

International Panel on Exiting Violence

CHAPITRE 3

ENTRE SALAFISME, SECTARISME
ET VIOLENCE : LES NOUVEAUX VISAGES
DE LA RADICALITÉ

 fondation
maison des
sciences
de l'homme

 *Carnegie*
CORPORATION
OF NEW YORK

CHAPITRE 3

Entre salafisme, sectarisme et violence : les nouveaux visages de la radicalité

Responsable : Mohamed-Ali Adraoui

Contributeurs : Samir Amghar, Fabio Merone, Marc Sageman, Dominique Thomas

LE SALAFISME COMME INCUBATEUR DE VIOLENCE ? UNE QUESTION À DÉMÊLER

Si l'on considère la relation entre salafisme, sectarisme et violence dans le contexte de la violence djihadiste transnationale et globalisée, on retrouve le problème auquel de nombreuses parties intéressées sont confrontées (notamment des personnalités politiques, des chercheurs, des journalistes et des acteurs religieux) : la forte interaction entre le fondamentalisme religieux, la formation d'un imaginaire sectaire et radical et la légitimation d'un éthos violent qui nourrit une conception particulière du djihad comme une injonction de combattre toute personne ou tout groupe perçu comme ennemi de l'islam.

Selon ce raisonnement, le salafisme provoque un positionnement sectaire en ce qu'il établit une distinction entre un groupe vu comme authentique et les autres communautés, discréditées en raison de leurs croyances religieuses¹ et parfois présentées comme des ennemis politiques ou des cibles militaires. Ces relations causales se vérifient-elles à travers l'analyse de plusieurs pays situés en Europe, au Moyen-Orient, au Maghreb et dans le sous-continent indien ? Quels liens peut-on observer entre salafisme, radicalisme religieux et violence politique ? Devrait-on valider la théorie d'une relation de causalité, ou tout du moins d'un haut degré de porosité idéologique, sociologique et politique entre la socialisation salafiste et l'engagement djihadiste ?

LA LOGIQUE DU SALAFISME : *MAKE ISLAM GREAT AGAIN !*

Qu'est-ce que le salafisme ?

Le salafisme est un cadre religieux dont la raison d'être se retrouve dans son étymologie et son épistémologie. Il se base sur une conception « restauratrice » de l'islam, avec au cœur l'idée que la manière « authentique » d'être musulman s'est perdue peu de temps après la mort du prophète Muhammad et des premières générations de ses fidèles. L'histoire des sociétés musulmanes, en dépit de développements indéniables au fur et à mesure des siècles, est avant tout un enchaînement de cycles religieux. Cela implique qu'à chaque époque, il faut que des individus reviennent aux versions premières et originelles de la foi, de la pratique religieuse et du comportement en société. Ces manières d'être et d'être musulman sont celles des Salaf Salih, une expression arabe qui désigne les « pieux prédécesseurs »

1. Le sectarisme est effectivement un concept qui trouve son origine dans le monde de la religion. Il décrit initialement le comportement et la vision des groupes chrétiens qui s'isolent de la majorité pour revendiquer un monopole sur la vérité et le sens de la foi. Depuis cette perspective, l'appartenance à un groupe particulier et l'affiliation avec sa foi sont présentées comme des questions identiques et exclusives (Weiss, 2015).

ou « ancêtres », à savoir les membres des toutes premières générations de la communauté musulmane (*al-Oumma*). Depuis sa naissance, l'islam a engendré différentes interprétations de l'héritage de Muhammad, « sceau des prophètes » et, en tant que tel, dernier messenger pouvant revendiquer détenir la Vérité révélée. La plupart des traditions islamiques nées après la mort du prophète ne peuvent se revendiquer conformes ni à ses enseignements ni à ceux des individus (hommes et femmes) qui ont pris sa suite et qu'il faut considérer comme Salaf Salih², sources de savoir ou de vérité, comme la Tradition les désignera au cours des siècles.

L'islam, tel que le conçoivent beaucoup de croyants aujourd'hui, n'a jamais été aussi pur qu'à son commencement. Pour le salafisme, cela signifie que tout projet revivaliste se base sur la redécouverte de cette époque fondatrice et paradigmatique, qui représente le retour à une forme objective d'orthodoxie dans la croyance, les pratiques religieuses et les relations sociales. La question devient alors : comment s'acquitter de cette quête d'une renaissance religieuse et identitaire qui définit le salafisme ? Cela revient à se demander comment réformer l'islam (la religion, la pratique et la civilisation) qui prédomine chez les croyants. Le chemin de l'islam est tout tracé, puisqu'il s'agit d'emprunter une route conçue à l'origine pour continuer sans « s'égarer » sur des chemins « déviants » qui pourraient mener à une impasse, donc à la fin de l'islam.

Bien que des siècles d'exégèse aient à vrai dire donné naissance à des formes de salafisme allant de l'intransigeance la plus radicale au modernisme le plus rationnel, notre époque contemporaine est le plus souvent marquée par une primauté des mouvements exclusivistes et réformistes (dans un sens sciemment fondamentaliste). Ces mouvements résultent le plus souvent, à l'échelle individuelle, en une relation antagoniste vis-à-vis du reste du monde, et à l'échelle collective, en une remise en question intellectuelle et politiquement violente des idées et des pratiques que cette lecture du corpus religieux cherche à discréditer.

Reconfigurations contemporaines et porosité possible

Dans l'ère contemporaine, la transition de ce qui était en substance une critique à une analyse plus sociologique permet d'éclairer la pluralité des modes, souvent en concurrence, de mise en œuvre de ce revivalisme. Par conséquent, il est nécessaire d'établir différentes manières de classer le salafisme. Ces groupes partagent effectivement une vision puritaine, et plus spécifiquement une épistémologie basée sur l'imitation des Salaf Salih avec des conséquences conceptuelles et pratiques bien définies (voir infra). Néanmoins, il y a des différences indéniables en termes à la fois de modèle sociétal défendu et des stratégies proposées pour y parvenir.

Un certain nombre de typologies ont donc été établies ces dernières années pour mettre en lumière les similarités et les différences entre les acceptations contemporaines du salafisme. La plus célèbre de ces typologies est sans doute celle de Quintan Wiktorowicz (2006), dont la contribution principale est de différencier les formes actuelles de salafisme par leurs modalités politiques, en mettant particulièrement l'accent sur les questions de la violence, de l'activisme politique et du pouvoir. Bien que toutes ces conceptualisations d'un retour nécessaire aux préceptes des « sages aïeux » soient fondées sur la défense d'une définition radicale de l'unicité de Dieu (*al-Tawhid*) et la lutte contre « l'innovation » (*al-Bid'a*) en termes religieux, ainsi que sur le principe de Loyauté et Désaveu (*al-Wala' wal-Bara'*), il

2. Le terme *salaf* vient de la racine s-l-f, qui réfère à l'ascendance et donc aux premiers croyants. Le mot *salih* est quant à lui dérivé de la racine s-l-h, qui évoque la vertu morale, la piété et l'excellence. Dans le sillage des *Salaf Salih* (les *sahaba*, ou compagnons du prophète, et les deux générations qui leur ont succédé), les salafistes sont les croyants qui choisissent de suivre les traces de leurs prédécesseurs. Les *Salaf Salih* inspirent les fidèles à travers les traces morales et sociétales (*al-athar*) qu'ils ont laissées derrière eux. Dans le cadre du très orthodoxe sunnisme, leur exemple est la troisième source d'inspiration, après le Coran (*al-Qur'an*), que les sunnites voient comme la parole de Dieu incréée) et Muhammad (*al-sunna*).

apparaît clairement que des désaccords profonds ont fait surface en ce qui concerne la substance de ces idées. Cela a fragmenté le milieu salafiste contemporain, mais cela a aussi engendré une porosité entre les différents groupes qui appellent au revivalisme. La typologie évoquée plus tôt identifie trois formes de salafisme.

La première est sciemment violente et quasi systématique dans sa lecture passionnelle et insurrectionnelle du djihad. Cela fait écho aux dynamiques de respect de la lettre et de l'esprit de la religion musulmane (ainsi que le débat sur leur nature). Cette vision, qui se manifeste dans des mouvements comme Al-Qaïda ou l'État islamique, rejette la politique au sens institutionnel du terme (partis politiques, élections, etc.) en faveur d'une stratégie violente pour établir un nouvel ordre (le Califat, qui est en réalité ancien aux yeux des djihadistes). Cet ordre a pour but de fusionner territorialement et politiquement les espaces géographiques où l'oumma s'étend. La deuxième force, en revanche, partage le même objectif de rétablir une souveraineté exclusive pour tous les musulmans, mais à travers un politique ethnique nationale plutôt que transnationale. Cela rend légitimes la compétition électorale là où elle est possible et la fondation de partis politiques³.

La troisième forme de salafisme défend une relation défiante, mais subordonnée vis-à-vis de la politique (de facto ou de jure). Il incombe alors aux musulmans de travailler à faire avancer la société vers un respect plus grand des impératifs religieux sur une base strictement religieuse, sans aucun activisme politique. Cette approche fondamentaliste préconisée par ces salafistes « quiétistes » (ce qui les différencie du premier groupe « djihadiste » et du second groupe « politique » ou « participationniste ») prend néanmoins en compte une contrainte majeure : la préservation de l'ordre social, sans lequel il n'y aurait ni sécurité ni pratique religieuse pour l'oumma. Pour cette raison, tout régime qui ne rejette pas explicitement l'islam (là où la religion est majoritaire) doit être obéi. Dans un contexte minoritaire, la pratique « orthodoxe » la plus utilisée est celle de la « migration saine » (al-Hijra) dont le but est de séparer moralement et physiquement les croyants d'un environnement négatif pour l'islam, où ils courent un risque important de perversion voire de ruine morale. La grande visibilité et l'influence indéniable de la pensée et des normes salafistes au sein de beaucoup de sociétés ces dernières années nous ont poussés à mettre en lumière une quatrième forme typologique qui tient compte des phénomènes contemporains de radicalisation et de violences politiques potentielles. D'une part, en raison de la diversification des façons d'adhérer au salafisme, il est nécessaire aujourd'hui de se concentrer sur les sensibilités salafistes en général plutôt que sur des mouvements clairement identifiables. D'autre part, au vu des débats intenses sur les documents qui évoquent la manière dont il convient de restaurer l'islam « à ses origines », nous pouvons identifier un phénomène de dilution idéologique du méta-objectif revivaliste dans la ligne de certains groupes. Le discours structurant de ces groupes demeure celui d'un retour aux origines, mais, dans leurs actions quotidiennes, ils s'identifient avant tout à travers une dynamique d'opposition au système autour d'eux, loin de tout travail exégétique ou interprétatif en ce qui concerne la nature de la société islamique idéale et les voies par lesquelles il conviendrait d'y parvenir. Finalement, en conséquence de l'émergence d'un univers virtuel dans lequel les identités et les mobilisations déterritorialisées se développent dans un contexte d'activisme général sans intention politique spécifique (contrairement à l'État islamique, qui a non seulement défendu, mais également mis en pratique le modèle califal), d'autres communautés revendiquant le mode de vie et des points de référence salafistes (représentants religieux, concepts, etc.) ont gagné en notoriété. Si, sur le long terme, il y a bien une recherche d'une souveraineté politique exclusive pour tous les musulmans, ce salafisme rejette la conquête en faveur d'une infiltration de la sphère publique (en l'occurrence digitale). Toutes ces dynamiques ont donc assis le salafisme comme symbole d'une rupture et d'une opposition vis-à-vis de l'environnement social et politique. Cela a entraîné une dilution du cadre salafiste, dans la mesure où il

3. Le *Hizb an-Nour* (« Parti de la lumière ») égyptien ou le *Hizb al-Rahma* (« Parti de la miséricorde ») tunisien en sont des exemples.

est aujourd'hui difficile d'identifier des mouvements avec un programme et une stratégie clairement établis. À l'échelle mondiale, le salafisme est devenu un langage d'opposition plutôt qu'une offre idéologique homogène.

Notre tentative de typologisation consiste donc à différencier trois modalités salafistes en relation à l'ordre politique. Toute analyse objective de ces communautés puritaines dans le monde majoritairement musulman et ailleurs (sociétés occidentales, etc.) doit reconnaître une volonté de transformer radicalement l'ordre social vers une adhésion morale, identitaire et juridique toujours plus grande à la norme islamique telle que comprise depuis une perspective fondamentaliste. Toutefois, au-delà des divergences interprétatives et exégétiques, c'est dans la relation à l'ordre politique que l'on identifie les principales distinctions entre les communautés salafistes qui se sont étendues depuis plusieurs dizaines d'années dans le monde arabe et au-delà. Ainsi, au vu de la dilution du contenu idéologique implicite dans l'utilisation des symboles et de la rhétorique salafistes et de la diversification des mouvements se revendiquant actuellement de ce revivalisme puritain, il convient de souligner trois manières d'envisager ce retour aux origines de l'islam.

Tout d'abord, il est important d'attirer l'attention sur l'existence d'un salafisme conservateur dont l'objectif affiché est le maintien d'un ordre politique sans contestation ouverte. Cette vision aspire activement à la conservation d'un régime, d'un État, d'un gouvernement ou d'un système, notamment à travers une alliance volontaire avec le pouvoir, comme on peut l'observer aux plus hauts échelons de l'État saoudien depuis des décennies. Dans les faits, les dignitaires religieux et les princes gouvernent le pays dans le cadre d'un salafisme politiquement ciblé. Le but est de préserver l'identité religieuse de la société sans que cela mène à un militantisme légitime de la part des croyants qui ne font partie ni des représentants religieux ni de la famille royale. La politique incombe à ce duopole, et aucune remise en cause ou contestation n'est théoriquement justifiée en dehors de celui-ci. En l'occurrence, il s'agit d'une défense de l'islam par le haut, mais le salafisme conservateur peut aussi être pratiqué par le bas dans le cas où des fidèles prêchent une prise de distance vis-à-vis du militantisme. Cette prédication a lieu en dehors de la sphère politique officielle, mais en collaboration avec cette dernière si l'État musulman dont ils reconnaissent l'autorité est menacé. Dans ces conditions, les responsables politiques nomment des imams, des professeurs d'université et des prédicateurs qui appellent à la proscription des remises en cause du pouvoir en place.

Une autre forme de salafisme que l'on voit aujourd'hui est celle de la transformation, que ce soit par la violence ou la participation politique. La différence principale est ici que la position de pouvoir est considérée comme potentiellement accessible à travers un processus insurrectionnel ou démocratique qui pourrait permettre de renverser ceux qui la détiennent. Nous identifions là une éthique de changement par le haut. Les salafistes participationnistes et les djihadistes prêchent dans l'intention de socialiser les croyants à une idéologie de remise en cause des pouvoirs en place, bien qu'il y ait des divergences radicales entre les stratégies proposées par les deux groupes pour ce faire.

Finalement, il y a un salafisme de subversion, dans lequel le pouvoir politique n'est pas une question prioritaire. Il s'agit plutôt d'un mouvement social, culturel et religieux dont l'objectif est la visibilité dans la sphère publique par son infiltration. La Tunisie, avec certains mouvements étudiants après la révolution de 2011, ou certains pays européens (la Belgique avec Sharia4Belgium, le Royaume-Uni avec Sharia4UK, la France avec Forsane al-Izza...) présentent des cas intéressants de ce salafisme perturbateur et factieux qui ne cible pas tant les institutions qu'un ordre moral et symbolique. Ici, la prédication au sens purement religieux est abandonnée au profit d'une quête de visibilité publique qui est militante, mais dont le but n'est pas nécessairement le pouvoir. L'objectif, en dépit des slogans, semble être de polariser les camps opposés plutôt que de rassembler autour d'un projet politique commun.

Des similarités idéologiques existent entre les différentes communautés qui partagent la totalité ou une partie de l'imaginaire salafiste contemporain et appartiennent à l'une de ces trois catégories.

Toutefois, certaines dynamiques à la fois d'opposition et de porosité ont vu le jour au fur et à mesure que ces groupes grandissent et entrent en conflit pour faire valoir leur vision particulière du salafisme. La question principale concerne aujourd'hui les liens entre la radicalisation morale, cognitive et identitaire d'une part, et la radicalisation politique, militaire et violente d'autre part. Si la majorité écrasante des communautés salafistes dans beaucoup de pays n'adhère pas à une doctrine idéologique ou religieuse de transformation par la violence, peut-on dire en toute confiance que la différence entre elles est une question de degré et non pas de nature ?

L'avancement des recherches dans ce domaine se distingue avant tout par une absence de travail à grande échelle (que ce soit dans un contexte majoritairement ou minoritairement musulman) ayant trait à l'impact de la socialisation salafiste sur le passage au djihadisme. Néanmoins, des chercheurs ont produit des études détaillées sur des espaces géographiques ou sociologiques spécifiques qui contribuent à l'état actuel des connaissances des éléments de contexte importants pour déterminer s'il existe une causalité mécanique entre identification avec le salafisme et engagement djihadiste. Il semblerait que, quelques exceptions mises à part, il existe aujourd'hui un phénomène de séparation entre la première et le second. Le djihadisme est avant tout le résultat de la politisation d'une identité sociale qui se perçoit comme menacée et dont l'une des conséquences est une attirance pour l'islam fondamentaliste. L'engouement pour l'imaginaire salafiste ne permet pas l'identification d'une porosité sociologique claire entre la socialisation au sein d'une communauté salafiste et l'enrôlement dans un groupe violent ou la détermination individuelle de perpétrer une action terroriste solitaire.

LA LOGIQUE DU DJIHADISME : *MUSLIM LIVES MATTER!*

Explication de la théorie de Marc Sageman sur le passage à la violence politique

Le titre de notre groupe de recherche laisse supposer un nouveau visage de la radicalisation : du salafisme au sectarisme et à la violence. Cette suggestion se vérifie-t-elle empiriquement ? Nous laissons à un autre groupe de travail le soin d'expliquer et de définir le mot « radicalisation ». Dans la section suivante, nous nous concentrerons sur le passage à la violence politique (passage à l'acte), qui est le thème central de l'IPEV. Le processus de passage à la violence politique décrit ci-après est basé sur l'analyse empirique de trente-quatre campagnes de violence politique réparties sur quatre continents et plus de deux siècles (Sageman 2017).

La première étape de ce processus est une politisation de l'identité sociale en opposition avec l'État ou la société. C'est le produit d'un grief qui divise le monde en deux groupes mutuellement exclusifs d'un côté et de l'autre de cette question. L'intervention étatique dans les négociations autour de ce grief politise le groupe lésé. L'ensemble des personnes avec cette identité sociale politisée forme une communauté imaginée de contestation politique. Au fur et à mesure du temps, cette communauté devient une contre-culture, avec ses propres modes de vie, discours, symboles et politiques. L'islam, et en l'occurrence le salafisme, peut être un élément constitutif de l'identité sociale de chaque membre de la communauté. À ce stade, cette communauté n'est pas violente, mais elle peut le devenir à trois conditions.

La première est une escalade du conflit entre cette communauté et l'État. Cela mène à une montée des hostilités entre les deux parties, avec une transition vers les extrêmes de part et d'autre. Au fur et à mesure que la situation se détériore, le discours subit une radicalisation cumulative, avec des métaphores guerrières pour décrire la nature du conflit. C'est ce discours violent plutôt qu'une idéologie extrémiste qui joue un rôle important dans la radicalisation progressive du conflit.

La deuxième condition est un désenchantement vis-à-vis des moyens légaux pour pallier le grief. À cette étape, la plupart des gens dans la communauté de contestation cessent leur activité politique. Cependant, quelques individus, les plus dévoués et loyaux à la communauté, redoublent d'efforts au

nom de celle-ci.

La troisième condition est une indignation morale provoquée par une agression étatique flagrante à l'encontre de la communauté imaginée. Cela peut prendre la forme d'un meurtre ou d'une sanction excessive contre un camarade, de menaces d'éradication de la communauté ou d'insultes à l'encontre d'un symbole central à l'identité sociale du groupe (la diffamation du prophète par exemple).

Passé ce point, quelques membres de cette communauté imaginée se portent volontaires comme soldats pour protéger leur groupe. En d'autres termes, ils acquièrent une identité sociale martiale. Le propre des soldats est de tuer au nom de leur communauté. Cette nouvelle grappe d'individus violents en vient à se croire l'avant-garde d'une vaste remise en cause de la souveraineté étatique et de la société en général. À ce stade, la violence politique explose sur la scène politique.

Dans ce processus général de radicalisation, valable pour tout groupe politique et toute idéologie, le salafisme n'est qu'une composante de l'identité sociale des membres de cette communauté imaginée de contestation politique qui n'est pas violente, mais peut se tourner vers la violence politique si les trois conditions décrites précédemment sont remplies.

Muslim lives matter!

L'Algérie

Le passage à la violence politique de l'Armée islamique du salut (AIS) est le produit d'un sectarisme religieux qui ne vient pas exclusivement du cadre doctrinal salafiste. C'est surtout la conséquence de l'exclusion politique du Front islamique du salut (FIS) par le régime algérien après l'arrêt du processus électoral, ainsi que de la brutale répression politique subséquente contre les membres du front. Beaucoup d'entretiens avec des militants de l'AIS confirment que les politiques répressives des autorités algériennes (mises en résidence surveillée, incarcérations, etc.) sont à la source de leur radicalisation violente. Un ancien émir de l'AIS explique: « On m'a envoyé dans un camp de détention dans le désert. J'ai été libéré, mais la police a continué de me menacer. Je savais que j'allais mourir, être tué. J'avais été insulté. Je vivais dans l'injustice. Quitte à mourir, mieux vaut mourir les armes à la main, alors j'ai décidé de rejoindre la résistance. »⁴

Face à cette situation, l'AIS (la branche armée du FIS) estime que l'expression de ses positions politiques est devenue impossible sinon à travers la violence. Selon les responsables de l'AIS, cette violence prend pour cibles les institutions et les représentants de l'État algérien considérés comme complices d'un pouvoir tyrannique (*at-Taghut*). Des soldats, des gendarmes et des agents de police sont tués ou assassinés au cours d'opérations militaires. Malgré ses actions violentes, cette organisation révolutionnaire bénéficie du soutien populaire. Ce soutien se tarit avec l'émergence du Groupe islamique armé (GIA), lorsque celui-ci se revendique explicitement du salafisme, fait le choix de la violence totale et cesse de faire la distinction entre représentants de l'État et civils. Ainsi, le GIA critique l'AIS pour sa modération politique et son désir d'épargner la population algérienne et considère l'organisation comme complice de l'État algérien. Selon des sources de plus en plus nombreuses, le GIA, infiltré par des représentants de l'État, répond à la stratégie étatique d'attaque sur la totalité de l'opposition djihadiste, même les plus « modérés ». De nombreux témoignages rapportent que c'est l'AIS qui volait au secours des villages menacés par la violence extrême du GIA. Malgré cela, les divers massacres de civils marginalisent bien entendu le GIA, et cette marginalisation se répercute aussi sur l'AIS.

4. Entretien avec Z., Algérie, juillet 2001.

Ansar al-Charia en Tunisie

Ansar al-Charia en Tunisie (ACT) est une organisation salafiste radicale apparue en Tunisie entre 2011 et 2013. Fondée en avril 2011, elle sera interdite en août 2013. Durant cette période, elle parvient à donner une voix à une *Salafi Jama'a* (« communauté salafiste ») élargie, elle-même le produit de politiques contentieuses postrévolutionnaires (Merone 2017).

Après la révolution (*al-Thawra*) tunisienne du 14 janvier 2011, une grande partie des Tunisiens espère des changements politiques et sociaux. Un nouveau public de jeunes radicaux a fait surface, mais leurs attentes sont déçues par le processus politique postrévolutionnaire. En particulier, la jeunesse marginalisée dans la plupart des zones urbaines périphériques du pays ne s'implique pas dans la politique formelle ou institutionnelle, que cela soit par une participation aux élections ou un engagement au sein de partis ou d'associations officielles. L'idéologie salafiste radicale façonne alors ce public. Des groupes de jeunes commencent à transformer leur identité sociale en celle d'un groupe salafiste spécial. Pour chaque espace local où ce phénomène se développe, les *Awlad al-Huma* (« les gars de la cité/du quartier ») deviennent un *Firqat an-Najiya* (« faction sauvée ») ou un *Ta'ifa al-Man-sura* (« phalange victorieuse ») et mettent en exergue la singularité de leur identité de groupe. Si la religion en tant que telle stimule l'identité interne du groupe, la relation avec les individus hors de celui-ci est potentiellement conflictuelle. La plupart des personnes considérées comme extérieures au groupe sont ceux vivant dans d'autres parties de la ville, en particulier les plus aisées. Ces derniers sont identifiés comme « ceux qui ont » par opposition à « ceux qui n'ont pas ». Le processus de formation identitaire est également présent dans les activités de groupes, comme les matchs de football, les pique-niques en montagne ou les réunions religieuses.

ACT est formé par un petit groupe d'anciens djihadistes sortis de prison après l'amnistie générale de février 2011. Ils ont été l'avant-garde d'une *Salafi Jama'a*, un groupe social élargi qui s'est développé dans un environnement social où la contestation politique et sociale s'est traduite par une salafisation. Ce groupe crée une organisation qui sera fondée officiellement en avril 2011 (Gartenstein-Ross 2013). Au cours des années 2011 et 2012, les dirigeants du groupe essaient de créer une organisation salafiste inédite à partir de cette nouvelle participation sociale et religieuse. Au vu de l'environnement libertaire postrévolutionnaire, l'organisation essaie d'établir une nouvelle idée de ce qu'être un djihadiste salafiste signifie dans un contexte libéral, idée selon laquelle les djihadistes n'ont pas vocation à employer la violence, mais d'autres moyens pour changer la société. Dans cette optique, un processus de structuration de l'organisation commence. Des groupes locaux de jeunes dynamisés se transforment en comités de quartier quasi officiels liés à des cheikhs charismatiques qui deviennent des cadres dans l'organisation. Ce processus est toutefois interrompu par une escalade de la confrontation avec l'État. En 2013, deux assassinats politiques créent un climat général d'insécurité et de polarisation sociale entre les pro-islamistes et les anti-islamistes, ces derniers considérant Ennahdha (« La Renaissance »), le parti modéré qui emporte les élections de 2011, comme partie intégrante du paysage salafiste radical.

En mai 2013, ACT veut organiser son troisième congrès à Kairouan, mais la police décide que le temps de la tolérance est révolu et empêche de force la tenue de cet événement. Les tensions entre les groupes salafistes et l'État augmentent plus encore jusqu'au coup d'État militaire égyptien contre Mohamed Morsi, le président islamiste élu en 2012, que le mouvement Ennahdha interprète comme un coup de semonce. En réponse, le parti décide de s'aligner sur l'arrêté du ministère de l'Intérieur qui préconise l'interdiction d'ACT en juillet 2013 et coupe ses liens avec le groupe, s'engageant fermement en faveur du processus de démocratisation. Après l'été 2013, Ennahdha et le parti nationaliste Nidaa Tounes (« Appel de la Tunisie ») arrivent à un accord sur une stratégie pour faire de la Tunisie une démocratie libérale dans un processus plus large d'unité nationale incluant également les syndicats, les organisations professionnelles et plusieurs groupes de défense des droits de l'homme. En 2014

et 2015, le ministère de l'Intérieur lance une vaste campagne contre toutes les activités islamistes publiques sous le signe de la « guerre contre le terrorisme ». En réaction à cette campagne, l'importante *Jama'a* salafiste radicale devient une masse de recrues potentielles pour le djihad armé. Le dirigeant d'ACT déclare lui-même face à la décision de l'État que le temps de la prédication pacifique est révolu. Les Tunisiens deviennent ainsi l'un des contingents les plus nombreux de combattants étrangers⁵ en Syrie et en Irak, tandis que d'autres décident de combattre l'État tunisien à travers soit une guérilla salafiste, soit des attaques ciblées contre des ressortissants étrangers (l'attaque du musée du Bardo en mars 2015 ou l'attentat de Sousse en juin de la même année).

Salafisme et lutte de pouvoir en Libye

La configuration de la mouvance salafiste djihadiste d'Ansar al-Charia en Libye (ACL) est symptomatique du paysage milicien et chaotique du pays après plusieurs mois de lutte pour renverser le régime de Mouammar Kadhafi. ACL s'est d'emblée présentée comme une milice révolutionnaire armée, alliant activités de prédication, actions sociales et protection armée de la population. L'expérience observée dans les villes de Benghazi et Derna illustre parfaitement cet épisode. Apparu en 2012 en Cyrénaïque (à Benghazi et Derna), et bien qu'utilisant les mêmes méthodes que celles observées en Tunisie (action sociale, association caritative), ACL repose également sur une structure armée dont la présence, caractéristique du paysage libyen, est un élément déterminant.

ACL est constitué d'anciens opposants libérés ayant participé aux combats de 2011 et d'une génération d'anciens djihadistes vétérans des fronts afghan (1990) et irakien (2003). Comme au Yémen (voir infra), les fragmentations libyennes ont un impact profond sur l'évolution de l'organisation, empêchant toute dissociation de l'action violente au sein de l'organisation. Ainsi, la proclamation du Califat par l'EI en juin 2014 au Levant entraîne des allégeances et des dissidences au sein d'ACL (septembre 2014) dans les villes de Derna, Ajdabiya et Syrte. Ensuite, l'offensive militaire de novembre 2014, déclenchée par les milices du camp du maréchal Haftar en Cyrénaïque et dont l'objectif est d'éliminer les principales forces islamistes du champ politique libyen, amène ACL à intégrer des coalitions islamo-djihadistes⁶ qui, en réaction (forme de contre-violence), se sont constituées la même année à Benghazi, Derna et Ajdabiya. D'un autre côté, le salafisme a servi également les intérêts du maréchal Haftar qui s'appuie sur d'autres milices armées salafistes.

À partir de l'été 2014, cette composante intervient dans les différentes offensives armées qui se déroulent en Libye, à la fois pour déloger les partisans d'ACL de la Cyrénaïque, mais également en soutien des combats en 2016 pour libérer le littoral de Syrte, sous le contrôle des miliciens de l'EI depuis le printemps 2015. Ces factions, cooptées par des acteurs étatiques, ont la particularité de suivre la ligne du courant légaliste wahhabite, fortement inspirée par l'influent prédicateur saoudien al-Madkhali. En Libye, le salafisme est donc devenu, à l'instar du Yémen, un objet de lutte d'influence, tantôt coopté pour légitimer le pouvoir de certains acteurs étatiques et tantôt utilisé comme norme idéologique par le courant djihadiste.

Au Yémen, des djihadistes adaptés aux réalités locales

Au Yémen, les crises politiques à répétition dont souffre le pays depuis vingt ans ont donné des

5. Selon le Groupe de travail des Nations unies sur l'utilisation de mercenaires comme moyen de violer les droits de l'homme et d'empêcher l'exercice du droit des peuples, ils seraient entre 5 500 et 6 000 (Nations Unies 2015).

6. Dissidences et conflits armés finissent par conduire à l'affaiblissement progressif d'ACL, jusqu'à la dissolution du mouvement à Benghazi, annoncée officiellement en mai 2017. Seul aujourd'hui la composante de Derna est parvenue à maintenir son influence au sein de la gestion municipale de la ville de Derna, toujours opposée aux velléités hégémoniques du camp Haftar.

occasions rêvées au mouvement djihadiste local Al-Qaïda dans la péninsule arabique (AQAP), aussi connu sous le nom d'Ansar al-Charia au Yémen (ACY). Cette organisation djihadiste est particulièrement bien adaptée à la réalité de la fragmentation sociétale yéménite. AQAP a établi d'emblée un discours unificateur en gommant les différences nationales, régionales et tribales présentes dans cette partie du sud de la péninsule arabique. Fondé en 2003 en territoire saoudien, puis relocalisé au Yémen à compter de 2009, le groupe AQAP n'a jamais établi de barrières sociales entre ses militants, qu'ils soient saoudiens ou yéménites. Là où, en général, le statut économique et social des Yéménites demeure bien inférieur à celui des Saoudiens, cette dynamique n'a jamais existé au sein de la structure dirigeante d'AQAP. Des rôles influents sont aussi confiés à des individus issus de tribus ou de régions au rayonnement moindre, ce qui apporte au groupe des caractéristiques locales et explique les liens qu'il tisse avec des chefs de tribus locaux. Finalement, le mouvement djihadiste repose sur un discours militant spécifiquement yéménite. On peut relier celui-ci à un sentiment d'exaltation et au messianisme du discours prophétique centré sur le Yémen, particulièrement dans la région d'Aden-Abyan. L'expansion de la base sociale d'AQAP dans le sud du pays a toujours eu une importante dimension symbolique.

La prise en compte des crises politiques comme parties intégrantes du projet djihadiste est un autre élément clé pour expliquer la présence locale d'AQAP. La concurrence entre les régimes, qu'ils soient liés aux partisans de l'ex-président Ali Saleh, aux rebelles houthis de la minorité zaydite ou aux factions tribales et sudistes, est un facteur d'émancipation pour les djihadistes yéménites. Par exemple, le soutien apporté aux populations du sud, dans les provinces d'Abyan, de Chabwa et de Hadramaout, coïncide avec la perte d'influence des idées socialistes de l'ex-Yémen du Sud. Les djihadistes ont pu tirer parti d'un contexte de malaise social de plus en plus profond à l'origine de la contestation des autorités de Sana'a. Au nord, la stratégie n'a pas changé depuis 2010. L'organisation djihadiste a légitimé ses attaques contre la minorité chiite zaydite (les Houthis) comme étant une défense de la population sunnite. AQAP a ainsi affiché son désir de remplacer les autorités yéménites et saoudiennes en raison de leur incapacité à endiguer l'inexorable avancée des Houthis qui a amené la milice à prendre le contrôle de la capitale du pays en 2015.

Le conflit syrien : de soulèvement populaire à confrontation islamiste

Contrairement à la propagande diffusée par les plus hautes autorités syriennes à partir de mars 2011, qui évoque le spectre de « groupes terroristes, islamistes et salafistes », le mouvement contestataire syrien n'a initialement rien à voir avec la religion, quoiqu'il soit teinté de sensibilités islamiques. À compter de 2012, bien que l'islam n'apparaisse toujours pas comme l'objectif ou la force motrice des manifestations, les signes d'un discours islamique (qu'il soit d'obédience salafiste ou tenu par les Frères musulmans) se font ressentir dans les rangs de l'opposition armée. C'est un phénomène symptomatique d'une contestation composée d'une population majoritairement sunnite (70 % de la population syrienne), généralement pieuse et marquée par un certain conservatisme social. C'est surtout le résultat de la répression brutale du régime : des références à Dieu viennent naturellement aux activistes et aux manifestants – y compris ceux qui étaient profondément laïques ou athéistes au départ, ou qui appartenaient à d'autres communautés religieuses – qui font face à la mort au quotidien et sont prêts à sacrifier leur vie sur l'autel de la liberté.

De surcroît, les instances islamistes comme les représentants officiels de l'islam sunnite (les oulémas) n'ont pas participé à la genèse du mouvement contestataire. Les salafistes et les Frères musulmans sont naturellement intervenus très tôt pour prendre le parti de la révolution et appeler à la mobilisation, surtout depuis l'étranger, faute de structure existante ou suffisante sur le terrain. Les instances islamistes, divisées entre loyalistes et contestataires, ne se sont pas constituées en force structurante pour les révolutionnaires.

De la même manière, à l'origine, le sentiment d'appartenance communautaire semble bien plus prédominant au sein des minorités (alaouites et chrétiennes) qu'au sein de la population sunnite. La tendance à l'islamisation est cependant accrue, à moyen et long terme, par trois facteurs. Premièrement, il y a les pratiques pernicieuses des services de sécurité du régime (viols de femmes sunnites, bombardements de mosquées, insultes à la religion sunnite filmées durant des séances de torture, mobilisation notamment des milices alaouites, distributions d'armes aux villages alaouites), auxquelles s'ajoute la répression à grande échelle des bastions révolutionnaires sunnites, qui n'a eu pour effet que de radicaliser le mouvement sur une base confessionnelle. Deuxièmement, la composante laïque du mouvement diminue. C'est le résultat, d'une part, de la stratégie du régime qui neutralise délibérément ces militants « laïques » en priorité et, d'autre part, de l'exil (forcé ou volontaire) d'une grande partie de ces derniers. Cela s'explique aussi par le fort taux de corruption des sphères politiques en exil. Cela contribue à laisser le champ libre aux mouvements islamistes pour prendre la mainmise sur l'insurrection, chose facilitée encore par la stratégie cynique du régime, qui libère un grand nombre de rebelles islamistes de ses prisons. Ces mêmes individus occupent par la suite la plupart des rôles clés dans les mouvements islamistes et djihadistes de l'insurrection. Finalement, les plus vocaux des sympathisants extérieurs, susceptibles d'investir plus pour apporter un soutien efficace à la lutte du peuple syrien, ont construit leur approche sur une solidarité entre les peuples musulmans sunnites, généralement sensibles à la logique sectaire antichrétienne. C'est notamment le cas des soutiens du Qatar, de l'Arabie saoudite, des Frères musulmans des différents pays de la région et des représentants du mouvement salafiste djihadiste international.

Égypte : des dynamiques révolutionnaires à l'action violente

Dès le début de la chute du régime de Moubarak, l'Égypte est l'un des incubateurs les plus accomplis d'islam politique, et notamment de mouvements djihadistes. La libération de nombreuses personnalités du djihad afghan dans les années 80 et 90 mène à la création d'un collectif djihadiste militant qui agit pleinement en dehors du monde institutionnel. Ce groupe établit rapidement une opposition au programme politique des autres partis salafistes (an-Nour et al-Asala), perçus comme trop modernistes en matière de dogme et parce qu'ils reconnaissent le système électoral démocratique. À travers leur activité médiatique, les djihadistes égyptiens ont déclaré leur solidarité avec leurs « frères » Ansar al-Charia en Tunisie et en Libye, mais aussi avec les groupes rebelles en Syrie. Ils prennent également part à des projets conjointement avec les centres salafistes de Gaza et critiquent les actions de l'armée égyptienne dans le Sinaï. Ne souhaitant pas prendre parti pour l'un ou l'autre des candidats à l'élection présidentielle en 2012, ces djihadistes avancent, comme projet sociétal, le rejet de ces institutions et en appellent à une gouvernance islamique « idéale et suprême ».

Après le renversement du président Morsi au cours de l'été 2013, ce groupe est fortement touché par la répression qui sévit contre les prédicateurs djihadistes. Le groupe connaît alors un développement similaire à celui de son homologue tunisien, ACT. Certains militants décident de rejoindre d'autres fronts djihadistes (en Libye et au Levant). Face à la répression du nouveau régime, le passage à la lutte armée devient une possibilité qui se concrétise quelques mois plus tard, avec la création de groupes armés djihadistes plus actifs dans le Sinaï et aux alentours du Caire.

La zone AfPak

Il n'y a pas de salafisme pur dans la région Afghanistan-Pakistan. Les fondamentalismes locaux viennent d'une autre école de jurisprudence musulmane (*madhhab*). Ils relèvent de la tradition hanafite plutôt que du hanbalisme dont le salafisme est issu. Ils font partie du revivalisme déobandi qui commence en Inde, mais adopte une attitude plus militante au Pakistan après la Partition. Ils donnent

naissance à beaucoup de mouvements prosélytes, le plus prépondérant étant le Tablighi Jamaat, qui se tient volontairement à l'écart des activités politiques et vise à changer la société par le bas. Ils donnent aussi naissance à des mouvements politiquement violents, tels que les talibans afghans, le Tehrik-e-Taliban Pakistan (« Mouvement des talibans du Pakistan »), le Lashkar-e-Jhangvi (« Armée de Jhangvi »), etc. L'islam déobandi est un élément intégral de l'identité sociale et politique globale de ces militants locaux. Toutefois, la violence politique dans cette région sud-asiatique est tellement enracinée dans les enjeux politiques locaux, tel qu'illustré par la résistance locale à l'empiétement gouvernemental au Pakistan comme en Afghanistan, que les éléments religieux et politiques de ce conflit en sont indissociables. Quoi qu'il en soit, ils ne sont pas salafistes au sens strict du terme, mais fondamentalistes déobandis.

La France et la Belgique

Depuis l'apparition de l'État islamique en Syrie et en Irak, la France et la Belgique sont ciblées par des djihadistes. Cela s'explique non seulement par les valeurs que ces nations défendent, mais aussi et surtout par leur participation à la coalition internationale et leur implication dans les bombardements contre l'armée de l'État islamique. On peut donc confirmer que la dimension politique du salafisme a bien servi de catalyseur pour les attentats qui ont eu lieu dans ces deux pays (attentats du 13 novembre 2015 à Paris, attentat du 14 juillet 2016 à Nice, attentats du 22 mars 2016 à Bruxelles, etc.). Cependant, le facteur déclencheur principal de la radicalisation de jeunes Européens proches de l'organisation terroriste est avant tout une intervention internationale perçue comme une déclaration de guerre. Il suffit pour s'en convaincre de lire la déclaration d'Adam Djaziri, mort après une tentative de meurtre contre des gendarmes en juin 2017. Dans une lettre, il expose ses demandes, notamment « l'arrêt immédiat et total des soutiens et des ventes d'armes aux régimes tyranniques qui dirigent les pays musulmans », « la libération de tous les musulmans qui ont été emprisonnés pour avoir voulu quitter la France et émigrer vers l'État islamique » et « que tous les musulmans soient libres de quitter la France pour aller vivre dans l'État islamique ». Il s'agit là de demandes de nature politique ; elles découlent d'une logique séculière et mondaine plutôt que religieuse et islamique.

L'IMPACT DE LA NÉO-COMMUNAUTÉ DIGITALE

L'usage des réseaux sociaux chez les jeunes salafistes radicaux est un sujet très discuté dans les cercles universitaires et décisionnels. D'une part, l'Internet est souvent mis en avant comme un facteur majeur du développement d'une communauté djihadiste globale (Sageman 2004). D'autre part, il y a toujours des zones d'ombre quant au rapport direct entre l'accès sites Internet djihadistes et la radicalisation.

Il ne fait aucun doute que les outils du World Wide Web (WWW), comme les forums de discussion, Facebook et Twitter, ont joué un rôle important dans la création d'un espace de communication entre les membres d'une communauté géographiquement dispersée et constamment surveillée par les organismes de sécurité. Ce rôle est idéologique, dans la mesure où la majeure partie du matériel théorique est mis à disposition sur les forums ou les blogs personnels de cheikhs. Ils servent aussi simplement à la communication, puisque les sympathisants de par le monde les utilisent pour communiquer entre eux et échanger leurs opinions sur l'actualité. Ce sont enfin de précieux supports de propagande. Spécifiquement, les vidéos de propagande diffusées sur Internet ont servi de modèle à imiter pour beaucoup de jeunes sympathisants et parfois d'inspiration stylistique et comportementale. Leur impact exact sur le recrutement demeure cependant peu clair. Hegghammer (2014) présente des exemples de la façon dont le « facteur de confiance » est un obstacle important pour les recruteurs qui s'appuient sur ces espaces publics virtuels. Lia (2006 : 14), quant à lui, minimise « l'incitation à agir »

que peuvent apporter de tels instruments et qualifie la plupart des utilisateurs d'Internet qui circulent sur ces espaces de « djihadistes de canapé ».

L'utilisation d'Internet s'est considérablement développée après la montée de l'EI et ses campagnes en Irak et en Syrie, au point que les groupes djihadistes considèrent maintenant de la plus haute importance le fait d'avoir leurs propres canaux médiatiques officiels. La diffusion d'une image de marque « partagée » est aussi un facteur important. Il en va de même du rôle de certaines vidéos qui communiquent un appel (direct ou indirect) à l'action. Néanmoins, il ne faut pas surestimer le rôle d'Internet. Derrière ces outils virtuels, ce sont toujours des individus qui opèrent sur le terrain, rattachés à des contextes spécifiques et au cœur de dynamiques aussi concrètes que réelles.

LE DJIHADISME : UNE LOGIQUE DE CONTRE-VIOLENCE

La djihadisation implacable du conflit syrien

Face à une répression sans précédent du régime syrien, la tendance à l'islamisation du mouvement contestataire est palpable dès la fin 2011, parallèlement à sa militarisation. Le mouvement salafiste djihadiste international ne peut que voir dans le conflit syrien une occasion d'étendre son influence dans une zone où son empreinte est jusque-là minime. Dans les faits, ce mouvement décrit et conçoit son action exclusivement dans le contexte d'une confrontation armée qu'il appelle djihad. La militarisation de la contestation syrienne est considérée comme acquise. Les débats se passent plutôt à un autre niveau, occasionnant une fragmentation structurelle. Cela amène à des divisions profondes quant au fait de combattre sous une bannière autre que celle d'un mouvement djihadiste. La question qui se pose en particulier est de savoir si l'armée syrienne libre (ASL) constitue une plate-forme idéologique apte à recevoir des combattants djihadistes dans ses rangs. La même problématique avait déjà été soulevée dans le cas de l'Irak, quand il était question pour les djihadistes étrangers d'identifier des groupes sunnites acceptables sur le plan idéologique parmi ceux luttant contre l'intervention militaire américaine de 2003.

Très rapidement, la perte de légitimité de l'ASL pose définitivement les bases d'un discours idéologique djihadiste : les Alaouites sont perçus comme appartenant à une forme déviante de l'islam. Les alliances du régime avec le Hezbollah iranien et les chiites libanais (considérés comme les ennemis les plus dangereux de la région) ainsi que la présence des mouvements nationalistes kurdes alimentent la dimension sectaire du conflit. L'interventionnisme occidental contre l'État islamique au cours de l'été 2014 puis l'arrivée de la Russie comme soutien principal du régime syrien en octobre 2015 aboutit pour certains à une conception du conflit sous forme de guerre entre l'islam et des puissances étrangères. À compter de 2016, la participation des Turcs constitue aussi une source de division. Enfin, la prophétie du Shâm (selon laquelle la Syrie serait le théâtre d'une ultime confrontation entre l'islam et ses ennemis, annonciatrice de la fin des jours), en laquelle beaucoup de partisans de l'EI croient fermement, apporte aux salafistes djihadistes un élément millénariste important.

L'évolution du conflit syrien et l'essor de l'EI dans le Levant ont mené à une succession d'événements tragiques auxquels est imputable la polarisation du milieu djihadiste actuel entre les acteurs djihadistes affiliés au mouvement Al-Qaïda et les dirigeants djihadistes irakiens les plus tenaces, de retour sur la scène après 2010. Finalement, cette centralité du discours syrien a fortement contribué à créer un phénomène générationnel de volontaires pour le djihad en nombre sans précédent.

Le cas de l'appropriation de la question palestinienne par les salafistes djihadistes

Initialement, bien que les territoires du djihad pour Al-Qaïda (AQ) s'étendent à l'Afghanistan, la Tchétchénie, l'Irak, la Syrie, le Yémen ou même au Cachemire, la lutte palestinienne garde, dans l'esprit

des militants, la place qu'elle a toujours occupée : celle de l'avant-garde du djihad avec comme but premier la libération du troisième lieu sacré de l'islam, Al-Qods (Jérusalem), de « l'occupation juive ». Selon la logique d'AQ, les groupes nationalistes palestiniens ont perdu le monopole de la libération de la Palestine. Ils sont accusés de s'en être servis pour leur intérêt personnel. Pour AQ, la défense de la Palestine n'est pas liée au patriotisme, à une lutte politique nationale, à un État ou à un parti nationaliste. De surcroît, la notion de peuple palestinien n'est pas reconnue en tant que telle. Les salafistes djihadistes préfèrent utiliser les expressions « Maison sacrée » (*Beit al-Maqdes*), « Place forte » (*Ard al-Ribad*) ou plus récemment « territoires arrachés » (*al-Aradhi al-Mughtasaba*) pour parler de la Palestine. C'est par-dessus tout une cause religieuse légitime que représente pour eux La Palestine, dont la libération serait le devoir de tous les musulmans. Toutefois, dans cette optique, le contexte palestinien n'a jamais été favorable à l'ouverture d'un front djihadiste directement en Palestine. Ce combat ne pouvant être mené directement sur le terrain, c'est l'allié principal d'Israël, les États-Unis, qui sera pris pour cible par AQ. Plus tard, avec l'arrivée de l'EI sur la scène djihadiste, on observe les mêmes effets. Bien que des appels à prendre Israël pour cible soient émis par l'organisation, elle n'a jamais véritablement pu faire sa marque en territoire palestinien. L'EI se tourne plutôt vers d'autres ennemis régionaux plus accessibles.

Cependant, depuis 2005 environ, la question de la montée des idéaux salafistes djihadistes dans les rangs des militants palestiniens islamistes se pose. Quelques signes en ce sens font irruption sur la scène palestinienne. Depuis 2006, de nouveaux groupes palestiniens apparaissent dans la bande de Gaza, amenant avec eux un discours différent et des intentions spécifiques. Tous disent combattre pour une cause qui n'a pas pour seul but la libération d'un morceau de territoire ou l'établissement de frontières. Ils perçoivent la lutte du peuple palestinien comme un djihad dont l'objectif est d'instaurer un émirat islamique en Palestine et n'évoquent jamais la question d'un état palestinien.

Cette radicalisation du discours se renforce et devient plus décisive au fur et à mesure de l'évolution des contextes politiques, en Palestine comme au niveau régional. Pour commencer, les divers groupes salafistes de Gaza continuent d'intensifier leurs avertissements et messages au peuple palestinien après l'ascension au pouvoir du Hamas. S'ils condamnent bien sûr ceux qui défendent un abandon de la lutte armée (le Fatah et l'Autorité nationale palestinienne), ils critiquent également le Hamas pour avoir accepté un système politique tributaire d'élections dont les djihadistes ne reconnaissent pas la légitimité. Progressivement, cette radicalisation parvient à trouver des alliés dans les groupes djihadistes palestiniens radicaux qui se sont développés dans certains camps de réfugiés libanais, puis au cours de l'insurrection du Sinaï à laquelle des combattants de ce mouvement participent au côté de partisans de l'EI. Finalement, au niveau international, la récente volte-face américaine sur la question de Jérusalem ne peut qu'avoir un effet dynamisant sur les franges les plus radicales, pour la plupart issu des mouvements salafistes djihadistes.

CONCLUSION

Si de nombreux observateurs dépeignent le salafisme comme la source directe de la violence sur le plan idéologique ou même sociologique, une analyse rigoureuse de différents pays et différents phénomènes de passage à la violence nous amène à conclure qu'il n'existe pas de relation de causalité mécanique entre imaginaire salafiste et engagement violent.

Les formes et les interprétations de la violence politique observable dans le cadre de nombreux conflits en cours au Moyen-Orient sont avant toute chose le résultat de dynamiques de désintégration sociale (touchant notamment les plus jeunes générations) et d'antagonisme entre sociétés et États dans des pays au sein desquels l'accès aux voies d'expression démocratique et pacifique des revendications politiques est quasi impossible.

Les problèmes de la position précaire des musulmans dans le monde et des conflits dans lesquels

le monde musulman est plongé jouent un rôle central dans l'engagement djihadiste. Les adeptes de cette vision se considèrent comme des combattants de l'islam volant à la rescousse de leurs coreligionnaires, chose qui leur paraît légitime.

Pour comprendre ces phénomènes de violence politique, il convient de remplacer l'idéologie (qu'elle soit salafiste ou djihadiste) par la réalité d'une autocatégorisation (construction de soi) entrée en contact avec des conditions sociales et politiques bien précises.

Depuis quelques années, les dispositifs censés amoindrir l'engagement djihadiste ont souvent abouti à plus de djihadisme. Pourquoi est-ce le cas ? Ces approches se basent-elles sur une conception erronée ?

La majorité des djihadistes ne passe pas aujourd'hui par une véritable socialisation salafiste.

Une dynamique de sortie de la violence doit se construire dans une logique de désescalade sociale et politique qui prenne en compte non seulement la dimension religieuse, mais l'ensemble des thèmes et des facteurs pouvant expliquer l'engagement violent.

RECOMMANDATIONS

ÉCOUTER LES VOIX MUSULMANES

1. Prendre en compte les demandes politiques et symboliques des sociétés musulmanes plutôt que de les criminaliser et de les traiter avec méfiance

Le défi principal est de prendre en compte les demandes sociales des groupes qui se sentent attaqués ou discriminés parce qu'ils sont musulmans. Il s'agit en effet d'établir des systèmes de délibération politique et symbolique dans lesquels les demandes de prise d'action politique pour mettre fin à des états d'injustice seraient canalisées, légitimées et prises en compte. Le salafisme est un langage qui traduit des griefs et des reproches sur l'état de l'oumma qui, s'ils sont souvent imaginaires, dépeignent néanmoins des atteintes à la dignité et à la sécurité d'une communauté, qui poussent une avant-garde à prendre les armes pour restaurer un état de sécurité pour leurs coreligionnaires dont le sort devient une cause religieuse. L'oumma menacée comme thème structurant des mobilisations djihadistes semble être l'objectif principal de l'action violente, qu'elle soit individuelle ou collective. À cet égard, la question centrale mise en lumière par cette étude est celle de la représentation et de la politisation d'une revendication non violente et pratique de sécurité et de dignité pour les communautés musulmanes.

Il faut ainsi privilégier quatre approches pour endiguer et contrer l'attraction parfois grandissante des discours djihadistes. Elles ont pour caractéristique commune de prendre en considération le contexte qui a permis la légitimation d'une identité politico-religieuse qui militarise un rejet et est capable de violence contre des ennemis représentés comme ceux de l'islam.

2. Repolitiser les voix des musulmans porteuses des demandes de leurs sociétés, quoi qu'on en pense

Il s'agit de permettre l'existence d'un espace de légitimité morale, médiatique et politique pour des acteurs en contact direct avec leurs sociétés afin d'établir et de cimenter des voies alternatives de débat et de délibération sur les crises dans lesquelles les communautés musulmanes sont impliquées. L'objectif ici n'est pas d'établir un jugement normatif sur le discours tenu par ses représentants non violents, mais plutôt de favoriser toute prise de position extérieure à la sphère de la violence, en contraste aux analyses qui identifient un continuum entre les diverses modalités d'islam politique et militant d'où émane la radicalisation avec un discours anti-établissement. Une analyse des différentes façons dont certains individus ou groupes musulmans sont devenus violents souligne au contraire la nécessité d'une diversification du champ des revendications voire des différends. Le passage à la violence peut s'expliquer, dans le contexte du djihadisme, par l'impossibilité de traduire les demandes

légitimes d'un corps social musulman donné (qu'il s'agisse du sien ou d'un autre auquel on s'identifie) en actions politiques non violentes. Un grief exprimé par tout acteur donné doit être soumis à un traitement politique. Le fait que cela émane d'une personne ou d'un mouvement dont nous n'apprécions pas les valeurs n'est pas une raison pour refuser la tenue d'un débat politique. Simultanément, les gouvernements démocratiques, les médias et les organisations internationales doivent encourager tout mouvement démocratique en compétition avec des mouvements qui ont une forte base religieuse, sans pour autant que ces mouvements démocratiques n'aient un monopole sur la représentation des aspirations de la population. En un mot, tout acteur qui refuse ou dénonce la violence doit être encouragé.

3. La question de la justice: réflexion sur les causes profondes de la légitimation de l'engagement violent

Le point précédent n'a de sens que si une réflexion plus large est entamée en ce qui concerne les causes du manque de justice dans les sociétés musulmanes, dont la situation ne peut raisonnablement être réduite à une lutte entre les partisans de la violence et ceux qui la rejettent, ou entre les radicaux et les modérés. La notion de justice est inclusive et nécessite, en plus de donner un espace politique à des acteurs capables d'exprimer politiquement des revendications en tout genre, de concevoir un ordre politique intégral dans lequel les individus qui pourraient être attirés par le discours djihadiste (le plus fréquemment les jeunes générations) ne se sentiraient plus victimisés. Cela implique de reconnaître les erreurs passées de chaque côté et, à l'échelle internationale, de ne plus apporter de soutien aux factions qui continuent d'avoir recours à la violence contre des populations musulmanes innocentes, faute de quoi la violence djihadiste continuera d'apparaître comme une contre-violence plus légitime, avec des groupes djihadistes qui semblent jouir de la bénédiction de la religion et participer à une bataille sacrée, bien qu'ils obéissent avant tout à une logique politique. On peut ainsi obvier à une djihadisation des conflits. Le principe de justice est aussi lié à l'usage de la force et aux tactiques insultantes. En général, les religieux qui se présentent comme « modérés » seront marginalisés si leur société (ou au moins une large portion de celle-ci) se sent attaquée ou humiliée. Il incombe donc aux acteurs (étatiques ou non) de remplir une fonction de bienveillance et d'impartialité pour séparer la communauté opprimée de l'avant-garde qui se propose de la défendre ou de la venger. Quand des êtres humains en viennent à préférer une justice divine ou un éthos millénariste avec pour but de précipiter la fin du monde, c'est parce qu'ils n'envisagent aucune justice humaine dans des situations où la violence est justifiée par la souffrance de certaines populations musulmanes. À l'échelle nationale, il faut éviter de transformer des djihadistes en héros en leur infligeant des peines exceptionnelles. Au contraire, il est impératif de les séparer de la communauté dont ils sont supposément les défenseurs en dévoilant la véritable nature de leurs pratiques et actions. En résumé, il faut identifier le raisonnement intellectuel, moral et politique qui peut mener à une opinion positive du djihadisme et à l'enrôlement dans un mouvement qui prône une idéologie violente et radicale. Ce sont là deux choses distinctes qui demandent deux types d'action différents.

4. La désescalade, un impératif

Étant donné que les constructions discursives contribuent de façon importante à exacerber les tensions des dynamiques de contestation politique, il faut proscrire de toute urgence les constructions sémantiques, symboliques et rhétoriques qui s'appuient sur une division primaire et idéologique du monde (« nous » contre « eux ») ainsi que les appels à la haine et à la violence. Il convient ici d'examiner de très près le discours religieux (salafiste ou autre) ainsi que les discours politiques, médiatiques et intellectuels. Il faut s'abstenir de tout mot et toute prise de position susceptible de justifier la violence ou de polariser. Les mobilisations religieuses au sein de l'islam, qu'elles soient salafistes ou non, doivent faire l'objet d'une politique préventive afin d'endiguer tout appel à la haine et à la violence. Toute atteinte ciblée contre une population spécifique doit être proscrire et sévèrement

punie par la loi. Cela n'est pas propre au salafisme, puisque tout groupe social (religieux ou non) peut entrer dans un processus d'escalade des tensions, ce qui n'est pas pour dire que les communautés religieuses ne sont pas capables de justifier une violence qui, encore une fois, découle d'une politisation et militarisation de l'identité sociale. Pour obvier efficacement au discours violent, il est nécessaire, comme évoqué précédemment, de légitimer les mots et les mobilisations pacifiques qui expriment les revendications d'individus opprimés ou attaqués et donc potentiellement plus enclins à absorber les messages violents. La présentation d'une alternative est donc justifiée.

5. La réintégration individuelle

La dernière approche concerne la nécessité de procéder à la réintégration individuelle des personnes qui ont été impliquées dans le djihadisme, ou plus généralement dans la violence politique. Les mécanismes légaux et politiques exceptionnels doivent être évités au profit d'un traitement ordinaire. Au-delà de l'impératif de soutien à la démocratie dans toutes les sociétés du monde, la prévention de la violence politique doit aussi passer par des actions publiques (l'État étant techniquement le seul garant du bien commun) visant à faciliter l'intégration sociale, économique et politique des individus. Il convient donc de plébisciter toute dynamique qui permet l'identification à un groupe non violent ainsi que l'établissement d'un système moral dans lequel, d'une part, les problèmes ne peuvent pas être résolus par la violence et, d'autre part, l'humiliation et la souffrance socio-économiques de certains sont perçues comme l'affaire de tous. Chacun a droit à une distribution juste et équitable des ressources matérielles et symboliques, faute de quoi on ne peut s'étonner que les individus lésés soient plus susceptibles d'être entraînés dans un mouvement de fronde, voire une contestation radicale de l'ordre établi.

BIBLIOGRAPHIE

- Gartenstein-Ross, D., 2013, « Ansar al-Sharia Tunisia's Long Game : Dawa, Hisba, and Jihad », *The International Centre for Counter-Terrorism*, vol. 4, n° 5, pp. 1-25.
- Hegghammer, T., 2014, « Interpersonal Trust on Jihadi Internet Forums », Norwegian Defence Research Establishment.
- Lia, B., 2006, « Al-Qaeda Online: Understanding Jihadist Internet Infrastructure », *Jane's Intelligence Review*, vol. 18, n° 1, pp. 14-19.
- Merone, F., 2017, « Between Social Contention and Takfirism: The Evolution of the Salafi-Jihadi Movement in Tunisia », *Mediterranean Politics*, vol. 22, n° 1, pp. 71-90.
- Nations unies, Human Rights, Office of the High Commissioner, 2015, « Foreign Fighters : Urgent Measures Needed to Stop flow from Tunisia – UN Expert Group Warns », *Display News*, Tunis, Geneva, disponible en ligne : <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=16223&LangID=E>
- Sageman, M., 2004, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- , 2017, *Turning to Political Violence: The Emergence of Terrorism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Weiss, M., 2015, « The Matter of Sectarianism », in A. Ghazal and J. Hanssen (dir.), *The Oxford Handbook of Contemporary Middle-Eastern and North African History*, Oxford, Oxford University Press.
- Wiktorowicz, Q., 2006, « Anatomy of the Salafi Movement », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 29, n° 3, pp. 207-239.

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.

