Jeunes et conversion religieuse radicale : entre corps façonné et désempathie : le cas d'une ville de l'ouest de la France

Djamel Bentrar

▶ **To cite this version:**

Djamel Bentrar. Jeunes et conversion religieuse radicale : entre corps façonné et désempathie : le cas d'une ville de l'ouest de la France. Sociologie. Le Mans Université, 2021. Français. ⟨NNT : 2021LEMA3003⟩. ⟨tel-04145508⟩

HAL Id: tel-04145508

https://theses.hal.science/tel-04145508v1

Submitted on 29 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HAL Authorization

THESE DE DOCTORAT DE SOCIOLOGIE

LE MANS UNIVERSITE

ECOLE DOCTORALE N° 604
Sociétés, Temps, Territoires

Par

« Djamel BENTRAR »

Jeunes et conversion religieuse radicale

Entre corps et façonné et désempathie : le cas d'une ville de l'Ouest de la France

Thèse présentée et soutenue au Mans, le 17 juin 2021
Unité de recherche : VIPS² EA 4636 : Violences, Innovations, Politiques, socialisations et Sports
Thèse N° : 2021LEMA3003

Rapporteurs avant soutenance :

Farhad Khosrokhavar	Directeur d'études à l'EHESS
Olivier Roy	Professeur des Universités, Institut Universitaire européen

Composition du Jury :

Président :	Abdel Halim Boudoukha	Professeur des Universités, Université de Nantes
Examinateurs :	Alexandra Poli	Chargée de recherche CNRS, EHESS
	Jean-Philippe Melchior	Maître de conférences HDR, Université du Mans
	Abdel Halim Boudoukha	Professeur des Universités, Université de Nantes
	Stéphane Héas	Maître de conferences HDR, UFR APS Rennes 2
Dir. de thèse :	Omar Zanna	Professeur des Universités, Université du Mans

Titre : Jeunes et conversion religieuse radical, entre corps façonné et désempathie : le cas d'une ville de l'Ouest de la France.

Mots clés : conversion, radicalisation, désempathie, corps, processus, déviance

Résumé : Cette thèse s'intéresse à la question de conversion de certains jeunes français à la version radicale de l'islam. Il s'agit de la radicalisation des attitudes, représentations et pensées. Il ne s'agit en aucun cas des jeunes ayant passé à l'acte terroriste ou radical mais qui manifestent des attitudes clivantes (rupture avec le monde, rigorisme religieux, activisme idéologique, etc.). Nous interrogeons les ressorts subjectifs et objectifs en essayant de répondre à la question : comment ces jeunes se convertissent à l'islam radical ? Nous avançons deux hyptohèse: d'abord, la conversion à l'islam radical est une construction sociale assurée essetiellement par l'étiquetage ou la stigmatisation. Ensuite, la radicalisation renvoie à un processus identique à toute forme d'addiction dans lequel le jeune passe d'une quête ^à une crise existentielle pour s'inscrire dans une carrière radicale où le groupe de référence radical lui propose une socialisation radicalisante désintégrant chez lui les acquis de la socialisation primaire.

Nous savons que le passage à l'acte se situe du côté de l'angoisse, sans pour autant être synonyme de pathologie psychiatrique. Pour mettre à l'épreuve ces hypothèses, nous nous appuyons sur une approche constructiviste avançant la notion de socialisation comme instrument d'analyse. Nous optons pour le paradigme interactionniste en mobilisant des concepts opérationnels tels que "carrière déviante et morale, étiquetage et stigmatisation" pour formuler notre expression de "carrière radicale". Deux techniques complémentaires relevant de la méthodologie qualitatives sont utilisées "l'entretien semi-directif de type biographique et l'observation participante" dans un va-et-vient entre le terrain et la théorie (la théorie ancrée) permettant de saisir les séquences d'un processus à la fois lent et complexe. Des phéomènes de désempathie, d'exaltation du groupe, de façonnage corporel et de déshumanisation apparaissent comme comme caractéristique de la conversion

Title : Young people and radical religious conversion, betwwen an embodied reality and disempathy : the case of a town in the Ouest of France.

Keywords : Conversion, Radicalization, Disempaty, Body, Process, Deviance

Abstract : This thesis examines the question of the conversion of certain young french people to the radical version of Islam. The term « radical conversion » is used here to describe the radicalization od attitudes, represesentations and thoughts. In no case are these young people concerned about terrorist acts but express some radical ideological attitudes (rupture with reality, religious rigor, idéological activisme). We try then to figure out how these young people manage to become a part of radical groups. That's why we shall analyze the objective and subjectif causes by trying to answer the following question : how these young peeople convert or turn to radical islam ?

We put forward two hypotheses: firstt, conversion to radical islam is a social construction ensured essentially by labeling or stigmatization. Secondly, radicalizaion refers to a processus indentical to any forme of addiction in which young person goes from life-quest to existential crisis before being enrolled in a radical career leaving behind all achievements of primary socialization. To test these hypotheses, we rely upon the constructivist approach considering Chicago School interactioonist theory together with the Grounded Theory using participant observation and interviews and concepts of " deviant and moral career, labeling and stigmatization" to be able at the end to talk about a "radical career".

Remerciements

Si penser c'est effectivement être seul avec soi-même pour emprunter l'expression à Hannah Arendt, il faut souligner, dans notre cas, que cet effort n'était pas seulement solipsiste. Cette thèse était pour moi l'occasion de saisir ma redevabilité à plusieurs personnes. Celle-ci n'était pas possible sans le soutien, l'encadrement et la direction de mon directeur Omar Zanna. Je tiens donc à le remercier pour sa sagesse, ses conseils et sa capacité à me remettre en confiance pendant les temps difficiles.

Je remercie aussi mon ami Abdelkader pour son amitié loyale, son aide technique, ses recommandations, son soutien à l'accès au terrain et à l'établissement des rendez-vous avec les jeunes convertis. Je remercie aussi Rabah Benali dont l'amitié inébranlable et l'ouverture critique ont grandement consolidé mon équilibre existentiel. Je remercie Nacer Boukrou, qui a aimablement accepté de relire ma thèse du point de vue linguistique.

Ma dette est très grande à l'égard de tous mes parents Fatma Daoud et Benamer Bentrar qui m'ont accompagné et soutenu tout au long de mes études pour arriver au niveau universitaire avant qu'ils décèdent respectivement en 1984 et 2012. Je remercie évidemment ma famille et plus particulièrement ma femme Nabia Benkou qui m'a obstinément poussé à donner le meilleur de moi-même et sans laquelle cette thèse n'aurait jamais été achevée. Je remercie mes enfants qui ont supporté ma présence en face de mon ordinateur ou en lisant des livres pendant plus de trois ans.

Je remercie Madame Natalie Depraz et Monsieur Jeffrey Andrew Barash qui m'ont préparé et initié à la philosophie en me véhiculant leur passion contagieuse pour la pensée phénoménologique. C'est pour moi un plaisir et un honneur d'avoir à mes côtés des penseurs libres comme eux.

Je transmets mes plus profonds remerciements aux participants de cette recherche, pour leur courage, leur désir de s'ouvrir à moi et me raconter leur quotidien. L'élaboration de cette thèse doit énormément à mes collègues de séminaire de thèse, chacun ayant beaucoup apporté avec leurs sensibilités et singularités.

Je remercie les professionnels des bibliothèques universitaires de l'Université de Picardie, de Rouen et du Mans auxquels je dois une grande partie du matériel et de la réflexion de ce travail.

Je remercie chaleureusement les Professeurs Marie-Louise Martinez, Hubert Vincent, Michalis Lianos, Patrice Vermeren pour la confiance qu'ils m'ont accordée et leur disposition de maintenir un espace d'interaction sur des aspects philosophiques et sociologiques.

Pour finir, je pense à mes visages les plus familiers. Je remercie mes sœurs Khalida, Rachida et Djamila ainsi que mon frère Mohammed de m'avoir soutenu tout au long de cette recherche. Chaque mot de chaque page compte avec sa contribution émotionnelle, intellectuelle et avec sa créativité.

Résumé Court

Cette thèse s'intéresse à la question de conversion de certains jeunes français à la version radicale de l'islam. En cela l'expression de « conversion radicale » concerne la radicalisation des attitudes, postures, regards, visions, représentations, pensée, etc., autrement-dit, la radicalisation idéologique. Il ne s'agit en aucun cas des jeunes étant passés à l'acte terroriste ou radical mais qui manifestent des attitudes radicales (rupture avec le monde, rigorisme religieux, activisme idéologique, politico-social, etc.). Nous questionnons les ressorts subjectifs et objectifs de ce phénomène en tentant de répondre à la question principale à savoir comment ces jeunes se convertissent à l'islam radical ? Nous avançons deux hypothèses : d'abord, la conversion à l'islam radical est une construction sociale assurée essentiellement par la stigmatisation. La société organise la conversion par un processus d'étiquetage conduisant à l'individu à s'inscrire dans une double déviance : sociale et religieuse. Ensuite, la radicalisation renvoie à un processus dans lequel l'individu passe d'une quête de sens à un crise existentielle pour s'inscrire dans une déviance radicale où le groupe lui propose une socialisation radicalisante désintégrant les acquis de la socialisation primaire. Comme les phénomènes de dépendance et d'addiction (alcoolisme, tabac, drogue, etc.) s'opérant sur un plan graduel ou processuel, la conversion radicale s'opère sur un processus conduisant l'individu à s'inscrire dans une déviance socioreligieuse. Pour mettre à l'épreuve ces hypothèses, nous nous appuyons sur une approche constructiviste avançant la notion de socialisation comme instrument d'analyse. Nous optons aussi pour le paradigme interactionniste en utilisant des notions telles que « carrière déviante, carrière morale, étiquetage et stigmatisation » pour arriver enfin à formuler notre expression de « carrière radicale ». Pour l'aspect méthodologique, nous choisissons la méthodologie qualitative fondée sur deux techniques complémentaires : l'entretien semi-directif de type biographique et l'observation participante (ethnographique). En ce sens, la théorie ancrée s'articulant autour d'un va-et-vient entre la théorie et le terrain permet de vérifier la validité de nos cadres mobilisés (conceptuel et théorique). Entre quête de sens, vide existentiel, rigorisme religieux, exaltation du groupe radical, déshumanisation d'autrui, désempathie, façonnage de corps, hapax existentiel, révélation ou lumière divine, etc., la conversion radicale prend des interprétations diverses souvent subjectives. Celles-ci nous amènent enfin à déceler les séquences du processus allant d'une quête de sens, à une carrière radicale en passant par une crise existentielle, un apprentissage de la radicalité et son maintien, une éclipse du sujet, une objectalisation et une déshumanisation d'autrui.

Mots-clés : conversion, radicalisation, désempathie, corps, processus, déviance

Abstract

This thesis examines the question of the conversion of certain young French people to the radical version of Islam. As a matter of fact, the expression of « radical conversion » concerns the radicalization of attitudes, postures, looks, visions, representations, thoughts, etc., or in a word ideological perspectives. That is to say, it is by no means a question of young people who have taken on terrorist or radical acts but who display radical attitudes (rupture with the world, religious rigor, ideological, politico-social activism, etc.). For us, it is a matter of questioning the subjective and objective springs of this phenomenon by trying to answer the main question, namely how do these young people convert to radical Islam? We therefore put forward two hypotheses: first, the conversion to radical Islam is a social construction by stigmatization in other words, society organizes the conversion by a labeling process leading individual to be part of a primary social deviance prolonged in a secondary religious deviance. Then, radicalization Radicalisation or Radicalization is the process by which an individual or a group comes to adopt increasingly radical points of view in opposition to a political, social ou religious reality. Multiple pathways can promote the process of radicalization. This process starts with meaning searching effort to a crisis before being involved in radical groups. In other words, radicalization, like the phenomena of dependency or addiction (alcoholism, Tobacco and drugs, etc.) operates in a process leading the individual to become part of social deviance. To test these hypotheses, we rely on a constructivist approach by putting forward the notion of socialization and on the interactionist paradigm by mobilizing the notions of « deviant career, moral career, labeling and stigmatization » to finally arrive at formulating our expression of « radical career ». For the methodological aspect, we rely on the qualitative methodology based on two complementary techniques : the semi-directive interview of the biographical type and the participant observation (ethnographic). In this sense, the anchored theory revolving around a back and forth between theory and the field makes it possible to verify the validity of our theory framework and the frameworks: conceptual and theoretical mobilized. Between a search for meaning, an existential void, a religious rigor, an exaltation of the radical group, a dehumanization of others, a disempathy, a shaping of the body, an existential hapax, a revelation or a divine light, etc., conversion takes various interpretations, often subjective. These finally lead us to identify the phases or sequences of the process ranging from a quest for meaning, to a radical career through an existential crisis, an apprenticeship in radicalism and its maintenance, an eclipse of the subject, an objectization and a dehumanization. of others.

Keywords : conversion, radicalization, disempathy, body, process, deviance

Résumé long

Cette thèse s'intéresse à la question de conversion religieuse radicale des jeunes français. Elle tente de comprendre comment s'effectue le glissement d'une jeunesse banale vers un radicalisme versé dans l'entre soi et en rupture avec le monde. Elle s'inscrit dans le cadre de nos recherches sur le fanatisme et le radicalisme religieux mais surtout dans le prolongement de notre formation universitaire variée et riche (sociologie, sciences de l'éducation, philosophie, histoire, linguistique, littérature, etc.). Ces différentes recherches ont nourri et favorisé cet intérêt pour une approche plurielle du phénomène humain comme unité physio-psychologique-sociologique et nous a permis de creuser plusieurs pistes de recherche qui, conjuguées, nous amènent aujourd'hui à ce travail de recherche en sociologie. Il s'agit pour nous de construire un véritable instrument sociologique qui dépasse le clivage sociologie/psychologie pour embrasser une vision globale du social. Soulignons que l'expression de « conversion radicale » concerne la radicalisation des attitudes, postures, regards, visions, représentations, pensées et donc avant tout l'aspect idéologique. Cela dit, il ne s'agit en aucun cas des jeunes qui sont passés à l'acte terroriste ou radical mais ceux qui manifestent à proprement parler des attitudes radicales allant de la rupture avec le monde à l'activisme idéologique en passant par le rigorisme religieux, l'apprentissage religieux, la déshumanisation des autres, etc.

En partant d'un constat selon lequel les recherches sur la radicalisation sont marquées par un aspect disciplinaire mais aussi une interrogation autour du « pourquoi les jeunes se tournent vers une version radicale de l'islam ? », nous proposons une approche interdisciplinaire en tentant de répondre à la question du « comment les jeunes se radicalisent ou se convertissent à l'islam radical ? ». Nous visons à questionner les ressorts subjectifs et objectifs de conversion à l'islam radical. En ce sens, les notions de « processus, socialisation, norme, déviance, étiquetage, stigmatisation et carrière » sont primordiales. La radicalisation est définie ainsi en termes processuels, comme un ensemble de séquences successives, sans qu'elles ne soient jamais identiques, menant l'individu à s'inscrire dans une carrière radicale. Nous avançons ainsi un ensemble d'hypothèses que nous mettons à l'épreuve du terrain sociologique. D'abord, la conversion à l'islam radical n'est rien d'autre qu'une construction sociale. La société crée la radicalité en instituant des normes, les multipliant suscitant par conséquence un étirement ou une déviance à l'égard de celles-ci. Ensuite, la conversion à l'islam radical ne se fait pas soudainement mais respecte un processus identique à toute forme d'addiction allant de la quête de sens à la carrière radicale en passant par un apprentissage de la radicalité.

Pour ce qui est de la structure de la thèse, nous entreprenons, dans la première partie une déconstruction théorique et méthodologique de la question en présentant successivement dans un ordre chronologique le rapport qu'entretient l'islam, comme religion, avec la modernité et la laïcité, les différentes approches théoriques et méthodologiques dans l'analyse du phénomène de la conversion religieuse radicale en finissant sur l'évolution de ce phénomène dans son cadre géopolitique. Dans la deuxième partie, nous mettons l'accent sur notre construction théorique et méthodologique en explicitant les différentes approches, perspectives et paradigmes choisis (constructivisme et interactionnisme). Nous expliquons les raisons de ce choix en présentant par la suite le cadre méthodologique ainsi que les techniques mobilisées pour réaliser notre enquête pour finir sur la particularité d'une recherche portée sur un sujet pareil, les difficultés rencontrées ainsi que les stratégies mobilisées. Dans la troisième partie, nous présentons et discutons l'ensemble des résultats obtenus ainsi que le processus type auquel aboutit notre étude empirique. Dans la conclusion, nous énumérons de manière concise l'ensemble des données obtenues en confrontant les hypothèses avec les résultats en vue de proposer un éventuel élargissement de ce sujet dans un travail postdoctoral. Pour délimiter notre sujet et construire

notre cadre théorique et méthodologique, nous définissons les notions clés énoncées précédemment tout en nous appuyant sur la définition de radicalisation donnée par le sociologue Farhad Khosrokhavar comme un processus par lequel un individu ou un groupe adopte des postures radicales pouvant déboucher sur des actes terroristes. Nous entamons une présentation du cadre théorique articulé autour du constructivisme social de Peter Berger et Thomas Luckmann en nous référant au paradigme interactionniste notamment les travaux de Howard Saul Becker et Erving Goffman. En ce sens, les notions de « socialisation, alternation, carrière déviante, carrière morale, étiquetage, stigmatisation, processus, etc. » aident à forger notre expression de « carrière radicale ». Pour ce qui est du terrain, nous optons pour la méthodologie qualitative en nous focalisant sur deux techniques fondamentales : l'entretien semi-directif de type biographique et l'observation participante. La connaissance du terrain, le fait que nous soyons chercheur musulman pratiquant ainsi que des jeunes concernés par la conversion radicale a favorisé un climat de confiance dès les premiers contacts ce qui a donné lieu à des dits et non-dits comme certaines expressions phatiques allant de l'empathie (mon frère, tu sais, tu comprends bien, tu vois, etc.) avec une tendance à communiquer une forme du sens commun à des jugements supposés être partagés par l'enquêteur comme l'enquêté (tu es d'accord avec moi, c'est normal non, etc.). La grille d'entretien a été structurée selon de thèmes bien définis qui ont émergé de l'enquête exploratoire, conduite quelques mois avant la phase principale. C'est sur la base de la théorie ancrée *Grounded Theory* que notre recherche inductive s'est construite. Le terrain constitue donc pour nous non pas seulement le lieu où les hypothèses formulées préalablement sont vérifiées mais la source de construction d'une nouvelle théorie. C'est en fonction de cette approche que toute la partie théorique de la thèse est modifiée au fur et à mesure que l'enquête avance.

En ce concerne les résultats de notre étude empirique, nous avons révélé d'abord les ressorts objectifs impliqués dans le processus dont « la marginalisation socioéconomique, les phénomènes de discrimination, d'exclusion et de mise à l'index sans oublier certains marqueurs identitaires et politico-historiques ». Ensuite, ce sont les ressorts subjectifs de conversion radicale qui sont soulevés avec une mise en avant des phénomènes de désaffiliation, déviance, subjectivation de la foi, crises existentielles, révélation, choc biographique, quêtes de sens, désempathie, clivage, etc. Nous terminons sur le processus type qui émerge des données recueillies oscillant entre le subjectif et l'objectif, l'individuel et le social, l'expérience et le contexte. Celui-ci se scinde en six séquences :

- Une première séquence durant laquelle le jeune fait l'expérience d'une quête de sens suite à un choc biographique ou un accident de la vie inattendu qui bouleverse l'existence de l'individu et le rend fragile et réceptif à toute forme de théorie ou vision idéologique du monde ;
- Une deuxième séquences marquée par la rencontre d'un prosélyte, un rabatteur ou une personne charismatique acheminant le jeune fragile et en quête de sens vers une entrée dans la radicalité pour faire ses premiers pas dans ce que nous appelons la « carrière radicale » ;
- Une troisième séquence qui suit un apprentissage de la radicalité et un engagement actif de l'individu dans la version radicale mais aussi dans le groupe qui devient la matrice idéologique légitime pour le jeune converti. À ce stade, toute l'existence de l'individu est transformée (style vestimentaire, propos, discours, représentations, etc.) ;
- Une quatrième séquence marquée par le maintien de l'engagement où la stigmatisation ne constitue plus un inconvénient pour le jeune converti mais un signe d'authenticité ;
- Une cinquième séquence caractérisée par un partage d'expériences et une fusion entre les membres du groupe radical et une validation mutuelle de la version radicale ;
- Une sixième séquence ancrée par un engagement profond dans la version radicale, une prise en charge institutionnelle, un renoncement ou plutôt une radicalisation de la pensée avec la possibilité d'un passage à l'acte.

Table des matières

INTRODUCTION……....1

1 Un intérêt académique mais surtout un contexte sociohistorique.... 3
2 Un étonnement qui a ses raisons.... 5
3 La fécondité d'une approche plurielle.... 8
4 La conversion religieuse radicale : la genèse d'une question.... 9
5 Structure de la thèse.... 14

PARTIE I: RUPTURE ET DÉCONSTRUCTION……..17

Chapitre 1 : la radicalisation mise au point, délimitation du sujet et construction de la problématique……19
1 Sujet et constitution de soi au prisme de la modernité.... 20
2 La conversion à l'islam radical comme expérience subjective originale.... 21
3 L'islam : la nécessité d'une prudence académique.... 23
4 Islam, soumission ?.... 24
5 L'islam, une religion de foi et de pratiques.... 25
6 Les différentes écoles doctrinales.... 27
7 Des notions clés mais polémiques en Islam.... 28
7.1 La notion de *Jihâd* en Islam.... 28
7.2 Corps et empathie en Islam.... 29
8 Le radicalisme aux prises avec la modernité.... 32
9 L'islam à l'épreuve de la modernité : *l'homo islamicus*.... 33
10 La notion de radicalisation : la genèse d'une ambigüité terminologique.... 34
11 Notions opérationnelles à l'épreuve étymologique.... 35
12 La problématique : les convertis, de nouvelles figures du religieux contemporain.... 42
513 Construction théorique et méthodologique.... 455
Chapitre 2 : de la confrontation des cadres théoriques aux premiers résultats empiriques…...47
1 La radicalisation, les premiers constats.... 488
2 La radicalisation, la nécessité de neutraliser une notion complexe.... 50
3 Les différentes approches théoriques de radicalisation.... 511
3.1 Les théories microsociologiques.... 522
3.1.1 La rationalité ou l'irrationalité de la conversion religieuse radicale.... 533
3.1.2 La radicalisation continue de l'islam.... 534
3.1.3 La pensée extrême comme noyau de la radicalisation.... 555
3.1.4 La dimension géopolitique et sa réception psychologique.... 566
3.1.5 La conversion radicale comme un phénomène psychopathologique.... 577
3.2 Les théories mésosociologiques.... 588
3.2.1 Les cercles fermés de socialisation (la sphère intime).... 599
3.2.2 Les relations groupales comme propices à une radicalisation de masse.... 6060
3.2.3 La conversion religieuse radicale comme une forme d'emprise sectaire.... 611
3.2.4 Un radicalisme sans ou avec une organisation.... 62
3.3 Les théories macrosociologiques.... 644
3.3.1 Les structures d'opportunité et de résonances cognitives.... 655
3.3.2 Le discours radical comme un méta-récit.... 666
3.3.3 Une approche culturaliste et dynamique de la radicalisation.... 677
4 Penser la conversion religieuse radicale : pour une approche processuelle.... 688
5 Les différents modèles psychosociaux de radicalisation.... 699
5.1.1 Le modèle linéaire progressif de Randy Borum (2003).... 699

5.1.2 Le modèle linéaire et émergent de Quintan Wiktorowicz (2004) 7070
5.1.3 Le modèle linéaire progressif de Fathali M. Moghaddam (2005, 2006)..... 711
5.1.4 Le modèle pyramidal Clark McCauley et Sophia Moskalenko (2008)..... 722
5.1.5 Le modèle des quatre volets de Marc Sageman (2008)..... 733
5.1.6 Le modèle analysant la quête du sens d'Arie W. Kruglanski et al. (2016)..... 74
5.1.7 Le modèle processuel multifactoriel de Dounia Bouzar (2015) 755
Chapitre 3: genèse et repères historiques du radicalisme islamiste……..77
1 Le radicalisme en Islam : aux origines d'un mouvement 78
2 Le Kharijisme comme première déviance et ses sectes 811
2.1 Les Azraqites ou « Azâriqâ » 833
2.2 Les Najidites ou « Najadât »..... 844
2.3 Les Sufrites ou « Sufrïya » 855
2.4 Les Âjaridites (Al Ajradiyya)..... 866
2.5 Les Ibâdhites (Al Ibâdiyya) 866
3 Les sectes chiites..... 888
3.1 Les zaydites (Al Ziyadiyya) 888
3.2 Les Ismaéliens 899
3.3 La secte des assassins 899
3.4 La secte Nossayrite ou Alaouite (Al Nossayriyya ou Al Âlawiyya)..... 90
4 Les théologiens pionniers de la pensée radicale 9090
5 Du fardeau moral à la constitution d'une nostalgie inspirationniste..... 933
6 Réformisme vs traditionalisme : deux visions antagonistes de l'islam 944
7 L'islamisme à la croisée du réformisme et de traditionalisme 955
8 Théoriciens et idéologues du *Djihad* : la radicalisation de l'agenda islamiste 988

PARTIE II: CONSTRUCTION THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE…….....103
Chapitre 4 : cadre théorique: la mise au point constructivo-interactionniste……..106
1 Le paradigme choisi : l'interactionnisme symbolique 1088
2 L'interactionnisme : les graines d'une posture originale..... 1111
3 L'intérêt de considérer la radicalité comme une déviance..... 1144
4 La radicalité comme stigmate 1166
5 Les grands axes de la démarche : le cadre théorique 1199
5.1 Le constructivisme et l'interactionnisme : une articulation possible mais surtout originale 11919
5.2 Des théories secondaires au service de l'approche constructivo-interactionniste. 1233
6 De la réalité substituante à l'individu mosaïque ou fragmenté : le puzzle identitaire 131
7 L'interactionnisme et la construction sociale de la déviance..... 13333
8 Goffman et Becker : deux visions complémentaires 13535
9 Le jeune radicalisé entre une « carrière déviante » et « une carrière morale » : les prémisses d'une théorie de la radicalisation..... 1366
10 La « carrière radicale » comme carrière déviante..... 14141
11 Etiquetage et stigmatisation, quel rapprochement ?..... 14343
Chapitre 5 : méthodologie de recherche : la mise au point de la satratégie 14347
1 La sociologie entre scientificité et sens commun..... 15050
2 La double perspective subjective-objective 15252
3 L'intérêt d'une posture phénoménologique 15353
4 Interpréter et comprendre : deux piliers de la phénoménologie pratique 15555
5 La narratologie : pour une approche phénoménologique de l'entretien sociologique.. 1577
6 L'approche qualitative au service des problématiques de processus..... 1588
7 La monographie : un regain d'intérêt..... 16060

8 Une approche ethnographique mais surtout ethnométhodologique 16161
9 La méthode d'analyse *: Grounded theory* ou théorie ancrée 16464
10 Le protocole de recherche 1677
10.1 La technique privilégiée : l'entretien semi-directif de type biographique 1699
10.2 Le développement de la grille d'entretien 17171
10.3 Le déroulement des entretiens semi-directifs 17373
11 La stratégie de collecte des données 17575
11.1 Le procédé d'analyse et transcription des entretiens 17777
11.2 La technique d'observation participante 17979
12 Interroger les carrières radicales : l'illusion d'une approche rétrospective 18181
12.1 Le choix de terrain 18282
12.2 Chableau comme d'autres, l'histoire d'un dilemme urbain 18484
12.3 Présentation de la ville de « Neor » : l'histoire d'une ville d'immigration 18585
12.4 Chableau au cœur de la ville de Néor : les caractéristiques du quartier étudié 1866
13 Notions importantes issues du terrain : la théorie à l'écoute du terrain 1888
Chapitre 6 : particularité de la démarche et du terrain……192
1 Difficultés épistémologiques à penser la conversion à l'islam radical chez les jeunes 19494
2 La conversion comme objet spécifique de recherche 1988
3 Un positionnement socio-ethnographique 201
4 Difficultés méthodologiques posées par l'analyse de la conversion à l'islam radical 202
4.1 Reconnaître les jeunes radicalisés au péril d'un étiquetage 203
4.2 Enjeux éthiques : positionnement et réflexivité 2066
4.3 Un chercheur musulman pratiquant à l'preuve de la neutralité axiologique 210
5 La sociologie de la radicalisation entre essentialisation et interprétation 21212
6 Les jeunes convertis à l'islam radical : un groupe social spécifique 21414
7 Regard méthodologique 2166
7.1 De l'analyse structurale à l'analyse compréhensive 2177
7.2 La situation d'entretien 2188
7.3 Différents niveaux d'expression 22020
7.4 L'appropriation de la trajectoire par les jeunes convertis à l'islam radical 22222
7.5 Le parcours biographique 22424
7.6 Le poids des interactions groupales et la question d'affectif 22525
8 Les observations *in situ* au secours de l'entretien biographique 22626
9 L'écriture 2277

PARTIE III: CONSTATATION ET DISCUSSION…….230
Chapitre 7: les ressorts objectifs de la radicalisation……..234
1 Les premiers résultats de l'enquête comme révélateurs des tendances globales 2366
2 Perceptions subjectives à l'épreuve sociologique 24545
3 La conversion à l'islam radical entre contexte et subjectivité 2477
3.1 Jeunes en quête de sens, le poids de la marginalisation socioéconomique 2488
3.2 Les marqueurs politiques façonnant les représentations des jeunes radicalisés .. 25050
4 La radicalité comme construction sociale 25252
4.1 Être français, le défi de l'intégration 25555
4.2 Jeunesse au bord ou en rupture avec la norme sociale 2566
4.3 De la marginalisation sociale à la construction d'une identité religieuse 2577
5 Le quartier comme un réservoir propice du radicalisme 2588
6 Le quartier comme lieu d'ancrage du « soi et des autres » 26161
7 Entre culture d'origine de société d'accueil : le dilemme de l'héritage culturel 26363

8 L'image dégradée de l'Islam et le besoin de reconnaissance 265
9 Défiance envers les médias : une génération radicalisée mais connectée..... 2677
Chapitre 8: les ressorts subjectifs de la radicalisation…….....270
1 Prudence sociologique à l'égard de certaines notions 27272
2 Entre l'être et le devenir, le discours liminal de la conversion radicale 27474
2.1 Les jeunes radicalisés, le portrait d'une génération au bord de la rupture 2766
2.2 La conversion à l'islam radicale : une double déviance « sociale et religieuse » . 2788
2.3 De la déviance sociale à la déviance religieuse : le prolongement d'une carrière 28181
2.4 Du choc à la rupture biographique 28383
2.5 D'une image sociale dégradée à des pratiques religieuses rigoristes 28585
2.6 Des pratiques religieuses rigoristes dans un contexte social contraignant 2866
2.7 Du sentiment de honte à la culpabilité : *Du Culpa privatus au Culpa Communis* 2899
2.8 Sentiment de persécution et l'engagement : du fardeau moral à la nostalgie inspirationniste..... 29191
2.9 D'un besoin de reconnaissance à une vision nihiliste 29292
2.10 De l'impureté existentielle à la pureté retrouvée : la notion de révélation à l'épreuve sociologique..... 29494
3 La conversion radicale : entre continuités et ruptures de socialisations 2999
3.1 La conversion à l'islam radical comme une construction identitaire 301
3.2 Une hyper-conscience, une quête exagérée de l'identité..... 303
3.3 Socialisation radicalisante, soutenante et clivante..... 305
3.4 Modifier les allégeances pour faire face à la discrimination sociale 3099
3.5 Le refus du doute comme élément déstabilisateur : Du sujet phénoménologique au sujet idéologique..... 31010
4 Les « foyers de radicalisation » comme univers de socialisation radicale..... 31313
4.1 Du discours religieux à une vision eschatologique aux limites de la folie..... 31414
4.2 Résonance de l'expérience subjective avec les thèses avancées par le groupe ... 31717
4.3 Du radicalisme sporadique souterrain au radicalisme organisé apparent 3199
4.4 Le renversement du stigmate par l'adhésion à un groupe de référence..... 32121
5 Un ethos religieux doublement assumé (corporel et psychologique) 32323
5.1 Un corps vu au prisme l'invisible : l'identité religieuse..... 32525
5.2 Une obsession pour la religiosité : la notion de surmusulman 32727
5.3 De la question de reconnaissance au refus de l'autre : la désempathie à l'œuvre . 3299
5.4 La ségrégation spatiale intérieure : de la Hijra interne à la Hijra externe 33131
Chapitre 9: discussion et synthèse des résultats……..335
1 Remarques introductives au sujet des profils..... 33838
2 Les données premières de l'enquête 34040
3 Le parcours d'engagement : ce que révèle les processus de radicalisation 34242
4 La conversion à l'islam radical : les phases d'un processus complexe 34343
4.1 La première séquence : D'une quête de sens à un choc biographique 34545
4.2 La deuxième séquence : d'une rencontre à l'entrée dans la radicalité ou faire le premier pas et l'apprentissage, s'engager dans une prise en main 34747
4.3 La troisième séquence : prendre un engagement ou la carrière radicale 35252
4.4 La quatrième séquence : le maintien de l'engagement, quand la stigmatisation devient un signe d'authenticité :..... 35757
4.5 La cinquième séquence : partager ses expériences pour mieux se sentir chez soi 3599
4.6 La sixième séquence : continuer ou renoncer à la carrière radicale 36161

CONCLUSION……..372
1 Retour sur le parcours de recherche 37373
2 Les lieux et les méthodes d'investigation 37575
3 Le déroulement de entretiens 37575
4 Retour sur la problématique 37676
5 La radicalisation, le terrain met fin aux mythes théoriques 37878
6 Désamorcer la radicalisation : un processus pris avec prudence 38181
7 Déconstruire la fabrication des jeunes convertis à l'islam radical 38383
8 Jeune et conversion religieuse radicale : le saut dans la foi, du vide vers le plein 38484
9 L'esthétique, l'éthique et le religieux, des stades en concurrence 38686
10 L'éthique comme stade d'équilibre entre l'esthétique et le religieux 38787
11 Pour une anthropologie intersubjective ou interculturelle 38888
12 Discussion, limites et critiques 39292
BIBLIOGRAPHIE……393
Ouvrages…….393
Articles……397
Thèses de doctorat recherches académiques……...417
Filmographie……...417
Index des tableaux……...418
index des figures…….418

D'après Abou Saïd Al Khoudri, le Prophète a dit : « Celui qui voit un mal et le change avec sa main s'est certes désavoué. Celui qui ne peut pas le changer avec sa main et le change avec sa langue s'est certes désavoué. Et celui qui ne peut pas le changer avec sa langue et le change avec son cœur s'est certes désavoué et ceci est le plus bas de la foi » Al Mondiri, 2007, p. 27

« Certes, le Messager d'Allah (Bénédiction et salut soient sur lui) se dressa devant nous et dit: certes, les gens du livres qui vous ont précédé se divisèrent en 72 groupes religieux . Cette communauté se divisera en 73 courants dont les 72 iront en enfer et un seul au paradis. Ce courant comprend le rassemblement (des fidèles à la Sunna) ». Rapporté par Abou Dawoud,4597

« *L'ignorance mène à la peur, la peur mène à la haine, la haine conduit à la violence…voilà l'équation* »
Averroès

« La vraie conversion, c'est un mouvement profond par lequel l'âme tout entière,
se tournant dans une direction toute nouvelle, change de position,
d'assiette et modifie, par suite, son point de vue sur le monde (Durkheim, 1990, p. 37).

INTRODUCTION

Cette thèse s'intéresse à la question de la conversion religieuse radicale des jeunes français. Elle tente de comprendre comment s'effectue le glissement d'une jeunesse banale vers un radicalisme versé dans l'entre-soi et en rupture avec le monde[1]. Soulignons d'abord avec Stefano Allievi que « l'étude des convertis à l'islam nous semble d'autant plus intéressante qu'elle s'insère dans un paysage et un « moment religieux » de l'occident […] caractérisé par d'importantes modifications « structurelles » concernant le rôle de la religion dans les sociétés dites développées » (Allievi, 1990, p. 284). Saisir le cheminement de cette entrée en radicalité, nous amène à réfléchir sur la radicalisation religieuse comme tributaire d'une construction ou reconstruction identitaire. Celle-ci est fondée sur un renversement moral de l'ordre socioreligieux tout en s'inscrivant dans une socialisation déviante fondée sur l'apprentissage groupal et les actions réciproques (Simmel, 1999). Nous pensons que les représentations qui en émanent sont le produit d'une socialisation de l'individu à une pensée radicale qui, lorsqu'elle est combinée à d'autres variables facilitatrices ou incitatrices, le prédispose à passer à l'acte. Au niveau macro, nous mettons l'accent sur les différents facteurs sociopolitiques tels que la discrimination, la ségrégation, la stigmatisation et les autres phénomènes sociaux de mise à l'index. Au niveau méso et micro, le changement identitaire, l'influence des réseaux préconstitués, les réseaux de soutiens, le groupe des anciens ou des adeptes mais aussi le groupe d'amis, de voisins, membres de famille. Nous pensons que ces éléments pèsent lourdement sur le choix de l'engagement radical. Enfin, les chocs et les bifurcations biographiques (Berger § Luckmann, 1986, Grossetti, 2009), les crises existentielles (James, 2007) ou « accidents de la vie » (Halbwachs, 1930, p. 444) et les récits mémoriels, tous nous aident à saisir un certain nombre de trajectoires de radicalisation.

Notons que la réflexion sur ce phénomène s'inscrit globalement dans la continuité de nos travaux de Master sur les quartiers dits « difficiles » et les phénomènes de communautarisme, de radicalisation et d'exclusion qui y émergent. Nos recherches en sociologie de 2004-2006 à l'Université de Rouen, sur les violences urbaines dans les banlieues françaises ont révélé deux réalités importantes. D'une part, la centralité de la question identitaire et les limites du modèle républicain d'intégration ; d'autre part, la tendance à l'isolement et à l'enfermement identitaire dans certains des quartiers étudiés. Nous avons conclu que ces comportements traduisaient une crise institutionnelle en rapport avec la modernité qui dissout les liens sociaux et la mondialisation qui touche à la fois la famille, l'école, la politique publique et sécuritaire. Aujourd'hui, nous pensons que la dissolution des institutions de normalisation et de socialisation fait le lit de la déviance conduisant à accentuer la désillusion, la désaffiliation (Castel, 1994), le désespoir et le sentiment d'injustice sociale parmi les jeunes français issus de l'immigration que nous appelons génération désenchantée ou déshéritée. En absence de perspectives professionnelles et personnelles, certains jeunes se tournent vers la délinquance et / ou le radicalisme religieux comme seuls catalyseurs de cette colère au même titre que les militants de l'extrême gauche dans les années 1970. La version

[1] L'orientation de la question du « comment ? » implique une approche interactionniste dans sa version carriériste au sens de Howard Becker.

radicale de l'islam apparaît ainsi comme une redéfinition de lutte des classes sociales dans un cadre actualisé.

Ce master de sociologie n'a pas été soutenu en 2006, pour des raisons personnelles en rapport avec ma situation financière et mes besoins d'intégrer le monde du travail. Il a été représenté en 2014 dans le cadre d'un Master 2 en sciences de l'éducation à la même université (Université de Rouen) et a obtenu la note de 15/20 à la fois pour la rédaction et la discussion. Par ailleurs, la lecture des différents ouvrages philosophiques a été couronnée par une inscription en Master 2 recherche de philosophie à l'Université de Picardie Jules Verne en 2011 pour préparer un mémoire sur le sens commun chez Alfred Schutz avec un accent mis sur l'expérience subjective de la réalité sociale et la dimension intersubjective du sens commun où l'empathie émerge comme noyau dur dans ce qu'il appelle le monde de la vie quotidienne *lebenswelt*. Ce mémoire s'est enrichi des réflexions philosophiques husserliennes sur le vécu, la chair, l'empathie et l'intentionnalité donnant à la perspective sociologique une poussée originale qui est celle de la sociologie phénoménologique et plus tard le constructivisme sociologique. En somme, notre thèse est le fruit de plusieurs recherches et réflexion validées par des diplômes depuis le début des années 2010 :

- Master 2 recherche en linguistique en 2014 à l'Université de Picardie Jules Verne à Amiens et un mémoire portant sur la question de la concurrence des langues en Algérie comme caractéristique des tensions idéologiques et culturelles dans la société algérienne ;
- Master 2 en sciences historiques à l'Université de Rouen avec une recherche sur les relations israélo-américaines au Moyen-Orient et l'émergence de l'islamisme en 2015 ;
- Master 2 recherche en lettres modernes à la même université sur la question de la rêverie comme expérience subjective de la conscience, soutenu en 2017 ;
- Un Master 2 Recherche en sciences de l'éducation à l'Université de Rouen avec un mémoire sur les violences urbaines dans les banlieues françaises, une crise d'institutions, étude de cas Quartier des Pins dans l'agglomération de Néoraise. Ce travail de recherche a fait émerger plusieurs problématiques en rapport avec le processus d'intégration, crise d'institutions. Parmi les résultats de ce travail, mentionnons un constat inattendu mais incontestable : l'émergence de certaines tendances communautaires dont la radicalisation des jeunes et la montée du salafisme dans le quartier étudié. Nous nous sommes appuyés, dans cette recherche, sur une approche triangulaire (le concept de crise d'institutions de Michel Wieviorka, la reproduction des inégalités sociales de Pierre Bourdieu et la crise de modernité et l'émergence des mouvements sociaux d'Alain Touraine). En s'inspirant de ce cadre théorique, l'étude pratique s'est appuyée sur un terrain bien choisi (Les Pins). Il s'agissait d'un quartier défavorisé qui a été le lieu des affrontements spectaculaires entre les forces de l'ordre les jeunes pendant les émeutes urbaines de 2005. L'enquête qualitative basée sur les récits de vie et les entretiens semi-directifs a permis de collecter un nombre important d'indicateurs. À l'issu de l'étude, de précieuses données sont recueillies concernant les tendances communautaires expliquant un échec d'intégration à la française. Ces violences reflétaient surtout un sentiment de stigmatisation partagé par les jeunes habitants les quartiers défavorisés, qui se voient accusés du vol, de la délinquance et des troubles sociaux. Elles étaient, enfin, le produit d'un processus de stigmatisation, une sorte de construction sociale conduisant ces populations à agir contre le pouvoir public et s'inscrire par la suite d'un cercle vicieux allant de stigmatisation-violence- re-stigmatisation. L'enquête a révélé aussi la présence d'une forme de socialisation religieuse concurrentielle dans ce quartier permettant aux jeunes de sacraliser leur haine et de développer un radicalisme religieux de plus en plus clivant ;
- Une thèse de philosophie soutenue en février 2018 titrée : « Le sens commun chez Alfred Schutz, pour une phénoménologie des sciences sociales ». C'est ce sujet de thèse centré sur la dimension sociologique de la connaissance et la sociologie phénoménologique qui nous a poussé à penser au dépassement du clivage (psychologie, sociologie) pour une vision

pluridisciplinaire du social. Le souhait d'obtenir un second doctorat en sociologie s'insérait dans le cadre de cette préoccupation majeure sur la particularité d'une démarche centrée sur la sociologie constructiviste fondée par Alfred Schutz et développée par ses disciples notamment Peter Berger et Thomas Luckmann dans *La construction sociale de la réalité*. La thèse en philosophie avec ce qu'elle a soulevé sur le plan sociologique a développé une vision particulière du social qui allie psychologie et sociologie.

Ces différentes recherches ont nourri et favorisé cet intérêt pour une approche plurielle du phénomène humain comme unité physio-psycho-sociologique et nous a aidé à creuser plusieurs pistes de recherche qui, conjuguées, nous ont amené à réaliser cette recherche de 3ème cycle dans le cadre d'un doctorat en sociologie. Ce travail tient compte de ces différentes disciplines dans l'analyse de la conversion religieuse radicale au-delà de toutes les réductions psychologisantes et sociologisantes. Il s'agit pour nous de construire un véritable instrument sociologique qui dépasse le clivage sociologie/psychologie pour embrasser une vision globale mais précise du social. Cette préoccupation s'inscrit dans le cadre d'une sociologie constructiviste qui va dans les deux sens (individu vers la société et vice versa). L'approche plurielle permet de saisir les structures individuelles et sociales de l'action mais surtout de mettre en rapport la dimension symbolique (linguistique et anthropologique, théologique) avec la réalité sociale intériorisée subjectivement (sociologie, psychologie). C'est cela qui explique le fait de retrouver d'une part des approches traditionnellement opposées comme le fonctionnalisme de Robert Merton, l'interactionnisme de Howard Becker et Erving Goffman et d'autre part l'individualisme méthodologique et l'holisme durkheimien dans un seul et même travail de thèse. Nous pensons qu'il est nécessaire voire indispensable d'épouser toutes les dimensions engagées dans le processus pour prétendre à mieux cerner le phénomène social. C'est aussi cela qui nous autorise à envisager la conversion religieuse radicale comme une double déviance par rapport à la norme religieuse et la norme sociale. Autrement-dit, le radicalisme devient une forme de conformisme supérieur qui se détache dans sa conception du social. L'homogénéité du groupe radical se nourrit de cette soumission au groupe dans la déviance, dans le refus de l'ordre social et de la norme partagée (religieuse et sociale). Nous pouvons dire que la radicalisation, à l'instar de la déviance ou la délinquance, doit être pensée à partir d'une perspective pluridisciplinaire et d'une analyse multifactorielle. Cela aide à éviter toute simplification et apporter la complexité des liens de l'individu au sein des systèmes sociaux dans lesquels il évolue et interagit. Cette entrée en matière, comme nous l'avons expliqué, s'explique par notre parcours de recherche à la fois riche et complexe aussi bien que par nos expériences personnelles comme nous allons le décrire dans les sections suivantes.

1 Un intérêt académique mais surtout un contexte sociohistorique

Soulignons que l'intérêt scientifique de ce travail repose sur la mise en relief du lien entre radicalisation et ressorts objectifs et subjectifs. L'intérêt pratique consiste à attirer l'attention des spécialistes et responsables politiques sur l'importance de la compréhension de ce phénomène et le traiter dans un cadre inclusif loin de toute logique sécuritaire ou stigmatisante. L'intérêt professionnel, sans prétendre à l'exclusivité, est de porter un regard proche et précis sur ce phénomène pour mieux le traiter en contribuant à l'évolution des recherches sur cette question. Ce travail, bien qu'étant une activité de production scientifique de connaissances, est aussi une manière de voir, de regarder un objet et de le connaître. L'orientation de notre thèse nous conduit à examiner le phénomène de radicalisation et les ressorts de celui-ci en interrogeant les processus à l'œuvre en vue de révéler les contextes et les mécanismes conduisant à la radicalité. En cela la recherche documentaire, la méthodologie et l'enquête de terrain constituent les outils nécessaires à la collecte et l'interprétation des données. Les entretiens semi-directifs, quant à eux, nous aident à mieux appréhender le sens que les

jeunes donnent à leurs pratiques et aux événements auxquels ils sont confrontés. Ceux-ci favorisent également la mise en lumière du degré de profondeur des éléments d'analyse que nous recueillons. Sa souplesse nous autorise surtout à récolter des témoignages et des interprétations des interlocuteurs en respectant leurs propres cadres de référence notamment leur langage et leurs catégories mentales (Quivy § Van Campenhoudt, 1995). « Si l'enquête peut avoir pour objectif de connaître quelle réponse sera donnée à une question, elle nous permet également d'appréhender le sens des réponses et leur place dans la manière de pensée des personnes interrogées » (Meynard § Duclos, 1989, p. 46). Les entretiens ont été menés durant plusieurs mois (janvier 2019 et septembre 2019), après une phase d'enquête exploratoire qui a aidé à jauger la compréhension du guide d'entretien par les personnes interrogées mais aussi la force et la précision des thèmes et questions de notre grille. À ce niveau, nous soulignons que l'évocation de concept salafisme ou radicalisme a été importante. En réalité, cette séquence malgré quelques réticences, a été la plus conviviale dans la mesure où elle a facilité l'échange avec nos interlocuteurs qui ont eu la joie de partager avec nous leurs expériences, leurs opinions et leurs émotions parfois dans un cadre agréable.

Dans la mesure où toute question de recherche définit un univers d'objets auxquels les résultats de l'étude doivent être applicables, cet univers a été, pour nous, plus ou moins restreint et défini par la question posée. La population cible est composée d'éléments divers possédant un nombre de caractéristiques communes. La désignation de celle-ci s'est opérée méthodiquement loin de tout préjugé ou étiquetage. Au-delà des problèmes d'ordre financier, l'accès à l'information n'a pas été du tout aisé, du fait probable d'une certaine réticence voire méfiance de la part de certains jeunes surtout au début de l'enquête. Cependant, cela n'a pas empêché que l'étape d'entretien soit la plus intéressante dans la mesure où elle nous a permis de glaner des informations de premier ordre, à la fois précieuses et complémentaires pour notre analyse. Par ailleurs, au côté de notre intérêt pour cette question se trouve un contexte sociohistorique propice à l'étude de ce phénomène qui gagne du terrain en France et ailleurs dans le monde sous l'effet d'une littérature de plus en plus conflictuelle qui postule un choc entre deux civilisations : d'un côté l'islam et de l'autre l'occident surtout depuis la chute du mur de Berlin et l'effondrement du bloc soviétique. En ce sens, la première guerre du Golfe ne vient que pour affirmer cette orientation géopolitique. C'est dans ce cadre que le phénomène des combattants revenus dans leur pays pose une problématique majeure pour les pays musulmans et arabes. L'expansion du terrorisme dans les années 1990 et les attaques du 11 septembre 2001 ne font qu'internationaliser le jihad et médiatiser plus la notion de radicalisation. Depuis 2011, plusieurs pays occidentaux dont la France et la Belgique sont touchés par des vagues d'attentats posant ainsi la question de l'islam au centre des débats politiques. La menace du terrorisme envahit constamment le quotidien des Européens. De même, la radicalisation se fait de plus en plus présente et polarisante. C'est dans ce cadre que cette thèse, à l'instar de toutes recherches faites sur la question, vise à questionner le terrain, à regarder ce phénomène de l'intérieur en questionnant les jeunes concernés par ce phénomène. Cette recherche part de l'idée selon laquelle il est crucial de garder une vue d'ensemble sur ce phénomène et de ne pas se limiter à une vision disciplinaire restreinte. Dès lors, une place importante est consacrée aux différentes approches (sociologique, politique, anthropologique, psychologique, psychanalytique, philosophique, linguistique, etc.). Nous espérons que ce travail apporte une contribution majeure par la structuration des connaissances et les pistes de réflexion qu'il aborde.

2 Un étonnement qui a ses raisons

Comme nous l'avons souligné, cette thèse porte sur la conversion à l'islam radical de certains jeunes français. Nous avons orienté notre travail vers la dimension processuelle, ce qui explique notre choix de l'approche interactionniste visant à comprendre le processus ou les processus de radicalisation. Ce travail tente d'explorer les séquences, les séquences qui constituent le processus de radicalisation à travers la réalisation d'une enquête de terrain fondée sur l'entretien semi-directif de type biographique. Elle vise à observer les personnes sur le terrain, leurs attitudes et représentations de la réalité en essayant de répondre à la question principale à savoir : comment les jeunes se radicalisent ou se tournent vers une version radicale de l'islam ?

Sur le plan théorique, nous adoptons la perspective interactionniste, celle qui prône une analyse des processus en tentant de répondre à la question du « comment », sans oublier le « pourquoi ». En ce sens, nous nous appuyons sur plusieurs concepts dont l'empathie pour expliquer le processus mais aussi les transformations qui touchent les cadres cognitifs individuels. Dans le même sens, nous présentons un bilan des recherches réalisées sur la question en relevant leurs limites tout en soulevant l'importance de la notion d'empathie comme mécanisme sous-jacent à l'interaction humaine et au développement de la personne. Nous pensons, à ce titre, que l'empathie est une habileté fondamentale dans les relations humaines et tout effacement (De Vincenzo, 2017) ou alternation (Berger, 2006), (désempathie) (Zanna, 2019) de celle-ci entraîne une déshumanisation du rapport à autrui (Levi, 1989), une reconsidération négative de la réalité. À ce titre, la dimension phénoménologique nous offre une perspective intéressante dans la compréhension de la conscience individuelle et ses rapports à la réalité. Celle-ci aide à saisir la dimension corporelle et spirituelle de la conversion radicale pour arriver à appréhender ce qu'appelle Bourdieu (1979) dans *La distinction* « le goût et le dégoût ». Nous accordons une place importante aux travaux du sociologue Alfred Schutz en particulier ceux entrepris dans le cadre pragmatique. Il s'agit des recherches sur les réalités multiples et les sous-univers qui sont des expressions clés dans la saisie des mutations de la psyché individuelle dans la reconsidération du réel. Pour aller à l'essentiel, le choix de sujet est motivé principalement par la volonté d'opter pour une vision plurielle qui dépasse les approches actuelles de ce phénomène le réduisant soit à un psychologisme ou à un sociologisme. Il est également motivé et inspiré par des lectures, des observations et des rencontres.

- *Les sources d'inspiration* : nous avons été fortement inspirés par les travaux philosophiques et psychologiques sur la question des réalités multiples dans les travaux d'Alfred Schutz (1987), George Kelly (1955) et William James (1983). De même, le fonctionnalisme et l'interactionnisme de l'école de Chicago, surtout les travaux de Robert Merton (1957), Howard Saul Becker (1985) et Erving Goffman (1975) en ce qui concerne les notions de « socialisation, déviance et norme » ;
- *Les expériences vécues et l'observation de l'entourage* : constituent pour nous un vrai motif dans la mesure où nous avons constaté certains changements radicaux s'opérant sous nos yeux à l'intérieur de nos proches qui passaient d'une attitude à une autre en un temps parfois très court. Nous avons observé l'évolution de ce problème de l'intérieur puisque cela s'est parfois passé sous nos yeux dans un cercle familial élargi. En tant qu'algérien, musulman pratiquant, nous pouvons souligner notre expérience personnelle de l'arrivée au pouvoir des islamistes dans les années 1990. Cet événement a été suivi par une décennie noire en Algérie pendant laquelle le radicalisme et le terrorisme ont gagné le terrain et ont secoué toute la société. Le climat de la peur et du risque permanent d'attentat nous a marqué à jamais en tant que collégien habitant loin de son collège avec le risque d'attaques terroristes sur le chemin de l'établissement scolaire. S'ajoute à cela le changement social qui a affecté tout notre environnement proche et lointain opérant ainsi certaines attitudes totalement nouvelles dans le

cercle des cousins qui se sont convertis à une idéologie radicale totalement nouvelle allant du salafisme au radicalisme. Cette conversion se traduisait essentiellement dans les différentes occasions et rencontres où le prosélytisme constituait le caractère dominant. En tant qu'adolescent, ces situations étaient inédites et incompréhensibles et portaient un certain mystère à résoudre surtout qu'elles s'appuyaient souvent sur un discours religieux flou ;

- *L'échange d'idées* : concerne les discussions entretenues avec la professeure Marie-Louise Martinez sur la notion du bouc-émissaire et la médiation interne et externe ; les discussions avec le professeur Omar Zanna sur les notions de « corps, ductilité nomique, désempathie, anesthésie momentanée de l'empathie » (Zanna, 2010) et enfin, avec le chercheur Fethi Benslama sur la notion de surmusulman, la guerre des subjectivités (Benslama, 2016, Benslama, 2014) et le rapprochement entre le fanatisme religieux et certaines formes de psychose ;
- *Les recherches antérieures* : comme nous l'avons souligné, ce travail s'inscrit dans la continuité de nos travaux sur les violences urbaines, l'isolement et le repli identitaires, la rupture avec la norme sociale (mémoire Master 2 sciences de l'éducation). Cette recherche est fortement ancrée de nos études géopolitiques sur le conflit au Moyen-Orient, l'islamisme et son développement dans le cadre de la question palestinienne depuis les guerres de 1967/1973 mais aussi l'intifada (soulèvement) en 1987 (mémoire Master 2 en sciences historiques) ; les revendications identitaires et linguistiques dans les pays arabes (mémoire master 2 sciences du langage) ; l'approche phénoménologique et méthodologique du social avec un accent sur la subjectivation et l'intersubjectivité dans le monde social *Lebenswelt* (mémoire master 2 et de thèse de philosophie).

En ce qui concerne les objectifs de cette recherche, nous souhaitons montrer la complexité du phénomène de la conversion religieuse radicale et ses conséquences. Ainsi, il apparaît nécessaire d'étudier phénoménologiquement ce phénomène à ses éléments constitutifs pour mieux l'appréhender sans que cela le réduise à des spéculations philosophiques. Nous tentons à travers cette recherche de saisir les causes et les conséquences qui conduisent ces jeunes à la conversion radicale et les manifestations de celle-ci dans les comportements, les attitudes, bien que celle-ci ne conduise pas systématiquement au passage à l'acte terroriste. Nous tentons aussi d'observer les contours de la notion de « radicalisme islamiste » en la distinguant des notions connexes[2] comme « l'islamisme, l'intégrisme islamique ou musulman, le fondamentalisme islamique ou musulman, le radicalisme islamique, le terrorisme islamique, jihadisme, etc. ». À l'instar de Fethi Benslama (2015), nous pensons que la notion de « radicalisme » s'est imposée dans le discours politique et médiatique depuis les attentats du 11 septembre aux États-Unis et a réussi à absorber toutes les autres notions. Par ailleurs, nous pouvons noter le fait que la plupart des recherches (Kepel § Jardin, 2015, Sageman, 2004, Khosrokhavar, 2014) s'accordent pour employer le terme islamiste dans le sens d'une idéologie porteuse d'une alternative politique fondée sur l'islam bien qu'ils ne soient pas d'accord sur l'attitude de cette idéologie au regard des valeurs démocratiques. Nous devons reconnaître que les travaux réalisés jusqu'ici sur ce phénomène, - notamment ceux de Fethi Benslama, Etienne Bruno, Gérald Bronner, Olivier Roy, Gilles Kepel, et Farhad Khosrokhavar, - constituent pour nous une bonne assise d'une recherche qui dépasse la simple description socio-psychologique pour envisager le phénomène à partir d'une analyse phénoménologique de l'expérience vécue (*Erlebnis*) (Schutz, 1967, Husserl, 1962) et le rapport à l'autre, à son corps et à la réalité en général. En cela, les réflexions d'Omar Zanna sur les notions de « empathie, corps, anesthésie momentanée de l'empathie et ductilité nomique » (Zanna, 2010) conjuguées aux travaux de David Matza (2009) et Michel Wieviorka (2004) sur le sujet flottant constituent un repère

[2] À ce titre, nous pouvons remarquer que les journalistes et les hommes politiques en France utilisent spontanément et imprudemment ces concepts sans pour autant saisir les significations et l'histoire de chacun de ceux-ci.

théorique intéressant car elles aident à questionner le sujet dans toutes ses dimensions (sociale et psychologique).

Reprenant à notre compte le concept de « ductilité nomique » (Zanna, 2008, Zanna, 2003), le radicalisme peut être conçu comme un étirement de la norme que les jeunes triturent inlassablement pour la mettre à l'épreuve. Cette conception se rapproche de celle du « sujet flottant » de Michel Wieviorka (2004) mais aussi celle de « Drift » de David Matza (2009) que nous pouvons définir comme un flottement par rapport à la norme instituée, un relâchement épisodique de la contrainte morale. À partir de cette conception, il serait envisageable de considérer la dimension éducative comme révélatrice d'un certain besoin de reconnaissance sociale qui se traduit d'abord dans les institutions scolaires et ensuite dans la vie socioprofessionnelle. À ce sujet, il est possible de saisir la conversion religieuse radicale comme une forme d'interaction entre une personnalité potentiellement totalitaire et une idéologie disponible sur le marché. Autrement-dit, il appert nécessaire de vérifier si le problème réside dans l'idéologie elle-même ou l'utilisation de celle-ci par le sujet, son appropriation subjective (Adorno, 2007). Le rapport qu'entretient la subjectivité avec la réalité objective est primordial dans toute analyse de la conversion religieuse radicale. En cela, la question identitaire est bien présente dans nos analyses à travers les concepts de Fathi Benslama (2014) de « décollement identitaire » et de « mythe identitaire ». En somme, le choix de ce sujet est motivé, d'une part, par un souhait personnel né au moment de notre recherche de Master 2 sur les violences urbaines et, d'autre part, par la volonté d'apporter notre pierre à l'édifice de la connaissance dans ce domaine pour répondre à cette urgente nécessité de comprendre (Lahire, 2001).

Pour récapituler, nous constatons que l'autorité des interdits est de plus en plus désagrégée et que les instances de socialisation sont toujours mises à l'épreuve d'où la nécessité de reconquérir un territoire perdu en permanence. Ainsi, les jeunes convertis à l'islam radical, dont nous parlons dans ce travail, représentent d'une manière ou d'une autre cette puissance de l'ego qui, à la fois narcissique et communautaire, démontre les limites du conformisme social et pointe de doigt l'échec d'une société démocratique dans sa globalité. En étant indifférenciés aux autres, en manque d'empathie pour les humains qui les entourent, ceux-ci multiplient les modalités de neutralisations de la culpabilité en nourrissant un sentiment de désempathie de plus en plus présent. Cette logique s'appuie sur un système de justification de plus en plus sophistiqué leur autorisant à mener leur carrière radicale dans une vision déviante mais cohérente. Il semble que, pour ces jeunes, le lien à l'autre est déconstruit sinon altéré d'où la difficulté de considérer autrui comme une version possible de soi-même. Le sentiment de supériorité de la toute-puissance leur redonne espoir comme étant élus par une force supérieure pour accomplir une mission divine dans une monde profane. Autrement-dit, l'empathie chez ces jeunes ne semble pas être suffisamment construite. Comme dans le cas de la délinquance, elle est altérée par un mode de socialisation religieuse radicale presque sectaire qui instrumente le religieux au nom d'une cause divine. Le rapport à l'autre est instrumental. Celui-ci ne devient plus une finalité mais un moyen articulé entre la divinité et le jeune radicalisé dont la réalité est absorbée par le religieux et une altération d'empathie ou ce qu'appelle Omar Zanna (2010) « une anesthésie momentanée d'empathie » (Zanna, 2010, p.30 § p.63). Dans un tel rapport, l'autre n'est plus une version possible de soi-même, mais un obstacle qu'il faut écarter ou anéantir. Le regard de l'autre n'est plus une contrainte sociale mais un moyen de s'identifier davantage à son groupe de référence. Le jeune n'est donc nullement affecté par le jugement d'autrui, rien ne régule plus ses comportements. C'est dans cet esprit, qu'à l'instar de Zanna, nous postulons dans ce travail de recherche la nécessité de faire le chemin qui va de l'expérience partagée de la douleur à la révélation et la reconnaissance de l'Autre comme un semblable, c'est-à-dire un Alter ego (Zanna, 2013). Cela permet aux jeunes convertis à l'islam radical de retisser le lien avec le monde en entrant de nouveau en empathie à travers l'interculturalité avec ceux qui ne partagent pas forcément les mêmes valeurs. Cela dit, si entrer dans la radicalité peut être

saisie comme « une ductilité nomique » ou « un étirement de la norme » (Zanna, 2010, p. 2), c'est à partir d'une réflexion sur la place de la contrainte comme source de douleur dans le processus d'empathisation qu'il faut redéployer la définition du sujet moderne. L'absence de limites poussent les jeunes à déverser dans un sentiment de toute-puissance. Par la suite, l'angoisse subjective les rend incapables de représenter le monde, de se mettre à la place des autres, de faire preuve d'empathie à leur égard. Il est urgent donc d'établir une autorité qui aide à restaurer l'empathie chez ces jeunes en faisant l'expérience de la douleur partagée. Cela passe nécessairement par une empathie ouverte ou une interculturalité, par la communication surtout avec ceux qui ont souffert des méfaits de terrorisme et de radicalisme.

3 La fécondité d'une approche plurielle

Comme nous l'avons souligné au début de cette introduction, nous pensons qu'il est impossible d'aborder de manière complète le phénomène de radicalisation dans une seule approche disciplinaire. À partir de ce postulat, nous prenons le risque d'apporter un éclairage sur ce phénomène dans le cadre d'une approche plurielle qui n'exclut aucune dimension de la question proposant une étude à la fois exhaustive et originale. En vue d'atteindre cet objectif fixé dès le début, nous mobilisons un ensemble de disciplines venant enrichir et multiplier les regards que nous pouvons avoir sur ce phénomène. Ainsi, nous faisons appel et par ordre de priorité aux perspectives suivantes :

- *Une approche sociologique* : constitue le noyau dur de notre étude autour duquel l'ensemble des autres perspectives tournent. Il s'agit pour nous de considérer un ensemble de théories sociologiques (sociologie de la déviance) avec un accent mis sur les paradigmes (interactionniste, constructiviste) tout en utilisant des notions se trouvant à l'interaction de la sociologie et la philosophie telles que (anomie, aliénation, rationalité, modernité). Nous nous référons surtout aux travaux de Howard Saul Becker sur l'étiquetage et la carrière déviante, mais aussi ceux d'Erving Goffman sur la déviance ou la trajectoire morale et de Michel Wieviorka et Alain Touraine sur la modernité et la subjectivation ;
- *Une approche psychologique ou psychanalytique* : en analysant l'expression de sous-univers chez William James, les construits personnels et sociaux chez George Kelly mais aussi les travaux de Sigmund Freud sur la psychose ou ceux de Fethi Benslama sur la subjectivité dans l'islam et la notion de surmusulman. Nous nous faisons aussi appel aux travaux entrepris dans le cadre de la psychologie sociale en particulier ceux qui concernent la théorie des groupes minimaux, la psychologie des foules, le conformisme et l'obéissance à l'autorité ;
- *Une approche philosophique* : constitue un pilier de notre thèse car elle s'appuie sur la sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz en la croisant avec la théorie des sous-univers de William James. La théorie des réalités multiples ou de la tension de la conscience dans le cadre de la réalité fondamentale est au centre de ce travail. Ajoutons à cela, l'expression de schèmes s'interprétation, de compréhension ou provinces limitées de sens qui permettent de saisir la structure cognitive des jeunes radicalisés. Nous nous appuyons également sur des théories philosophiques permettant de comprendre la personnalité totalitaire et son interaction avec l'idéologie (Arendt, 1972, Adorno, 2007), le rapport à l'autre comme celle de l'empathie et de l'intersubjectivité ;
- *Une approche anthropologique* : en nous appuyant sur la théorie mimétique de René Girard notamment en ce qui concerne la distinction entre les deux formes de médiation : interne et externe. À ce titre, la dimension mésosociologique est importante car elle permet de saisir les rapports internes dans les groupes radicalisés pour souligner les rapports de force et de concurrence qui existent en leur sein.
- *Une approche ethno-méthodologique* : mettant en avant les travaux de Harold Garfinkel (2007) sur la nécessité d'approcher différemment le phénomène ethnique avec un accent sur

l'interculturalité. Nous pensons que l'explicitation de cette démarche est propice dans le cadre de la méthodologie adoptée pour cette thèse ;

- *Une approche géopolitique* : reliée à l'approche historique, celle-ci présente un panorama des différents événements géopolitiques qui ont contribué à l'émergence et au développement de l'islamisme et du radicalisme dans le monde musulman mais aussi dans le monde occidental. Les travaux de Gilles Kepel, Olivier Roy et François Burgat sont largement discutés dans le cadre de cette approche ;
- *Une approche historique* : visant à analyser les transformations du phénomène radical au fil de l'histoire depuis l'émergence de l'islam jusqu'à ce jour en mettant l'accent sur les moments les plus importants. Il s'agit, pour nous, de relever les moments cruciaux de l'histoire jusqu'à l'émergence de l'islamisme comme réaction à l'occidentalisme. Les théoriciens comme les courants seront présentés chronologiquement dans le cadre des événements géopolitiques marquants de l'histoire arabo-musulmane ;
- *Une approche linguistique* : mettant l'accent sur la dimension rhétorique et symbolique du discours religieux et son autorité sur les adeptes. Il s'agit d'une analyse minutieuse de ce discours qui fait autorité auprès des jeunes radicalisés à travers la mobilisation de certains symboles mythiques ou historiques facilitant l'identification à ces modèles ou idoles. Une analyse herméneutique vient pour renforcer cette perspective en analysant le rapport qu'entretient le texte sacré avec la subjectivité qui l'approprie et l'interprète en fonction de ses expériences subjectives ;
- *Une approche éducative* : reposant sur les travaux réalisés sur le formalisme, l'éducation et la socialisation. Nous faisons appel à la notion de construction identitaire et de pédagogie mais aussi au rôle de l'école comme institution éducative ;

Bref, nous pensons que la mise en interaction de ces différentes approches permet de dépasser une vision disciplinaire réduite en proposant un élargissement d'angle et une analyse plus rapprochée et précise de ce phénomène. C'est dans ce cadre que l'analyse du processus de radicalisation permet facilement de mettre en tension ces différentes approches sans pour autant nuire au bon raisonnement sociologique. Nous pensons que seule une approche processuelle de la conversion religieuse radicale combinée à une approche interdisciplinaire aide à pallier les difficultés et les lacunes que connaissent les autres approches purement disciplinaires.

4 La conversion religieuse radicale : la genèse d'une question

La genèse de la question de la conversion religieuse radicale peut être décrite en remontant dans le temps à nos études secondaires, plus précisément entre 1992-1995 en Algérie. Pour ceux qui connaissent l'histoire de l'Algérie, cette période a été fortement marquée par l'explosion du terrorisme et des attentats dans les différentes villes algériennes. Traumatisé par ces événements et étant vécu dans la peur continue et le risque d'attentat surtout sur la route du collège, le sentiment d'insécurité nous a marqué à jamais. Ce climat sociopolitique marquant de la psychologie de terreur de chaque algérien a été accompagné par une vague d'islamisation sociale, par le bas, touchant les familles urbaines et rurales. L'idéologie islamiste commençait à se répandre dans les villages et les villes à travers les séminaires et les cassettes vidéo présentant les discours des grandes figures du mouvement islamiste telle qu'Abbassi Madani et Ali Belhadj[3]. Dans un tel contexte, les mosquées sont devenues des lieux de prêches politiques

[3] Abassi Madani et Ali Belhadj, anciens président et vice-président du Front islamique du salut (FIS). Le personnage de Madani, un homme politique et manœuvrier tandis que Belhadj impulsif, réfractaire à toute expression de l'autorité publique qu'il considère comme « illégitime » et refuse tout compromis avec le système en place depuis les années 1990. Appelée Al Haramein, il s'agit d'une ONG islamiste et humanitaire dont le siège est à Riyad avec des sections présentes dans plus de 50 pays.

et idéologiques plutôt que religieuses. S'ajoute à cela, une vente progressive des livres radicalisant venant de l'Arabie Saoudite et de quelques pays du Golfe[4]. Cette « islamisation par le bas » (Roy, 2002) a conduit ensuite à l'émergence de certaines habitudes vestimentaires étrangères à l'Algérie et de certains chants militaires nous rappelant un peu des moudjahidines algériens en Afghanistan dans les années 1980. Petit à petit, l'islamisation se diffusait dans notre environnement immédiat en commençant par les cousins et les cousines qui changeaient de comportements et d'habitudes vestimentaires mais aussi de discours. Ces transformations se traduisaient par un prosélytisme ascendant à l'intérieur de la famille mais quand cela ne fonctionnait pas, c'est par un refus de se mélanger à nous ou à se mettre en contact. L'une des situations qui nous a le plus marqué est le refus de la cousine de nous serrer la main après son mariage avec un jeune islamisé qui pratiquait à son tour un prosélytisme dans son environnement. Ce comportement venant d'une personne que nous avons fréquentée et connue comme une sœur, du fait d'avoir passé une enfance ensemble, a présenté un choc biographique. Cela a bouleversé notre existence et nous a poussé à s'interroger sur la légitimité de telles attitudes et les changements qui s'opéraient à l'intérieur des schèmes interprétatifs et cognitifs pour que la réalité soit totalement inversée ou modifiée. En questionnant les processus qui conduisaient à ces formes de mutations, nous avons décidé de se projeter dans l'écriture d'un ouvrage sur la question une fois adulte. Le temps passait et le sujet commençait à se perdre dans les préoccupations de la vie quotidienne. Cependant, après avoir obtenu le Bac, nous avons décidé de mener des études en littératures et langue anglaises entre 1998-1999, mais la difficulté d'assister aux cours pour des raisons financières et le programme chargé, nous a conduit ensuite à abandonner ce diplôme pour travailler. Quelques mois plus tard, un attentat terroriste venait pour bouleverser la société algérienne, il s'agissait des massacres perpétués par un groupe dans le village d'Oued Laâtache, près de la ville d'El Bayadh le 1er janvier 1999 faisant plus de 22 victimes principalement des femmes et des enfants. Bien que cette année fût meurtrière[5] mais pas plus que les autres[6], cette ville représentait beaucoup pour nous, c'est la ville où habitait un membre de notre famille (ma sœur). À partir de ce moment, le projet de recherche a refait surface et nous décidions de nous inscrire en sociologie à l'Université de Tlemcen en 1999 avec comme objectif de travailler sur la question du radicalisme religieux sous sa forme extrême (terrorisme). Cependant, en absence d'un professeur spécialiste de la question, nous avons été

[4] Nous faisons allusion ici à plusieurs organismes et associations dont l'Association des Lieux Saints de Solidarité considérée par les États-Unis après les attaques de 2001 comme une Association politico-religieuse.

[5] Une année meurtrière avec plus de quarante attentats dont les plus importants sont : une explosion d'une bombe à Tiaret le 15 janvier 1999 faisant deux morts et 18 blessés ; sept personnes tuées le 26 janvier 1999 à un barrage dressé par un groupe armé sur la route de Lakhdaria à Bouira ; plus de vingt bergers égorgés dans la commune de Sidi Abderrahmane près de Ténès le 31 janvier 1999 ; neuf citoyens dont des femmes et des enfants sont massacrés au douar Zitouni, dans la commune de Birbouche (Aïn Defla) par des hommes armés le 25 février 1999 ; six bergers tués au lieudit Arab, dans la commune de Mossadegh (Chlef) par des hommes armés le 6 mars 1999 ; neuf personnes dont des enfants et des femmes sont tuées à Haouch Bou Amrous (Boufarik) par un groupe armé le 23 mars 1999 ; neuf personnes dont six enfants sont massacrés au douar Ghasmi, dans la commune de Nadora (Tiaret) le 30 avril 1999 ; dix citoyens dont des enfants sont massacrés au douar Moulab, près de Tablat par un groupe armé le 21 mai 1999 ; seize personnes massacrées à Sekkouma (Aïn Defla) par un groupe armé le 13 août 1999 ; dix-neuf personnes dont huit enfants et six femmes sont massacrés au douar Ouled Djillali Benyahia (Chlef) par un groupe armé l e15 novembre 1999 ; onze citoyens massacrés et quatre autres enlevés à Taghit (Béchar) par un groupe armé le 12 décembre 1999 ; douze citoyens sont massacrés à leur sortie de la mosquée après les prières des Taraouih, sur les hauteurs de Bou Ismail (Tipaza) par des hommes armés le 16 décembre 1999 ; trente personnes tuées et dix autres blessées à un barrage dressé par des hommes armés en tenue militaire à Aïn Defla le 24 décembre 1999.

[6] Les années 1993 et 1995 ont été marquées par les explosions et les massacres collectifs. On compte des milliers des personnes égorgées, mutilées ou brûlées notamment dans l'ouest et le centre du pays. Parmi ces événements, nous mentionnons par exemple neuf femmes égorgées par un groupe armé près de Mila le 20 Août 1995 ; douze personnes assassinées à un barrage routier près de Clef le 21 août 1995 et l'explosion d'une bombe à Bab El Oued faisant plus de dix morts, etc.

contraints de choisir un autre sujet en rapport avec la violence mais dans le cadre familial. Nous avons, malgré tout, toujours eu dans l'esprit la possibilité de traiter ce sujet ultérieurement dans le cadre d'une thèse de doctorat en sociologie, sciences de l'éducation, sciences politiques ou même en histoire. Après la validation d'un Master en juin 2003, nous avons essayé à plusieurs reprises – surtout entre 2003-2004 - de nous inscrire en thèse de doctorat sans réussir à concrétiser ce projet étant les conditions difficiles de sélection. Nous avons décidé de continuer nos études à l'étranger et plus précisément en France. Nous avons, par la suite, réussi à nous inscrire en sociologie à l'université de Rouen pour préparer un Master 1 en sociologie et avons tenté de convaincre les différents professeurs et maîtres de conférences de travailler sur le sujet sans vraiment que cela soit favorablement accueilli. Nous avons même contacté l'une des figures emblématiques en sciences politiques le professeur Jacques Rollet, connu pour ses positions favorables au Front National sans avoir un accord de sa part et étions de ce fait contraints d'aborder un autre sujet pour valider le Master 1. Il s'agissait d'un thème en rapport avec l'actualité de l'époque qui est celui des violences urbaines dans les banlieues françaises tout en envisageant un mémoire en Master 2 ou un doctorat sur la question de radicalisme. En dépit du changement opéré sur le plan des recherches académiques, nous n'avons pas réussi à valider ce diplôme. Cela revient surtout aux raisons financières liées au travail étudiant qui nous a privé de la participation à plusieurs contrôles. Nous avons donc accepté de remettre tous nos projets pour l'avenir et avons travaillé de 2005 à 2007. Nous avons entamé une inscription symbolique pour préparer une licence en sciences du langage, un diplôme que nous avons validé deux ans plus tard (2009). Par la suite, nous avons entamé plusieurs formations pour pouvoir trouver facilement un emploi dans le commerce en 2010-2011 et avons trouvé éventuellement un poste de courtier en assurances. Néanmoins, étant intéressé par la recherche académique, nous avons gardé un œil d'observateur sur les différents événements politiques qui ont secoué la France en particulier les attentats de Mohammed Merah à Toulouse en mars 2012. Cet intérêt à la question de radicalisme resurgit avec une volonté de nous inscrire en thèse ou mémoire. Mais cela est rapidement abandonné au profit d'une inscription en thèse de philosophie à l'Université de Picardie Jules Verne en 2012 avec projet de travailler sur le choc des civilisations en prenant en ligne de compte le radicalisme et le terrorisme comme l'une des manifestations de ce choc. Malheureusement, en absence d'un directeur de thèse, nous étions, encore une fois, contraints de choisir un autre sujet de thèse portant sur le sens commun chez Alfred Schutz. L'intérêt pour la philosophie n'était pas motivé par la question de radicalisme seulement mais pour l'attitude qui prône cette discipline qui s'inscrit dans une rupture radicale avec les présuppositions du sens commun sur le plan culturel et religieux. Dans tous les cas, nous n'avons pas renoncé à notre objectif et l'avons seulement reporté. Tout en préparant une thèse, nous avons tenté de contacter plusieurs directeurs dans différentes disciplines avec comme objectif de nous inscrire en Master 2 en vue de réaliser ensuite une thèse sur le radicalisme ou le fanatisme religieux. Nous avons réussi à avoir deux inscriptions : une inscription en Master 2 en sciences de l'éducation à l'Université de Rouen et une autre en sciences du langage à l'Université de Picardie Jules Verne. En sciences de l'éducation, nous avons repris le même sujet de l'année 2004 (les violences urbaines dans les banlieues françaises) sous la direction de deux professeurs Jean-Philippe Bugnard et Virgilio Pereira. En sciences du langage, notre mémoire portait sur la concurrence des langues en Algérie tout avec une mise en avant de la dimension sociopolitique et idéologique. Une année plus tard, nous avons entrepris des études en histoire en nous inscrivant à l'Université de Rouen en 2014 avec un mémoire de recherche sur les relations israélo-américaines et leur impact sur les mouvements islamistes dans la région. Ce mémoire nous a permis de nous rapprocher un pas de plus de notre sujet avec un aspect géopolitique décrivant le contexte d'émergence des mouvements islamistes et radicalistes. Nous avons trouvé un vrai plaisir à chercher dans les documents et sources analysant la question de l'islamisme au Moyen-Orient en particulier

depuis le déclin et la chute de l'Empire ottoman en 1924 et l'émergence du mouvement des Frères musulmans en 1928. Nous avons soutenu notre mémoire en sciences historiques et avons proposé à plusieurs professeurs de cette faculté de travailler sur l'évolution de l'islamisme en Algérie sans pour autant que cela soit pertinent pour eux. Nous avons entrepris ensuite des contacts avec la professeure Marie-Louise Martinez qui accepté de diriger une thèse sur le radicalisme islamiste mais le projet n'a pas été accepté par l'École doctorale étant donné que la directrice avait atteint le nombre maximum des doctorants autorisés et était en dernière année avant d'avoir le statut de professeure émérite. Depuis 2014, nous avons entrepris plusieurs démarches pour trouver un directeur de thèse et avons réalisé plusieurs enquêtes exploratoires sur le terrain et participé à plusieurs séminaires comme celui de Fethi Benslama à Rouen le 13 mars 2017 sur la cruauté et la subjectivité pour mieux comprendre la question dans son cadre français. Nous avons continué nos recherches jusqu'à 2017 où nous avons été orientés par plusieurs professeurs de plusieurs universités de Paris et de Nantes vers le professeur Omar Zanna. Celui-ci a accepté l'idée et nous a encouragé à commencer la procédure d'inscription dès que la thèse en philosophie aurait été soutenue. Après la soutenance de thèse en philosophie à l'Université de Picardie Jules Verne en février 2018, nous avons commencé à aborder le terrain pour réaliser l'enquête exploratoire et organiser la recherche documentaire qui nous a éclairé sur la question. Nous avons ensuite contacté l'École doctorale de l'Université du Mans pour envisager cette inscription en 2019.

Pour résumer les premiers résultats de notre enquête exploratoire, nous pouvons dire que la conversion religieuse radicale est apparue comme problématique caractéristique du territoire étudié. Dans le cas présent, nous nous cantonnons à un écosystème spécifique de jeunes français résidant dans un quartier enclavé d'une ville française moyenne où se cumulent certains handicaps sociaux tel que l'exclusion sociale, la stigmatisation et un taux de délinquance et d'incarcération important (Avenel, 2004). Les jeunes appartenant à cet écosystème éprouvent des difficultés sociales et cumulent des handicaps sociaux et économiques (désocialisation, familles désorganisés, déstructurées, etc.). Il ne s'agit pas ici d'étudier des jeunes avec des problèmes psychopathologiques ou ceux qui se s'autoradicalisés sur les réseaux sociaux. Les récits récoltés au gré de nos rencontres inscrivaient inexorablement la conversion à l'islam dans un changement radical d'identité. Révélateurs des changements identitaires mais aussi d'une socialisation déviante, ces conversions laissaient entrevoir comment la conversion à l'islam se concentrait autour de la conduite comme émancipation et symbole de la modernité occidentale. Il est frappant de constater à quel point l'enquête exploratoire venait pour réaffirmer ce qui est avancé dans le mémoire sur les violences urbaines, la conversion à l'islam semble impliquer une véritable restructuration des relations et des référents identitaires familiaux. C'est à partir de ces données que notre questionnement s'est, peu à peu, orienté vers une nouvelle facette des jeunes convertis à l'islam radical. Encore marginale dans le champ sociologique français (Allievi, 1998, Perigne, 1997, Bastin, 2003), nous avons décidé de consacrer notre travail de recherche à l'étude de la conversion à l'islam radical. Nous avons souhaité proposer des pistes pour étudier ce phénomène trop médiatisé et politisé. Nous avons donc envisagé dans un premier temps la conversion comme un dépassement des difficultés soulevées, comme une transgression des normes sociales. Nous avions dans l'esprit la catégorisation évoquée par Jean-Claude Chamboredon (1971) « les ratés de la socialisation qui ne sont pas selon lui « dissociables des conditions de socialisation et des formes de régulation caractéristiques de chaque classe sociale » (p. 338). Ainsi, nous avons commencé l'exploration de ce nouveau terrain avec à l'esprit, une question assez vaste et indéterminée : Que joue-t-il du point de vue personnel dans la conversion à l'islam ? Qu'implique une conversion à l'islam radical ? nous sommes partis de la rencontre de ces jeunes sans savoir ce qui nous attendait et nous y avons découvert un univers de sens spécifique. Un univers qui se reconnaît dans sa déviance par rapport à la norme sociale et religieuse et

revendique fièrement cette différence. Incontestablement, les convertis se présentent, selon l'expression consacrée par Dominique Hervieu-Léger (1999), comme « la figure exemplaire de croyant » ou la conversion impliquait « une réorganisation globale de la vie de l'intéressé selon des normes nouvelles et son incorporation à une communauté » (p. 129). La conversion religieuse radicale apparaît progressivement comme une forme de socialisation concurrente qui met en question à la fois les normes sociales et religieuses. Elle propose une nouvelle vision du monde exempte de toute empathie à l'égard d'autrui en dehors du groupe fermé de jeunes radicalisés. C'est la raison pour laquelle, nous parlons souvent des individus connus de leur entourage comme doux, courtois, sérieux qui se transforment en quelques mois voire quelques semaines en vrais fanatiques. Ce processus est désigné par le terme « radicalisation » par plusieurs chercheurs tels que Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, Gille Kepel et Fethi Besnlama. Le mot conversion nous paraît mieux convenir dans la mesure où il ne s'agit pas de « l'exagération d'une tendance, mais d'une transformation profonde de la subjectivité et du rapport au monde » (Haddad, 2015, p. 108) qui induit une reconsidération de la réalité un peu comme une « métanoia » (Bourdieu, 1984) ou une « alternation » (Berger § Luckmann, 1986). La conversion est un « devenir autre » (Berger § Luckmann, 1986), une transformation qui se caractérise par une reconstruction de l'appareil d'interprétation de la réalité. Dans le premier temps de la conversion, le sujet opère un refoulement énergique de ses pulsions sensuelles en vue d'une pureté stricte, ce qui fournit une énergie de la cruauté (Benslama, 2015). Il se plonge dans un état dépressif, accablé de culpabilité pour son passé, il se replie sur soi-même et rompre avec son environnement. La notion d'alternation utilisée par Berger et Luckmann (1986) implique la particularité de cette socialisation de conversion qui se situe à l'extrême des différentes formes de socialisations (renforcement, transformation) (Darmon, 2010, p. 115). Celle-ci renvoie selon eux à une transformation radicale et totale. Cette conception rejoint celle que propose Emile Durkheim dans *L'évolution pédagogique en France* postulant que :

> La vraie conversion, c'est un mouvement profond par lequel l'âme tout entière, se tournant dans une direction nouvelle, change de position, d'assiette et modifie par suite son point de vue sur le monde. [...] il s'agit si peu d'acquérir un certain nombre de vérités [extérieures] que ce mouvement peut s'accomplir instantanément. L'âme change son orientation brusquement et d'un coup. Pour employer la terminologie consacrée, elle est touchée par la grâce. Alors elle se trouve en face de perspectives toutes nouvelles, des réalités insoupçonnées, des mondes ignorés. (...). (Durkheim, 1990, p. 38-39).

De même, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron (1970) utilisent le terme de *metanoïa* pour mettre en avant le caractère radical de ces transformations pour parler d'une renaissance et d'une mutation globale qui touche le corps et l'esprit. Dans le cadre de la théorie de l'*habitus*, ce sont des techniques de déculturation et de re-culturation qui sont à l'œuvre produisant un *habitus* nouveau « produire un habitus aussi semblable que possible à celui que produit la prime éducation, tout en ayant à compter avec un habitus préexistant » (Bourdieu, 1970, p. 59-60) ou le remplacement des dispositions irréversibles par d'autres dispositions de même nature. C'est ainsi que la notion d'alternation véhicule le mieux cette transformation qui décrit le passage d'une vision à son opposée par le biais d'un processus de socialisation qui transforme l'individu de manière totale ou quai-totale. Il s'agit, dès lors, d'une désocialisation et d'une resocialisation primaire par son caractère radical et se fondant sur la désintégration des socialisations précédentes. En ce sens, Muriel Darmon affirme que ce phénomène a « le caractère radical de la transformation issue des alternations » et qu'il « nécessite en outre un

travail biographique important » (Darmon, 2010, p. 118). Pour le dire dans des termes constructivistes, dans la conversion, c'est l'état actuel de l'individu converti qui devient le filtre exclusif qui lui permet de réinterpréter la réalité mais surtout son histoire personnelle (Berger, Luckmann, 1986).

5 Structure de la thèse

Comme nous l'avons évoqué au début de cette introduction, cette thèse propose une analyse des processus de radicalisation sur la base d'entretiens auprès des jeunes convertis à l'islam radical avec un objectif premier à savoir : faire le point empiriquement sur ce phénomène. Il s'agit de repérer les principaux cadres de socialisation, les diverses influences cognitives, les ruptures biographiques productrices de remises en question, la présence de personnes ressources à l'origine de la radicalisation, etc. L'idée force de ce travail réside dans le fait qu'il propose une analyse plurielle essentiellement qualitative reposant sur des entretiens semi-directifs et des observations participantes. Nous identifions la radicalisation comme l'adoption progressive d'une pensée rigide et non négociable, dont la logique structure la vision du monde des acteurs. Nous défendons l'idée selon laquelle seule une analyse processuelle permet d'en comprendre la logique qui répond à une mise en scène chronologique s'enracine dans les trajectoires biographiques des individus étudiés. Seule cette approche processuelle est à même, selon nous, de mettre en résonance les causes structurelles et les choix individuels qui construisent une carrière radicale, dont nous cherchons à identifier les phases ou les séquences. Plusieurs éléments théoriques sont pris en compte dont : le déterminisme sociologique, les carrières biographiques, les variables cognitives, et psychologiques. S'il existe certaines régularités, il faut garder dans l'esprit que chaque jeune met en place sa propre logique de radicalisation empêchant ainsi de parler d'un « portrait type ». Compte tenu de ce constat, nous pensons que seule une méthode qualitative fondée sur l'entretien semi-directif de type biographique aide à mieux cerner le phénomène et aller au-delà de simples corrélation, données ou variables statistiques. Par conséquent, nous porterons ici un regard horizontal sur la radicalisation décelant les analogies et les divergences entre ces processus chez les jeunes rencontrés dans le cadre de notre enquête. Nous faisons l'hypothèse que si la dynamique de radicalisation peut s'avérer semblable, les variables clés ne le sont pas automatiquement, ce qui permet de parler d'une dimension subjective des carrières radicales. Cela dit, les corpus idéologiques ainsi que les revendications identitaires sont saisis dans leurs rapports à la religion. Ils sont caractérisés par une volonté de rompre avec la culture des parents, comme avec un islam de France jugée trop mou, pour finalement s'identifier à une communauté opprimée et vertueuse qui échappe au temps et à l'espace. Cette identification est favorisée mais aussi accélérée par des expériences individuelles vraies ou fantasmées de discrimination vécues quotidiennement qui sont souvent mises en perspectives avec celles des autres jeunes dans le monde. À ce titre, nous pensons qu'une confrontation personnelle avec une scène traumatisante impliquant le sentiment d'obligation morale à l'action est centrale dans la conversion à l'islam radical. C'est ainsi que nous souhaitons, à travers une mise en perspective des « carrières radicales », de désingulariser les analyses sur les moteurs de l'engagement radical, trop souvent saisis à travers un double prisme opérant un rapport entre le Coran et la radicalisation ou faisant des jeunes concernés de simples victimes de pathologies psychiques.

Nous examinons, dans le cadre de ce travail, la formation du sujet et la construction de son identité, autant par la production d'un discours subjectif (récit de conversion), que par le modelage du corps (apprentissage des rites, pratiques religieuses et sociales). Cette lecture pratique de la ritualité quotidienne permet surtout de mettre en évidence la fluidité et l'historicité des appartenances et des subjectivités. Pour les jeunes rencontrés, le récit de conversion joue

un rôle clé dans le processus de constitution du soi musulman. Par la réflexivité, les jeunes produisent une herméneutique du soi, motivée par un objectif d'accomplissement personnel dans l'univers religieux. En cela, le corps comme réalité indissociable de l'esprit est saisi comme une entité façonnée par la conversion à l'islam radical.

Pour aller à l'essentiel, nous pouvons dire que l'organisation de ce travail se présente dans une continuité et une complémentarité entre les différentes différents chapitres ou parties. La thèse se structure donc autour de plusieurs axes qui sont respectivement :

- Pour l'introduction, nous postulons que la persistance de l'insécurité dans les sociétés occidentales démontre la faiblesse de celles-ci à résoudre les crises que rencontrent les sujets. À ce stade, nous posons « de manière particulièrement aiguë le problème des implications non voulues » (Becker, 2004, p. 56). Cela dit, « écrite en dernier, l'introduction présente quelque chose » (Becker, 2004, p. 56), c'est pourquoi elle est modifiée au fur et à mesure de l'évolution du travail. Nous mettons l'accent sur l'orientation du travail qui se vise à expliquer « comment » les jeunes se convertissent à l'islam radical. Autrement-dit, dans la mesure où « tout semble se produire nécessairement en un lieu donné » (Becker, 2002, p. 95). Nous privilégions l'aspect processuel en s'interrogeant sur « le comment et non le pourquoi » d'où l'intérêt de la notion centrale de « processus » mais aussi « les causes » (Becker, 2002) ;
- Dans la première partie de la thèse, nous entreprenons la présentation de la problématique, la déconstruction théorique et méthodologique de la question en analysant le rapport qu'entretien l'islam comme religion et ses tendances avec la modernité et la laïcité. Ce sujet constitue le thème central du premier chapitre qui vise à mettre en avant les interactions qui caractérisent ce rapport tendu avec la modernité. Nous analysons ensuite dans le chapitre suivant les différentes approches théoriques et méthodologiques dans l'analyse du phénomène de la conversion religieuse radicale. Cela nous permet de souligner les imperfections qui caractérisent ces recherches et la nécessité d'une approche pluridisciplinaire. Nous expliquons aussi pourquoi une approche processuelle est primordiale et sa dimension pragmatique mais aussi académique dans l'appréhension de ce phénomène. Nous présentons, à ce titre, les différentes recherches menées dans le cadre d'une approche processuelle en soulevant leurs imperfections. Nous abordons dans le chapitre suivant la notion de radicalisme, l'histoire de ce phénomène en Islam et le rôle des idéologues et théoriciens dans la structuration de ce phénomène. Nous ne manquons pas de souligner l'évolution de cette question dans son cadre géopolitique en abordant la notion d'islamisme ;
- Dans la deuxième partie, nous mettons l'accent sur notre construction théorique et méthodologique en explicitant les différentes approches, perspectives et paradigmes choisis. Nous présentons en premier lieu le cadre théorique adopté pour notre recherche en soulevant la difficulté d'une telle aventure. Nous expliquons les raisons de ce choix en annonçant les axes de notre thèse. Nous présentons le cadre méthodologique ainsi que les techniques mobilisées pour réaliser notre enquête tout en soulevant les différentes phases d'accès au terrain et d'identification des enquêtés au péril de l'étiquetage. Nous nous efforçons, par la suite, dans le sixième chapitre à expliquer la particularité d'une recherche autour de la conversion religieuse. C'est l'occasion pour nous de mettre en avant la nécessité d'une étude approfondie qui considère le social et le subjectif comme deux éléments d'une même interaction. Nous identifions les difficultés rencontrées et les stratégies choisies pour les transformer en avantages et atouts pour notre enquête ;
- Dans la troisième partie, il s'agit pour nous de constater et interpréter les résultats de notre enquête. Nous présentons en premier lieu les ressorts objectifs de la conversion religieuse radicale en inscrivant le phénomène dans un cadre sociopolitique déterminé. En cela, ce phénomène est vu comme un fait social total qui se décompose en facteurs sociaux complexes qu'il faut reconstituer pour mieux le comprendre. Nous analysons dans le chapitre suivant les ressorts subjectifs de la conversion religieuse radicale en soulevant la question de la

subjectivation de la foi et du social sans oublier de souligner l'appropriation et la perception qu'en font les jeunes en question. Enfin, nous discutons dans le dernier chapitre les résultats de notre enquête et expliquons les différentes séquences ou phases qui composent le processus de radicalisation. Nous nous appuyons dans chacun de ces chapitres sur les différents énoncés choisies du corpus dans une analyse thématique globale et transversale ;

- Dans la conclusion, nous énumérons l'ensemble des résultats obtenus en les confrontant avec les résultats obtenus en vue de proposer un éventuel élargissement de ce sujet dans un travail postdoctoral. Ainsi, nous discutons les différentes séquences constitutives du processus de conversion religieuse radicale ;
- Une annexe : présente les différents entretiens, leur déroulement chronologique, une présentation historique des différentes organisations politiques islamiques depuis le temps du Prophète.

PARTIE I : RUPTURE ET DÉCONSTRUCTION

Nous savons que la sociologie est une science qui ne s'improvise pas et qu'elle s'appuie empiriquement sur l'élaboration d'une démarche spécifique, qui est le résultat de règles à suivre au long d'une recherche répondant aux exigences de l'objectivation. Dans *Le métier du sociologue*, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron (1983) posent avec Gaston Bachelard que le fait scientifique est conquis, construit et constaté. Dans le respect de cette démarche scientifique fondée sur la rupture épistémologique (Bachelard, 1993) ou axiologique, nous divisions cette thèse en trois parties complémentaires allant de la rupture et la déconstruction à la constatation en passant par une reconstruction théorique et méthodologique (Quivy, Van Campendoudt, 1995).

Nous entreprenons dans le premier chapitre une déconstruction théorique et méthodologique de la question en présentant successivement dans un ordre chronologique le rapport qu'entretien l'islam comme religion avec toutes ses tendances avec la modernité et la laïcité. Nous analysons dans le chapitre suivant les différentes approches théoriques et méthodologiques dans l'analyse du phénomène de la conversion religieuse à l'islam radical en vue de souligner les imperfections qui caractérisent ces recherches et la nécessité d'une approche interdisciplinaire. Nous expliquons par la même occasion pourquoi une approche processuelle est pertinente voire primordiale pour une telle question. Nous abordons dans le troisième chapitre la notion de radicalisme, son histoire et son évolution dans la civilisation musulmane. Nous profitons de cette occasion pour décrire le rôle joué par les idéologues et théoriciens en la matière dans la structuration de ce phénomène. Nous ne manquons pas de souligner l'évolution de cette problématique dans son cadre géopolitique en abordant la notion d'islamisme. La particularité d'un tel cheminement réside dans le fait qu'il nous offre la possibilité d'envisager une construction théorique et méthodologique avec une mise en avant du cadre théorique et l'approche méthodologique choisis. Dès lors, il est possible, pour nous, d'envisager une entrée sur le terrain et un recueil réussi de données. Mais avant d'entamer cette phase, songeons-nous à la déconstruction théorique et méthodologique en déconstruisant certains mythes liés à cette question tout en revenant sur les différentes approches et analyses autour de cette thématique.

CHAPITRE 1 : LA RADICALISATION MISE AU POINT
Délimitation du sujet et construction de la problématique

« Il ne peut y avoir de vérité sans une conversion ou une transformation du sujet […]
L'idée d'une conversion par exemple qui est seule capable de donner accès à la vérité
se retrouve dans toute la philosophie antique.
On ne peut pas avoir accès à la vérité si on ne change son mode d'être » (Foucault, 2001, p. 183)

Nous proposons dans ce chapitre de mettre au point l'ensemble des notions, concepts et axes de recherches afin de construire notre problématique. Nous conjuguons deux notions souvent mises en opposition qui sont : la modernité plus précisément la laïcité et la religion musulmane. Nous visons à travers cette présentation à évoquer la place du religieux dans la société française et les débats que suscite celui-ci. Nous savons d'emblée que c'est la dimension areligieuse du politique mais aussi la séparation de l'individuel et du communautaire qui caractérisent la laïcité dans les sociétés occidentales. Cette même notion de laïcité est mal interprétée dans le cadre islamique ce qui renforce le fossé entre les deux civilisations. Nourris de la tradition musulmane, de nombreux islamistes ne comprennent cette logique. Pire encore, ceux-ci l'interprètent comme un acharnement des Occidentaux à porter un soutien à des penseurs qualifiés d'impies tel que Salman Rushdie qui avait écrit un livre controversé intitulé *Les Verset sataniques*, réduisant le Coran à une simple idéologie. Il s'agit pour les musulmans en France comme ailleurs dans le monde d'une forme d'humiliation et de d'atteinte au symbole religieux. Dans son livre *Les musulmans dans la laïcité*, Tariq Ramadan (1998) assume que les sociétés occidentales offrent un espace de liberté que les musulmans doivent reconnaître mais rappelle aussi l'histoire de la laïcité comme une libération de la tutelle religieuse. Dans le sillage de cette réflexion, nous postulons que la spiritualité musulmane vécue au quotidien n'a d'autre préoccupation que de contrôler le corps et l'esprit pour les préserver des péchés. Cette vision ne doit en aucun cas réduire l'islam à une idéologie totalitaire bien qu'elle apparaisse dans l'hypermodernité (Aubert, 2004) comme une aberration de la conscience. De manière générale, le portrait de l'individu contemporain présente des facettes multiples et contradictoires (Aubert, 2004) : il est centré sur la satisfaction immédiate de ses désirs et intolérant à la frustration. En conséquence, il se construit dans de nouvelles formes de socialisation dans un dépassement de soi et une quête sans fin. L'hypermodernisation de l'individu se construit autour de cinq thèmes qui sont respectivement : le rapport au corps, le rapport au temps, le rapport aux autres, le rapport a soi-même et le rapport a la transcendance. Ce sont ces grands thèmes que nous allons aborder et développer tout au long de ce chapitre.

1 Sujet et constitution de soi au prisme de la modernité

L'un des postulats fondamentaux de ce travail de recherche est la centralité des notions d'empathie et de corps dans l'analyse de la conversion religieuse à l'islam radical. Bien que le recherches sur l'empathie dans son rapport à la radicalisation soient multiples (Khosrokhavar, 2014, Bouzar, 2007, Benslama, 2016, Sageman, 2008, etc..), le rôle que joue le corps dans la conversion est encore peu documenté voire absent dans plusieurs d'entre elles. Sur ce point particulier, le sociologue Sébastien Tank Storper (2003) constate que chez les Juifs par exemple, le corps est un vecteur déterminant comme espace d'expression identitaire dans la pratique religieuse : « marquant le corps, le disciplinant, les règles relatives à la tenue des femmes (jupes longues, perruque pour les femmes mariées, etc.) comme la circoncision pour les hommes contribuent à inscrire le candidat non pas seulement spirituellement, mais aussi physiquement dans un être et un faire juifs » (Tank-Storper, 2003, p. 77). Nous pensons que face à l'accélération des mouvements socioculturels qui composent le quotidien, le sujet est aujourd'hui placé devant un vaste choix de systèmes de sens, d'affiliations sociales et d'autorités symboliques. Dans un tel contexte, son identité religieuse se décline subjectivement

dans une appropriation voire une réappropriation subjective du religieux. C'est ainsi que le politologue Jean-François Bayart (2004) propose de considérer l'individu dans l'historicité de toutes ces expériences vécues, rejoignant en cela la généalogie de la transformation du soi en sujet introduite par Michel Foucault (1976). Il s'agit moins de considérer le sujet que la subjectivation, moins un modèle d'individu moderne qui s'inscrit dans un passé et se projette dans un futur, que des processus de composition des subjectivités. Cela conduit à une nouvelle lecture du sujet, non pas comme un individu parmi d'autres mais comme une conscience libre, qui reconfigure l'expérience subjective et la conscience du soi dans une constitution continue de l'identité. Dès lors, il est nécessaire de l'étudier comme une unité qui compose et recompose le soi et l'identité, entre l'être et le devenir. Conscient de la nécessité de revenir vers soi, Foucault (2001) considère que la notion de conversion constitue le thème central de la transformation de soi. En s'inspirant de la philosophie grecque établie autour de deux modèles : l'*epistrophê* de Platon et la *metanoïa* du christianisme, Foucault distingue les deux expériences comme relevant chacune d'un univers de sens différent. Cela dit, si dans l'*epistrophê*, il s'agit d'un d'éveil spirituel ou un mouvement de retour de l'âme vers sa source, vers l'essence et la vérité de l'Être en constatant sa propre ignorance (Foucault, 2001), dans la *metanoïa*, nous avons affaire à un bouleversement de l'esprit, un renouveau radical et même la mort et la résurrection du sujet avec un renoncement de soi à soi (Foucault, 2001). Il s'agit selon lui d'une transformation brutale et soudaine du mode d'être du sujet (Foucault, 2001). Entre ces deux univers de sens, Foucault relève une troisième voie inspirée de la culture du soi hellénistique et romaine, qui conçoit la conversion comme un processus continu d'auto-subjectivation qui ne s'appuie ni sur une opposition entre deux mondes, ni sur un détachement par rapport à son corps. Nous pensons que c'est dans cette vision qu'il faut concevoir la conversion religieuse à l'islam radical c'est-à-dire comme un processus continu avec des phases et séquences plus ou moins identiques. La conversion religieuse doit donc être saisie comme une expérience vécue qui se réalise dans des pratiques signifiantes assumées dans le corps comme vecteur de l'esprit, des cognitions et des émotions. Par conséquent, le corps doit être au centre de la conversion car c'est à travers la matérialité de celui-ci que se manifestent les pratiques rituelles, les habitudes hygiéniques, les normes sexuelles, les codes alimentaires ou vestimentaires. En tant que réalités incorporées, ces pratiques offrent la possibilité de transcender les rôles et statuts dominants tout en proposant des visions alternatives des identités individuelles et du lien social.

2 La conversion à l'islam radical comme expérience subjective originale

Notons que l'utilisation de l'expression « expérience subjective » pour décrire la conversion à l'islam radical a pour finalité d'inscrire ce phénomène dans un cadre phénoménologique. Dès lors, il est possible d'interpréter l'univers de sens propre à chaque unité phénoménologique ou chaque expérience intime. Cependant, le religieux se déploie dans et par le symbolisme, il est immédiatement et indissociablement relation à l'infinité du symbolisable. Le religieux est ce qui a rapport à l'infinité du symbolisable et procure ainsi au sujet social la vie ou la mort symboliques (Caillé, 2001). Nous pouvons en distinguer « une double face du religieux : la face tournée vers la grande société des invisibles et la face tournée vers la petite société des humains vivants » (Caillé, 2001, p. 322). C'est cette double face du religieux qui caractérise le paysage religieux des pays occidentaux marqué par de nombreuses conversions religieuses. Celles-ci touchent des trajectoires individuelles atypiques pour donner naissance à une nouvelle existence religieuse dont l'expérience intime reste insaisissable. Il s'agit dans la majorité des cas d'un retour aux sources, une appropriation dont le départ et l'arrivée se trouvent dans l'expérience existentielle du sujet conscient. Autrement-dit, un sujet individualisé, détaché des institutions. Parce qu'elle met l'accent sur la subjectivité, l'expérience religieuse se trouve valorisée laissant chacun témoigner de sa réception subjective. Ainsi conçue, elle relève d'une

expérience purement phénoménologique. Cependant, la religion ne peut pas être purement individualiste d'où l'étymologie du terme cité par Cicéron (2018) allant de *relegere* (cueillir, rassembler) à *religare* (lier et relier). Celle-ci devient un univers de sens et de symboles partagé avec autrui car une religion qui considère uniquement l'expérience subjective ne peut assurer sa fonction sociale. C'est en ce sens que les interactions sociales permettent aux expériences purement subjectives de franchir les frontières de la subjectivité pour embrasser l'intersubjectivité. L'expérience religieuse apporte donc un fondement à la communauté, des croyances métaphysiques et morales qui servent de référence pour l'ensemble des membres de celle-ci. Une expérience religieuse allie pratique et théorie pour donner sens à la vie et à l'existence. Le corps est constamment mobilisé dans un rapport spécifique à la divinité qui part du sujet pour revenir à lui. C'est dans cette optique qu'Emmanuel Kant (2015) oppose dans *La religion dans les limites de la simple raison*, ce qu'il appelle la « *foi pratique* » à la « *connaissance théorique* ». En opposant ces deux expressions, Kant vise à démontrer par-là que la foi ne peut pas reposer sur une connaissance de Dieu et que l'existence de celui-ci ne peut pas être prouvée par la logique. C'est le principe moral qu'il faut considérer dans ce rapport à la divinité que nous appelons religion. C'est à partir de la conscience de notre devoir que nous avons la possibilité de croire en un Dieu moral supérieur. La « foi pratique » existe parce que l'homme est libre mais aussi constamment intéressé par l'action. Dès lors, la liberté de chacun s'affirme dans l'existence d'un Dieu possible mais aussi réel à travers la foi et la pratique. Dans le sillage de Kant, le père de l'existentialisme, le philosophe danois Sören Kierkegaard (1949) revient dans *Crainte et tremblement* sur l'épisode de la Genèse où Abraham doit sacrifier son fils. Il essaie, par le biais de cet événement, de comprendre ce que ressent Abraham au moment où il reçoit cet ordre de Dieu : c'est-à-dire, ce sentiment de crainte vis-à-vis de Dieu. À l'instar de Rudolph Otto (1949) avançant la notion de « *numen* » pour décrire la peur et la fascination, Kierkegaard parle d'un *horror religiosus* pour décrire la même situation face à l'exigence divine. Nous pouvons saisir ici une expérience religieuse proprement subjective qui ne peut pas être interprétée en mots. Cette expérience semble être celle que Kant (2015) décrit comme relevant du sublime qui nous met en présence de l'intemporel, l'illimité et l'impossible. Nous pensons que la conversion à l'islam radical doit être saisie comme quelque chose de purement individuel, subjectif et intime mais qui par le croisement d'expériences et d'interactions interindividuelles devient groupale formant une sphère de sens à la fois restreinte, solide et insaisissable. C'est la raison pour laquelle les jeunes rencontrés affirment souvent que leurs expériences ne peuvent pas être interprétées ou retranscrites en mots (Abdelwahhab, entretien 11, lignes 288-296). Enfin, le lien religieux ne se limite pas au rapport entre l'homme et le divin mais aussi aux autres humains avec qui le sujet partage ou pas la même vision du monde. L'expérience religieuse ne peut pas être réduite à la croyance purement subjective sinon elle n'assurerait pas sa survie au-delà de l'existence de l'individu. C'est la sensation spécifique de l'expérience religieuse qui serait alors à élargir à toute sensation du sacré. Conscient de cette dimension, Roger Caillois (1988) dans *L'homme et le sacré* explique que la distinction entre ce qui est sacré et ce qui est profane est au fondement d'autres oppositions comme celles du couple sainteté et de la souillure ou pur et impur. Cette distinction est, selon lui, responsable de nombreux clivages sociaux et culturels. L'expérience religieuse devient, de ce fait, une relation immédiate, subjective, verticale et mystique entre l'homme et Dieu et horizontale avec les autres.

En ramenant ces réflexions à notre recherche documentaire mais aussi aux débats politiques en France comme ailleurs dans le monde, nous pouvons affirmer que ce sujet semble configurer la bipolarité du monde autour d'une dichotomie islam – Occident. Cette vision manichéenne du monde trouve tout son sens dans les travaux réalisés respectivement en France entre autres par Renaud Camus (2011) et Éric Zemmour (2014) sur *Le grand remplacement* et *L'identité malheureuse*. Ces mêmes travaux valident les prédictions manichéennes de Samuel

Huntington (1997) sur *Le choc des civilisations*. Sur le terrain, l'augmentation des conversions à l'islam suggère la présence de dynamiques moins binaires et plus complexes. Les trajectoires personnelles de jeunes convertis à l'islam, mais aussi de la démarche de l'ethnographe dans cet univers religieux laisse apparaître des logiques individuelles. La question qui se pose est donc de savoir comment comprendre le décalage perçu entre la signification subjective et individuelle attribuée au processus de conversion, d'une part, et la lourde charge politique et sociale que porte un tel mouvement vers l'islam. C'est dans cet esprit que l'enquête de terrain que nous avons menées dans le quartier de Chableau démontre les tendances observées et les analyses proposées transpirant notre propre expérience d'enquêteur. Il s'agit d'une analyse visant à comprendre et saisir ce monde clos, et profondément imprégné des enjeux éthiques.

3 L'islam : la nécessité d'une prudence académique

Comme nous l'avons souligné tout au long de ce chapitre, la question de conversion à l'islam radical doit saisir les processus à l'œuvre pour mieux croiser les ressorts subjectifs et objectifs. Il est important de dépasser les approches disciplinaires pour embrasser une vision plurielle de ce phénomène. Cette exigence nécessité une prudence à l'égard des questions religieuses. Il est à noter que la perception de l'islam comme un mouvement antimoderniste qui caractérise certaines réflexions doit être critiquée avec plus de soin pour démontrer sans confrontation les limites de telles approches en apportant une analysée éclairante de l'histoire et des préceptes de cette religion. Nous pouvons mentionner à ce sujet les thèses avancées par Abdelwahab Meddeb (2004) postulant dans son article *L'islam a besoin de mauvais musulmans*, l'existence d'une certaine inadéquation de l'islam avec la modernité surtout en ce qui concerne la liberté des femmes et l'euphémisation de la violence :

> Le Coran comporte un certain nombre de considérations devenues détestables lorsqu'on les confronte à l'évolution sociale et politique qu'a connue l'humanité dans les temps modernes (telle l'inégalité des femmes, la haine des juifs, les sanglantes prescriptions pénales concernant l'adultère, le vol, etc.). Il faut donc renouer avec le processus culturel qu'avait connu l'âge classique de l'islam pour que la lettre coranique soit absorbée par le fait civilisateur (Meddeb, 2004, pp. 80-85).

Une telle perception critique dangereuse marque, à nos yeux, une méconnaissance de l'islam dans sa vision humaniste fondée sur un dialogue entre la nature humaine et la divinité. Il s'agit d'une « méconnaissance quasi totale du droit musulman, aussi bien par les politologues que par les musulmans eux-mêmes, conduit à des contresens dangereux » (Delcambre, 2003, p. 12). Il devient nécessaire d'aborder l'islam sous un autre angle avec à la fois une approche critique et historique en se distanciant de toute conception idéologique. Il serait plus pratique de comprendre la dimension éducative de cette religion venue pour « cultiver les hommes dans le respect des normes et valeurs établies avec clarté et précision » (Delcambre, 2003, pp. 79-82). Il semble que le discours contemporain[7] sur l'islam s'appuie sur une perception réduisant cette religion à une simple pensée idéologique. Cela est dû au discours religieux qui n'a pas fini d'instrumentaliser la religion depuis les années 1920 et même avant. Cette instrumentalisation s'appuie sur une unification de la pensée supprimant toute forme de réflexion au profit du religieux dans le respect d'une logique se fondant sur la nécessité de « se fier à ce qui a été

[7] Nous faisons allusion aux ouvrages de Gilles, Kepel. (2003). *Jihad, expansion et déclin de l'Islamisme*, éd. Gallimard et celui de Bruno, Etienne. *L'islamisme comme idéologie et comme force politique*. Dans Cités, 2003/2, n° 14, pp. 45-55

laissé par les anciens et le refus de tout décalage par rapport à ces principes » (Nassr Hamed, 1994, p. 70). C'est d'ailleurs cette réflexion qui trace les frontières entre les musulmans modérés et radicalisés mais qui engendre dans le même temps une stigmatisation des premiers considérés comme des faux musulmans (Nassr Hamed, 1994) qui ne respectent pas les principaux commandements de l'islam. Il semble que le problème majeur des musulmans aujourd'hui consiste en la réhabilitation d'une image pacifique de l'islam que certains n'ont pas cessé d'entacher depuis plusieurs décennies. La religion comme n'importe quelle réalité peut être saisie différemment selon notre point de vue. La religion, à l'instar de « la vérité peut être comparée à une pyramide à plusieurs faces, chacun croit la détenir et en fait sa raison d'être en oubliant qu'il ignore par la même occasion les autres faces » (El Wardi, 1994, p. 48). Dans l'islam, « la relation de l'individu au texte est basée sur ce qui celui-ci inspire comme des solutions à des questions existentielles mais aussi réalistes » (Atwan, 2010, p.43). En cela, « le symbolisme est un élément fondateur et constructif de toute culture et civilisation car il permet la communication mais aussi l'intercompréhension » (Atwan, 2003, pp. 57-58). C'est pour cette raison qu'il faut comprendre par exemple que « les dessins carricatures ont touché non la personne du Prophète mais le symbolisme, une communauté et une nation entière » (Atwan, 2010, p. 80). Cette expérience était traumatisante pour tous les musulmans pratiquants et non pratiquants. Ceux-ci ont interprété cet événement comme une humiliation de l'idéal islamique (Vincent, Casanova § Sophie Wahnich, 2015, Benslama, 2016) qui s'ajoute à d'autres humiliations historiques traumatisantes qui ont marqué l'histoire de l'islam à jamais depuis la chute de l'empire ottoman, la colonisation, l'établissement de l'État hébreu au cœur de l'oumma en Palestine, les différentes défaites de 1956 à nos jours. C'est cela qui explique que certains jeunes convertis à l'islam radical ont tendance à agir avec violence en croyant servir l'islam.

4 Islam, soumission ?

Notons d'abord que le terme « islam » en arabe signifie « soumission » autrement-dit, la soumission à une divinité « Allah ». Cependant, une telle traduction est parfois impropre et inadaptée dans la mesure ou le mot peut englober d'autres significations dont la contraction de deux termes, *Istislam* qui signifie « se rendre à/s'en remettre à » et Salam qui signifie « la paix ». Ajoutons que pour un certain nombre d'acteurs religieux, il est préférable d'utiliser la notion « soumission » pour identifier le rapport qu'entretient tout musulman avec Allah, basé sur une soumission aux préceptes de la religion. Ce lien laisse entendre aussi qu'il y a un respect d'un code de conduite, une compréhension et une interprétation de l'islam. Dès lors, nous pouvons affirmer que le terme « islam » consiste en une seule et unique lecture qui s'articule autour d'un respect et une soumission à une seule divinité et une reconnaissance de la centralité de Mohammed comme le dernier des prophètes et messagers. Néanmoins, comme toutes les autres religions, l'islam est traversé par plusieurs lectures historiques et interprétations. Nous disons islam par commodité, mais sur le terrain pratique et pour respecter la réalité empirique, il est plus pertinent de parler d'islams, au pluriel. Sur le plan théologique, l'islam accorde une importance au Coran comme source première et la Sunna (tradition prophétique) comme source secondaire. Cette dernière est constituée d'un ensemble de hadiths ou récits prophétiques, paroles, faits, postures, attitudes et gestes auxquels se réfère la majorité des musulmans pour l'établissement des lois et règles juridiques. Notons que l'une des problématiques de l'islam est le fait que ses origines souffrent d'un déficit d'historicité ce qui permet parfois l'établissement de certaines interprétations idéologiques (Chabbi, 2016). Globalement, et selon les traditions, le Coran a été révélé au Prophète à l'âge de 40 ans. Durant sa vie, la transmission de textes se faisait oralement grâce à la récitation. Peu après le décès du Prophète en 632, un premier recueil du Coran a été compilé sous son compagnon et le premier calife Abou Backr Al Siddîq qui, à la demande d'un autre compagnon Omar Ibn Al Khattâb, qui serait d'ailleurs le deuxième calife.

En effet, cette décision intervient après le décès de certains musulmans qui mémorisaient le Coran par crainte que celui-ci soit falsifié (Hamidullah, 1998). Sur le plan scriptural, le Coran est composé de cent-quatorze chapitres nommés Sourates, de longueurs variables. Chaque chapitre est connu sous plusieurs titres provenant soit des premiers mots du chapitre, soit d'un épisode considéré comme prégnant. Sur le plan théologique, il est possible de distinguer deux grands courants : d'une part le sunnisme représentant près de 90%, le chiisme représentant 10% dont l'Ibadisme ou kharijisme qui existe minoritairement dans certains pays avec moins de 1% en particulier au sultanat d'Oman. Le sunnisme est constitué de la majorité des musulmans ; il est un courant qui s'appuie sur la Sunna, voie et chemin tracé par la tradition prophétique. Il s'agit d'une vision orthodoxe de l'islam dont les croyants sont appelés *Ahl Al Sunna Wal Jama'a* ou les gens de la tradition et de l'assemblée (Alili, 2004). C'est un courant qui s'est installé progressivement dans la communauté musulmane pendant les deux premiers siècles de l'islam avec comme objectif principal de limiter les divergences au sein du sunnisme. Dans cette optique, quatre écoles juridiques ou *Madahib* ont pris le soin de codifier la foi qui sont respectivement le hanafisme d'Abou Hanifa (700-767), le Malékisme d'Abou Malik Ibn Anass (712-796), le *Chaféisme* d'Al-Chafi'i (168-820) et le hanbalisme d'Ibn Hanbal (781-856). Ces écoles s'accordent sur les grands principes de l'islam appelés *Al Aqida* en s'appuyant sur quatre sources de droit qui sont : d'abord le Coran, ensuite la Sunna ou tradition prophétique, *Al Ijmâ* ou le consensus juridique et enfin *Al Qiyass* ou l'analogie juridique. En sens, le sunnisme se renforce à partir du califat abbasside pour devenir la norme bien qu'il connaisse des oppositions (Alili, 2004) tandis que sa branche le hanbalisme connaît un regain de vigueur au XVIIIème siècle surtout avec l'essor du wahhabisme prêché en Arabie saoudite (Mantran, 2001). De l'autre côté, « le chiisme quant à lui est provoqué par la séparation à la suite du décès du prophète sur la question de celui qui le remplace comme calife » (Sourdel, 2009, pp. 76). Les chiites considèrent que le califat doit être réservé à la famille du Prophète tandis que les sunnites pensent que c'est aux compagnons du prophète et c'est la communauté musulmane qui décide de ce choix. Le Chiisme, à son tour, est divisé en plusieurs branches dont le chiisme duodécimain, le zaïdisme et l'ismaélisme (Attias § Benbassa). Enfin, comme toute religion, l'islam est fondé sur la séparation entre le sacré et le profane, le licite et l'illicite d'où les deux termes arabes *haram* et *halal*. Le Coran insiste largement sur cette distinction prescrivant de ce fait des interdits et des lignes à ne pas franchir surtout les tabous alimentaires (Amir-Moezi, 2007). Plus des recommandations dans la Sunna que dans le Coran, les interdits musulmans sont moins contraignants que les ceux des juifs, vus comme des punitions divines (Amir-Moezi, 2007). De manière générale, les interdits alimentaires en Islam concernent les excès dans certaines viandes animales mais qui sont levées en cas de faim ou danger sans intention de pécher. Ces interdictions concernent la viande porcine, l'alcool et tout produit issu de ces aliments, etc. Trois lieux saints sont à distinguer en Islam qui sont respectivement, la Mecque, le Médine en Arabie saoudite et la mosquée *Al Aqssa* en Palestine.

5 L'islam, une religion de foi et de pratiques

Notons d'abord que l'islam, comme toute autre religion a ses préceptes qu'il cherche à maintenir au fil de l'histoire. Cependant l'islam, comme les autres religions, a connu des paradoxes et des interprétations qui ont suscité des conflits internes depuis son émergence. Pour éviter ces conflits, l'islam reconnaît le principe d'*Al Ijtihâd* (la recherche personnelle, l'effort d'interprétation) et *Al Ijma'* (le consensus). C'est ce dernier principe qui semble l'emporter, aujourd'hui, sur l'effort d'interprétation. Cependant, si le consensus appartenait auparavant à la Communauté, il est devenu avec le temps, le lieu des débats entre ls savants de l'islam. Ajoutons à cela une autre difficulté relative à la volonté d'unifier l'oumma (la communauté) ; celle-ci qui se retrouverait unie dans l'unicité de Dieu (Carré, 1993). En effet, l'islam apparaît comme une

religion qui se vit subjectivement où chacun est seul face à Dieu et directement lié à Lui. Cette dimension subjective de l'islam a eu des conséquences sur l'interprétation des versets coraniques au fil de l'histoire en suscitant une fragmentation de la communauté musulmane qui se livrent des guerres entre la voie de la raison et la voie révélée. De manière générale, l'islam est basé sur le Coran, Livre sacré autrement-dit, des paroles divines révélées en arabe au Prophète Mohammed par l'intermédiaire de l'ange Gabriel vers l'an 610. En ce qui concerne l'organisation de la vie sociale, nous pouvons distinguer entre cinq principaux piliers de l'islam, qui sont d'ailleurs, dictés par le Coran. Ces piliers sont respectivement :

- ✓ La *Chahada* ou la profession de foi par laquelle le musulman ou le converti atteste l'unité de Dieu et le statut privilégié accordée à son Prophète Mohammed ;
- ✓ La *Salat* (prière) se fait de façon individuelle et en communion. La prière individuelle est accomplie cinq fois par jour ; la prière en communion appelée aussi *Salat Al Jomoâ* (prière de vendredi), quant à elle, a lieu le vendredi à la Mosquée. Cette prière, très recommandée, fonde son obligation sur son caractère communautaire car elle marque l'appartenance à la communauté musulmane. Elle a aussi un rôle de socialisation par le discours religieux appelés *Khotab*, axés sur la loyauté envers la communauté et la permanence (Carré, 1993, p. 80) ;
- ✓ Le *Sawm* (le jeûne rituel), pendant le mois du Ramadan. Il s'agit d'un temps de ressourcement dans la foi et le développement de la conscience communautaire. Durant ce mois, il est interdit au musulman, à partir de l'âge de la puberté, de manger, de boire et pour les gens mariés d'avoir des relations sexuelles de l'aube jusqu'au coucher du soleil. Intervient ensuite la fête d'*Aïd Al Fitr* pour marquer la fin du mois du Ramadan. Un peu plus de deux mois plus tard, c'est la fête d'*Al Adha* (sacrifice) ;
- ✓ *La Zakat* (l'aumône) : intervient durant le mois du Ramadan, pour marquer la solidarité entre les musulmans, il s'agit d'une forme de taxe légale prescrite par le Coran ;
- ✓ *Le Hadj* (le pèlerinage à la Mecque) est une obligation pour tout musulman ayant les moyens financiers et la santé de le faire au moins une fois dans sa vie.

Notons qu'en plus de ces piliers, dictées par le Coran, il y a certaines prescriptions légales et morales, parmi elles, le *Jihâd* (l'effort) et la *Da'wa* (l'appel de Dieu). Pour certaines mouvances radicales tel que le kharijisme, le *Jihâd* constitue un sixième pilier de l'islam en plus de cinq que nous venons d'énoncer. Les *Kharijites*, littéralement, les Sortants (Gardet, 1977) ou dissidents – un groupe regroupant entre huit milles et douze milles individus - que nous présentons dans le troisième chapitre – ont considéré dès le début de l'islam le *Jihâd* comme un pilier de l'islam (Lafitte, 2007) en le définissant comme une abnégation, un effort, une ou une résistance. Quoiqu'il en soit, comme le note Jean-René Milot (1993), le Coran représente la source première des musulmans :

> Sur le plan dogmatique et intentionnel le Coran était et demeure l'autorité suprême en Islam, sur le plan historique, dans le fonctionnement passé et actuel de la société musulmane, l'autorité exercée pratiquement par la Tradition (tradition rapportée par les hadiths, ces courts récits qui décrivent les actes et les paroles du Prophète) est peut-être plus décisive. (p. 111)

Enfin, constatons que globalement, la lecture et l'application qu'en font les experts actuellement s'inscrit dans un courant traditionaliste prôné par le mouvement salafiste. À ce sujet, nous pouvons mentionner le statut de la femme dans les pays musulmans et arabes (Carré, 1993). Dans le contexte musulman, ce qui rend la situation complexe, pour les féministes musulmanes, c'est que cette position de la femme est inscrite en termes non-ambigus et propos explicites dans les textes religieux. En un mot, l'islam peut être saisi non seulement comme une

simple croyance religieuse, mais une manière de voir le monde et d'affirmer son identité (Griotteray, 1984). La notion de « Oumma » est utilisée pour désigner l'ensemble des croyants qui forment ce groupement communautaire à l'exclusion des autres. Le Coran constitue, à ce titre, le fondement de la foi musulmane mais aussi la source des législations et de pratique religieuse (Megri-Chêrraben, 2005). La Sunna prophétique, quant à elle, représente l'ensemble des dires, des comportements, voire des silences, ainsi que des façons de manger, de boire, de s'acquitter des devoirs religieux, etc., attribués au Prophète Muhammad (Megri-Chêrraben, 2005). De façon globale, l'éducation devient fortement marquée et imprégnée par une empreinte religieuse (Megri-Chêrraben, 2005).

6 Les différentes écoles doctrinales

Au-delà des préceptes et piliers que nous venons de présenter, l'islam a connu plusieurs événements qui ont marqué son histoire et ont conduit à la division de la communauté musulmane en deux parties : Sunnite et Chiite. Le Sunnisme est un courant de pensée complètement en place au IX^{ème} siècle. Celui-ci est devenu avec le temps le courant majoritaire. De nos jours, plusieurs pays musulmans ont adopté une école de jurisprudence ou doctrinale officielle issue du sunnisme. En ce sens, la Turquie, par exemple est essentiellement Hanafite, l'Algérie et le Maroc ont adopté l'école Malékite ; l'Egypte s'est rattachée à l'école Chafi'ite tandis que l'Arabie saoudite a choisi l'école Hanbalite, une école un peu particulière dans son interprétation de l'islam et qui fera naître plusieurs courants et mouvances dont le salafisme (Amghar, 2011). Pour le moment, présentons rapidement les particularités de chacune de ces écoles :

- ✓ *L'école Hanafite* : est née en Irak, de son fondateur Abu Hanifa. Celui-ci accordait beaucoup d'importance au raisonnement et faisait peu appel aux hadiths, sans doute parce qu'il n'en existait encore que très peu à son époque. Il a aussi mis au point un principe de jurisprudence que l'on appelle l'*Istihsan*, c'est-à-dire le choix du plus simple autrement-dit, face à une situation ambiguë et difficile qui peut être résolue de plusieurs façons, le savant doit choisir la solution la moins pénible ;
- ✓ *L'école Malékite* : née à Médine en Arabie saoudite. Son fondateur, Malik Ibn Anas, a mis au point une méthodologie basée sur *Al Ijtima'* (le consensus) des musulmans de Médine autrement-dit, plutôt que de se battre avec des dizaines de hadiths, pour savoir comment prier par exemple, Malik préférait aller observer directement les gens de Médine puisque c'est à Médine que le prophète est censé avoir enseigné la majeure partie des pratiques cultuelles (prière, jeûne, ablutions etc.) ;
- ✓ *L'école Chafi'ite* **:** au nom de son imam Al Chafi'i est aussi une école de jurisprudence. Al Chafi'i est connu pour avoir mis au point une hiérarchie des sources qui serait d'ailleurs adoptée plus tard par les autres écoles de jurisprudence. Pour répondre à une question, le savant doit consulter en priorité le Coran, ensuite les hadiths. En troisième lieu, c'est le consensus des juristes. En quatrième lieu l'avis d'un seul juriste. En cinquième l'analogie appelée en arabe *Al Qiyass* dans la résolution d'un problème nouveau qui s'assimile à un problème ancien déjà réglé et enfin l'opinion personnelle ;
- ✓ *L'école Hanbalite* **:** au nom de son fondateur Ahmed Ibn Hanbal (780-855), l'élève de l'imam Chafi'î. Ce courant est considéré comme le socle du traditionalisme et présenté parfois comme l'école la plus conservatrice de l'islam sunnite. Aujourd'hui, ce courant est prôné en Arabie saoudite inspirant de ce fait le wahhabisme (Chiheb, 2019). Très hostile à la philosophie de son temps, cette école utilisait une méthode rigoureuse dans l'interprétation des hadiths et la Sunna avec une exigence relativement stricte. Sur le plan doctrinal, Ibn Hanbal prônait un retour au texte sacré et un islam authentique avec une interprétation littérale du Coran et des Hadiths. Dans un contexte de controverses

philosophiques et idéologiques mais aussi de guerres et conflit, Ibn Hanbal rejetait les décisions religieuse (Ijtihad Al Fuqaha'a) du consensus de son temps qu'il jugeait comme des spéculations théologiques (Kalâm). Il méprisait les philosophes rationalistes appelés Al Mutazilistes (Abou Zahra, 1974, p. 118). Pour Ibn Hanbal, le principe directeur de toute pensée religieuse est le Coran et la Sunna qui sont seules sources véridiques de la jurisprudence islamique qui doivent avoir autorité auprès des musulmans.

Il est frappant de constater la radicalisation des interprétations religieuses allant d'une pensée libre et critique au temps des hanafites à un rigorisme et fanatisme absolus dans l'école hanbalite. À mesure que le temps passe, les positions radicales se diffusent à l'intérieur de la communauté prédisposant ainsi les individus à une potentialité radicale renforcée par les contextes d'injustices sociales surtout à l'époque des Omeyyades.

7 Des notions clés mais polémiques en Islam

L'islam s'appuie sur plusieurs sources qui constituent pour les musulmans la référence à la fois dans les affaires de la vie quotidienne mais aussi dans leur rapport à la divinité. D'abord, comme nous l'avons souligné *Le Coran* constitue la première source première. Incréé dans une lecture sacrée, les conditions d'interprétations sont strictes et réservées à une élite chez les Sunnites tandis que les Chiites et les Kharijites considèrent le Coran comme créé, ce qui ouvre une perspective de lecture plus ouverte à l'interprétation. Pour les Sunnites, *la Sunna (Hadiths et Sira*) du prophète se compose de 6 recueils reconnus qui sont respectivement : Sahîh Al Boukhari, Sahîh Moslim, Abou Daoud, Al Tirmidi, Al Nisai et Ibn Maja. En ce qui concerne les dogmes comme sources de l'islam, nous pouvons mentionner *Al Tawhid* (l'unicité de Dieu) mais aussi la reconnaissance de Mohammed comme étant le dernier de ses messagers. C'est cette double croyance que les musulmans appellent la profession de foi ou *Al Chahada*. C'est elle qui doit être prononcée – comme rite de passage - pour se convertir à l'islam. Il faut aussi noter que la cosmologie musulmane est basée sur la croyance en : Dieu, l'existence des Anges, des Livres sacrés dont l'Ancien et le Nouveau Testament mais aussi les différents Prophètes sans exception, le paradis et l'enfer et le jugement dernier. En Islam, il y a deux éléments essentiels qui constituent la source de la foi musulmane qui sont : *Al Fiqh* « compréhension » des textes dans le but de mettre en pratique la religion musulmane. Deux grands domaines de réflexion pour traduire la religion : celui des actes du culte *Ibadat* et celui des interactions sociales *Mo'amala*. Les bonnes pratiques dans les deux domaines constituent le deuxième élément qui est *la Charia* ou la loi musulmane qui mène à Dieu autrement-dit, la voie qui regroupe un aspect double, juridique mais aussi rituel.

7.1 La notion de *Jihâd* en Islam

Il est nécessaire de comprendre que la notion de « Jihâd » est loin d'être ce qui est véhiculé globalement dans les discours politiques et médiatiques et même dans certains discours radicaux, c'est-à-dire la guerre sainte. Ce terme a, en effet, plusieurs significations dans la langue arabe (Borrut § Bonner, 2007). La notion de « Jihâd » vient du radical arabe de « Jahd » qui signifie *effort*, d'où la première signification de Jihâd (Guidère, 2015, Meri, 2005). Sur le plan religieux, « il existe, en Islam, deux catégories de Jihâd : d'abord, le grand jihâd appelé aussi le jihâd majeur ou en arabe *(Al Kabir)* renvoie à l'effort intérieur ou obligation individuelle qui constitue ce qu'on appelle en Islam *Fard 'Ayn* (obligation confirmée ou individuelle) » (Delcambre, 2003, p. 21). C'est ce jihâd qu'on appelle communément en Islam *Jihâd al Nafs* et que les islamistes radicaux réfutent catégoriquement comme relevant d'un Jihad inférieur. Cet effort doit rendre le croyant meilleur en travaillant sur des valeurs de

patience, d'abnégation et de don de soi ; le deuxième Jihâd appelé aussi mineur *(Al Saghir)* renvoie à ce qui est véhiculé par les mouvements radicaux autrement-dit, l'effort physique de défense qui constitue *Fardh Kifaya* (obligation partielle) (Borrut §Bonner, 2007). Il s'agit du petit effort car uniquement physique. Ce Jihâd est encadré par des conditions très particulières ce qui le rend facilement accessible. Cela dit, seul un souverain légitime peut le proclamer et doit dans ce contexte être astreint à une durée, un lieu, des interdits pendant le combat entre autres. C'est à ce Jihâd que les guerres d'indépendances, comme en Afghanistan et en Algérie, ont fait appel. C'est aussi cette compréhension qui reste dominante chez la grande majorité des musulmans en effaçant de ce fait la première vraie signification du Jihâd. Par exemple, avec l'invasion soviétique de l'Afghanistan, des volontaires affluent sous l'impulsion des théoriciens du nouveau jihadisme tel qu'Abdallah Azzam pour faire régner cette explication secondaire du Jihâd. Celui-ci, qui inspirerait parmi d'autre Ossama Ben Laden et Ayman Al Zawahiri, les deux responsables des attaques du 11 septembre sur les États-Unis, a fait du Jihâd mineur le Jihâd majeur et a levé, de ce fait, les astreintes qui bridaient jusque-là le combat physique. Cette notion de Jihâd en islam évoque celle de rapport à l'autre, à ceux qui ne font pas partie de la communauté musulmane et l'attitude qu'il faut adopter à leur égard. La dimension phénoménologique semble être centrale en la matière où l'empathie comme le corps sont des éléments constitutifs de l'expérience de l'autre.

7.2 Corps et empathie en Islam

Notons d'abord le sens du mot « corps » dans le vocabulaire arabe et coranique renvoie à celles des pratiques religieuses. Le corps est instrumentalisé dans ce rapport à la divinité ce qui implique une certaine hygiène de vie mais aussi un rapport corporel et psychique dans les prières. Globalement, le corps en islam est censé être soumis à la loi islamique et ses prescriptions juridiques. La tradition des hadiths (les chroniques du Prophète et ses compagnons) précise les règles de la vie pratique. À cet égard, le corps représente principalement le lieu d'expression des gestes de vénération et aussi la manifestation sensible des charismes des prophètes et des saints (Jourdan, 2007). Cela dit, suivant les hadiths du Prophète jusqu'aux fatwas (les interprétations des spécialistes de loi islamique), des sources très variées sont utilisées pour façonner le corps en Islam. D'ailleurs, le terme corps est présenté en arabe par « Al Jassad », « Al Jissm » ou encore « Al Badan » (Mayeur-Jaouen § Heyberger, 2006). Ces termes sont utilisés dans le Coran avec des significations diverses. Ainsi, le terme *Al Jassad* désigne le corps qui vient éveiller l'esprit et qui se considère, en tant que corps animé, comme chair tandis que le terme *Al Jissm* désigne le corps comme substance, le corps qui a du volume, le corps extérieur. Enfin le *Al Badan* désigne le corps volumineux (Mayeur-Jaouen § Heyberger, 2006). Il est possible de relever d'autres définitions du corps associée à celle de « Al Naffss » ou l'âme appelée aussi « Al Rouh » (l'esprit) dans le rapport au religieux et à la divinité. De manière générale, « le corps est considéré comme le représentant concret de l'âme de musulman et constitue à cet égard le centre d'attention du dogme religieux » (Abbassi, 2012, p. 154). Dès lors, nous pouvons affirmer que « la religion musulmane conçoit l'être surtout dans son unité matérielle et spirituelle » (Abbassi, 2012, p. 154).

Soulignons que les caractéristiques des normes corporelles en islam sont largement discutées dans des ouvrages sociologiques et anthropologiques dont *Le corps en Islam* de Malek Chebel (2004) et la position du corps dans la doctrine musulmane de Zohra Abbassi (2012). Ces différentes études signalent le degré de la participation de ces normes à la compréhension du rapport que les musulmans établissent avec leur corps sur l'éthique vestimentaire et son lien avec l'opposition permis/interdit ou encore licite/illicite. Cependant, il faut noter que la majorité des normes corporelles en islam se fondent, essentiellement, sur le modèle prophétique et ses compagnons avec un mimétisme plus marquant de la vie du musulman. Ces attitudes

corporelles se synthétisent non seulement dans des actes religieux comme la prière, mais également dans les gestes du quotidien. Ainsi, pour la prière rituelle, le Coran précise la distinction entre ce qui est autorisé ou interdit comme dans la Sourate Al Maïda ou la Table n°5, Verset 6 : « Vous qui croyez, si vous vous mettez en devoir de prier, alors rincez-vous le visage, et les mains jusqu'au coude, passez-vous la main sur la tête et sur les pieds jusqu'au chevilles. Si vous êtes en état d'impureté, alors purifiez-vous. Si vous êtes malades, ou en voyage, ou revenez de la selle, ou avez touché à des femmes (relation sexuelle) et ne trouviez pas d'eau, utilisez en substitution un sol sain pour en passer sur votre visage et vos mains. Dieu ne veut pas imposer aucune gêne, mais vous épurer, parfaire sur vous Son bienfait, escomptant que vous en aurez gratitude » (Berque, 1995, p. 122).

Il s'agit selon Zohra Abbassi (2012) d'un accent important mis sur la propreté corporelle ou l'hygiène du corps se présentant comme une prescription de purification obligatoire. Cette purification est nécessaire à l'acte de foi qui prend en compte la nécessité de l'hygiène corporelle entretenue dans les ablutions au moins cinq fois par jour. La prière est aussi « l'occasion qui est donnée au corps de se redresser en valorisant l'harmonie corporelle » (Abbassi, 2012, p. 156). Dans le sillage de cette opposition entre pur/impur, il est possible de saisir dans le Coran, des prescriptions en rapport avec l'opposition licite/illicite qui sont principalement des pratiques corporelles non liées nécessairement à la prière. Ce sont des attitudes qui font l'objet d'une attention considérable de la part de la religion qui les résume dans la notion d'intimité ou « Awra », liée à la question du voilement du corps chez la femme comme chez l'homme. Le port du voile pour la femme est un marqueur d'appartenance sociale dans lequel le corps respectable doit devenir le moins visible possible (Abdmolaei § Hoodfar, 2018). Le terme «Awra » désigne, de manière générale, les parties du corps qu'il ne faut pas dévoiler ou laisser apparaître (Chaumont, 2006). Il s'agit globalement de toute partie du corps qui éveille les passions, les tentations et les appétits charnels (Chaumont, 2006). Ainsi, pendant la prière, la « Awra » majeure, pour l'homme, consiste à ne pas découvrir son appareil génital et ses fesses et pour la femme, c'est la partie située entre son nombril et ses genoux. La « Awra » mineure, pour l'homme, est la partie située entre le nombril et le genou et pour la femme est tout son corps à part son visage, ses mains et ses pieds. Pour les femmes, c'est le hijab, le niqab, le sitar ou la burqa qui permettent de se couvrir tandis que pour les hommes, c'est surtout le *Qamiss* ou *Jallaba*. Pour la femme, le voile se reconnaît comme un type de vêtement qui donne à voir un corps discipliné, sexué et catalyseur d'une certaine pureté. Le hijab procure donc le statut d'« un régulateur social » (Lachheb, 2012, p. 180). Il s'agit, pour Malek Chebel (1983), d'une « socialisation pour des rôles fixés avant une séparation sexuée » (p. 16) où le corps est perçu comme « objet de honte et de pudeur[8] constitue la pièce maîtresse du conditionnement social du corps » (Chebel, 1999, p. 177). Ce façonnement du comportement corporel se rapporte, selon Malek Chebel (1983), à un ensemble de manifestations corporelles comme les positions et la gestuelle du corps. Cela dit, si la liberté d'expression est laissée au corps masculin, le corps féminin est très tôt soumis à un répertoire d'interdictions :

> Le petit garçon peut par exemple se rouler dans tous les sens, lever ses jambes en l'air, procéder à la découverte de son corps et apprécier précocement ses possibilités et ses limites. La fille, par contre, ne peut ni se coucher comme aurait probablement tendance à le faire, copiant son petit frère ou créant des positions originales, ni lever ses jambes en l'air, ni ouvrir ses cuisses, ni écarter les genoux quand elle est assise, ni sautiller si elle est plus grande. Son corps doit être exemplaire de rigidité et de tenant.

[8] Cette même remarque a été notée par David Le Breton (2003). *Des visages : essai d'anthropologie*. Métailié

> Ceci peut être solidifié et concrétisé davantage dans une identité perspective qui la poursuivra durant toute sa vie. (Chebel, 1983, p. 18).

Ajoutons aussi que le symbolisme du corps dans l'islam ne concerne pas seulement le corps entier comme une réalité psychophysique mais aussi les organes séparément. À ce sujet, la Sunna *Al Ta'abbudiyya* (la tradition prophétique pratique) décrit minutieusement certains aspects relatifs au mouvement du corps comme l'utilisation de la main droite et la main gauche, du pied droit et du pied gauche. Certains éléments de la sunna *Ta'abbudiyya* sont obligatoires (Wâjib) tandis que d'autres sont seulement recommandés (Mostahab) ou au moins permis (Jâiz). Ainsi, porter les aliments à sa bouche par le biais de sa main droite et non pas de sa main gauche est une Sunna *Ta'abbudiyya*, c'est un élément important au sein de toute action de manger. Par contre manger avec ses doigts, cela relève d'une Sunna Âdiyya ce qui signifie qu'on a la possibilité de manger avec ses doigts qu'avec une cuillère tenue dans sa main droite. Dès lors, il apparaît que la main droite – comme d'ailleurs le pied droit - ont une prééminence sur la gauche parce que la Main Droite de Dieu est meilleure encore que Son Autre Main bien qu'aucune des deux soit gauche. La main droite est souvent associée à la droiture et la justesse. Il est possible de saisir cette même distinction dans le Coran où Dieu dans la Sourate Al-Wâqi'a l'échéante 56, versets 8-12, nomme les habitants du Paradis « Les Gens de la Droite » tandis que les habitants de la Géhenne « Les Gens de la Gauche » (Berque, 1995, p. 588). Il appert de ce qui vient d'être dit que la prééminence du droit sur le gauche est universelle. Par conséquent, il faut utiliser la main droite pour accomplir les actions nobles ou toucher les choses nobles et la main gauche pour accomplir les actions viles ou toucher les choses sales quand c'est vraiment essentiel comme dans la purification après avoir fait ses besoins. De même, pour le pied, la Sunna (tradition prophétique) nous indique plusieurs règles en ce qui concerne la façon d'entrer dans un lieu propre ou impropre. Ainsi, pour entrer dans un lieu noble comme la mosquée ou chez soi, c'est avec le pied droit qu'il faut le faire. À l'inverse, pour entrer dans un lieu vil comme les toilettes, c'est avec le pied gauche. Cela concerne aussi les ablutions où il faut commencer toujours par le bras, main ou pied droit avant de passer au côté gauche. De même, cela touche aussi le fait de chausser son pied droit avant son pied gauche, peigner le côté droit de sa tête avant le gauche, enfiler la manche droite de son habit avant la gauche, saluer les personnes se situant à droite avant ceux se trouvant à gauche, manger avec la main droite plutôt qu'à gauche, etc. Une nouvelle fois, il ne s'agit pas d'un goût personnel, ni d'une coutume ou culture locale mais une recommandation prophétique.

Au-delà de l'aspect corporel, la notion d'empathie est présente dans les textes coraniques et prophétiques. Il est possible de relever plusieurs termes évoquant l'une ou l'autre des deux notions. Dans le Coran, par exemple, plus de 84 occurrences peuvent être relevées désignant le rapport à la divinité, le rapport entre les hommes et le rapport parents-enfants ou hommes-femmes. L'empathie en islam désigne l'essence même de l'homme comme créature et membre de la société humaine. Pour être empathique, le musulman doit voir, écouter, ressentir et agir de manière empathique. Parmi de multiples versets coraniques, mentionnons les versets 12-17 de la Sourate Al Balad, la Ville, n° 90 : « Comment te faire comprendre ce qu'est l'ascendante ? C'est d'affranchir une nuque, de nourrir au jour de famine, un orphelin efflanqué ou un pauvre empoussiéré et de plus d'être de ceux qui croient, se prêchent mutuellement la patience, se prêchent la compassion » (Berque, 1995, p. 680-681). En cela, libérer un être humain de toute sorte d'esclavage, le sortir de la misère, le protéger contre tout mal constituent des actes religieux supérieurs. Par ailleurs, le prophète a dit : « Aucun d'entre vous n'est vraiment croyant que lorsqu'il aime pour son frère ce qu'il aime pour sa propre personne » (Sahîh d'Al-Bukhâry, 2003, p. 56). En ce qui concerne l'amour pour les animaux et les plantes, le prophète stipule : « J'ai été envoyé pour parachever les hautes valeurs morales »

(Al Albani, 1964, p. 45). Parmi les attitudes citées sur la vie du Prophète, on trouve sa bonté et son empathie envers les éléments de la nature en général et les animaux en particulier. Parmi ses actes d'empathie, nous pouvons citer : lorsque le prophète a consolé la souche de palmier qui lui servait pour le prêche, alors qu'il l'avait remplacée par une chaire pour le prêche du vendredi (Sahîh d'Al-Bukhâry, 2003) ou lorsqu'il a enseigné que le bien que l'on fait aux animaux sera récompensé, comme le mal qu'on leur fait sera puni (Sahîh d'Al-Bukhâry, 2003). Pour résumer, nous pouvons dire que l'islam tel qu'il est promu par la majorité des musulmans aujourd'hui, à l'exception des mouvances radicales et islamistes, appelle à la paix entre les hommes, à l'empathie pour toutes les créatures. C'est ainsi que la notion de pitié ou *Rifq* constitue l'une des caractéristiques d'un musulman pratiquant comme le prouve le hadith rapporté du Prophète : « Celui qui est dépourvu de *rifq* (douceur, compassion) est dépourvu de toutes vertus » (Sahîh d'Al-Bukhâry, 2003). Enfin, être empathique en Islam, c'est avoir la capacité d'identifier et de comprendre la situation, les sentiments, l'attitude et la motivation d'une autre personne mais surtout pouvoir aider un tiers dans son quotidien et promouvoir les sentiments de compassion avec la volonté d'être utile aux autres.

8 Le radicalisme aux prises avec la modernité

Comme nous l'avons souligné précédemment, le concept de modernité est souvent contesté car il suscite plusieurs controverses liées à sa définition. Selon Alexis Nouss (1991), cette difficulté vient avant tout du fait qu'il s'appuie sur deux fondements distincts : la science historique et la philosophie morale. La notion de modernité implique une valorisation dynamique et ouvre une problématique complexe car « il ne suffit pas d'être inscrit dans une période historique dite « modern » pour qu'un sujet le soit automatiquement lui-même ; à l'inverse, on ne peut pas se proclamer tel en dehors d'une historicité justifiant cette valorisation. Donc, à la fois s'opposent et se complètent les deux versants de la modernité : valorisation et périodisation » (Nouss, 1991, p. 10). C'est cette bipolarité (Bonny, 2004) que tout chercheur trouve sur sa voie d'analyse de cette notion. Par ailleurs, la modernité ne peut pas être réduite à un concept sociologique ou politico-historique mais doit être comprise comme un mode de civilisation s'opposant à la tradition. À partir de cette opposition, la modernité, à l'inverse de la tradition, se caractérise par un processus d'individualisation, de sécularisation, de positivisme et de rationalisme. Elle semble être à l'opposé de la religion comme concept fondé sur le collectivisme et le conformisme. Loin de ces difficultés de définition, la modernité semble connaître une crise depuis le XXème siècle suite à l'émergence des idéologies totalitaires et une société consumériste aliénant continuellement l'individu. En ce sens, les réflexions de Hannah Arendt à ce sujet sont capitales. Chez Arendt (1983), la crise de la modernité est synonyme d'une crise de la durabilité dans la mesure où le monde humain semble être toujours requis aux fins de l'idéal de *l'animal laborans* et au procès dévastateur de consommation. Témoin d'une époque inquiétante, de la montée du racisme, de la naissance du totalitarisme, de la crise de la culture, de l'autorité et de la tradition, Arendt propose : « rien de plus que de penser ce que nous faisons » (Arendt, 1983, p. 38). Ce souci pour la *vita activa* peut être compris comme un souci pour le monde des hommes, voire comme un amour du monde qui s'exprime par un désir de comprendre ce que nous faisons. Or, le constat arendtien est fort : l'agrandissement du pouvoir de l'homme sur la nature et sur le monde est doublé d'une ignorance et d'une insouciance pathologiques de soi et d'autrui. À l'instar d'Arendt, Charles Taylor (1992) décrit cette même crise dans son ouvrage *Grandeur et misère de la modernité* où il s'interroge sur la possible décadence dans laquelle le monde moderne serait plongé. Il propose une lecture pertinente des malaises du monde moderne dont la question de perte de sens. Ainsi, Taylor (1992) distingue trois « traits caractéristiques de la culture et de la société contemporaine que les gens perçoivent comme un recul ou une décadence, en dépit du « progrès de notre civilisation » (p. 11). Le

premier de ces malaises concerne l'individualisme qui malgré le fait qu'il constitue une conquête essentielle de la modernité représente paradoxalement une source importante d'inquiétude. Pour lui, nous participons aujourd'hui à un « rétrécissement de la vie » qui se caractérise par un repli sur soi et une perte de sens face à la vie sociale. Dès lors, « le sentiment que la vie a été aplatie et rétrécie par un souci de soi démesuré est réapparu sous des formes spécifiques à la culture contemporaine » (Taylor, 1992, p. 1). Le deuxième malaise concerne la place, toujours plus grande de la raison instrumentale. Il définit cette dernière comme étant « cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesure sa réussite » (Taylor, 1992, p. 15). Pour Taylor, il est vrai que la raison instrumentale nous facilite la vie et nous a permis de faire des bonds incroyables dans bien des domaines mais les principes et les procédés qui guident la raison instrumentale se retrouvent désormais dans toutes les sphères de la réalité humaine. Le dernier malaise, selon Taylor, porte sur les conséquences au niveau politique de l'individualisme et de la raison instrumentale, qui nous conduiraient vers un déclin de la liberté et fait que l'individu soit impuissant devant un État centralisé et bureaucratique. À l'instar d'Arendt, Taylor constate que la modernité n'offre pas que des avantages et des solutions mais aussi des crises et des problématiques qui touchent la vie individuelle et collective allant de perte de sens à l'effondrement des valeurs morales et spirituelles sous la force de la raison instrumentale.

C'est dans le sillage de ces penseurs que nous concevons le rapport qu'entretient le radicalisme avec la modernité comme une preuve d'une crise qui touche la sphère de sens, l'univers symbolique. Cette crise concerne la vie individuelle, le vide existentiel qui pourchasse la vie de chaque jeune (Willaime, 2012). La conversion religieuse à l'islam radical traduit donc l'une des facettes de ce déclin dont parlent Arendt et Taylor. Cette crise de perte de sens touche des individus dans des sociétés hypermodernes où la logique matérialiste et consumériste constituent les seuls axes de la vie sociale. La science semble être impuissante face aux questions existentielles qui relèvent de la vie et de la mort, de la transcendance et de l'au-delà. Dans un tel contexte, toutes ces questions restent suspendues inscrivant l'individu dans un monde de doute et de malaise civilisationnel. Le désenchantement du monde (Gauchet, 1985) devient une hypothèse caduque qui ne tient plus ses promesses et nous assistons de ce fait à un retour du religieux voire un réenchantement du monde (Berger, 2001, Maffesoli, 2010) où le religieux redevient le centre des débats politiques, sociaux et culturels. En un mot, la conversion religieuse à l'islam radical de certains jeunes français relève, selon nous, d'une crise de la modernité occidentale qui bien qu'elle donne des réponses à toutes les questions matérielles n'arrive pas à combler ce besoin éternel de l'individu moderne qui concerne la transcendance. En conséquence, seule la religion comme système symbolique fort semble être en mesure de remplir ce besoin spirituel qui s'accentue au fur et à mesure que l'individualisme gagne du terrain (Conti, 2018). C'est dans cet aspect que l'*homo islamicus* qui apparaît comme une aberration dans l'imaginaire occidental ne constitue qu'une mutation de ce besoin ou vide spirituel dont nous parlons qu'engendre la modernité occidentale. Le radicalisme devient ainsi une forme de contre-courant ou d'identification qui apaise l'esprit individuel et réduit ce malaise qu'a provoqué le processus séculier.

9 L'islam à l'épreuve de la modernité : *l'homo islamicus*

La présentation succincte que nous venons de faire des dogmes et principes islamiques doit nous permettre de repenser le rapport du religieux d'avec la modernité. Nous pensons qu'un tel rapprochement nous aide à comprendre la tendance religieuse actuelle en particulier dans le cas de la conversion religieuse à l'islam radical sans passer par une mise en lien des deux notions. Dans le cas de la France, les phénomènes de conversions religieuses à l'islam radical

nous disent beaucoup de choses sur ce qui se passe au niveau social mais aussi individuel, sur ce qui motive cette appropriation subjective croissante du fait religieux (Le Pape, Laakili, Mossière, 2017). Cependant, nous ne pouvons pas aborder cette articulation entre le religieux et la modernité sans définir ce qui est la modernité. Par modernité, il faut d'abord entendre la conception qu'en a faite la philosophie occidentale. Cette modernité ne s'appuie pas sur une métaphysique de type religieux ; elle regarde vers le monde humain et non vers l'univers divin. Elle ne considère pas le groupe mais l'individu, le sujet autonome et conscient de ses choix. Si sur le plan technique, l'islam a accepté la modernité, les courants radicaux y voient un risque de détournement de la religion sauf quand les nouvelles technologies leur servent de support pour diffuser leurs idées radicales. Ainsi avec Internet, on assiste à la constitution d'une communauté musulmane dont les membres sont reliés, connectés par des liens virtuels. Les sites Internet qui traitent les questions religieuses pourraient intéresser certains jeunes qui n'hésiteraient pas à les visiter et de télécharger des documents ou des livres religieux. En ce sens, nous pensons qu'il essentiel de revenir sur les thèses du *Désenchantement du monde* (Gauchet, 1985*)* reprises et approfondies par Marcel Gauchet (2004) dans *Un monde désenchanté* ?

Les réflexions de Gauchet ne sont pas passées inaperçues. Au contraire, elles ont inspiré, depuis 1985, un grand nombre d'articles et n'ont cessé d'être un sujet de réflexions et de commentaires dans les travaux et recherche qui traitent la question de conversion ou récemment de radicalisation. La subjectivation de la foi émerge comme question centrale en sociologie avec une appropriation différenciée de la religion et une interprétation de plus en plus subjective de celle-ci. Le mode de pensée religieux conduit à la pensée subjective puisque l'expérience subjective de la foi exige une démarche individuelle, une quête de sens souvent marquée par les difficultés de vivre en société. La pensée religieuse, une fois que la sortie de la religion première commence à se produire conduit à un regain d'intérêt pour une religion qui catalyse une colère, une quête de sens et une réponse au vide existentiel (Roy, 2016). La religion devient, de ce fait, une revendication idéologique au même titre que communisme et perd de ce fait sa dimension de transcendance pour disparaître dans le matérialisme. Au lieu de renforcer les rapports sociaux, la croyance religieuse isole les individus et contribue à la séparation ethnique et identitaire. Le clivage conduit à l'exaltation du groupe d'appartenance au détriment du lien social. Celui-ci atteint son apogée quand « la transformation radicale du rapport du sujet à la réalité est un des traits saillants spécifiques de la psychose exerçant un effet de fascination et d'angoisse par la production de symptômes hors du commun » (Di Rocco, Ravit, 2013, p. 92).

10 La notion de radicalisation : la genèse d'une ambiguïté terminologique

Bien que notre question principale soit de décrire le processus de conversion à l'islam radical, cela n'efface pas la centralité d'une définition opérationnelle préalable de la notion de radicalisation. L'un des problèmes majeurs de concept de « radicalisation » est qu'il tend à fusionner un certain nombre de significations variées comme la désaffection, l'aliénation des jeunes, les contestations radicales, le fondamentalisme religieux, l'inclinaison à la violence que nous devons pour des raisons analytiques garder distinctes. Le mot « radical » fait référence à un corps de pensées ou d'actions qui diverge et défie le courant dominant. De manière générale, la radicalisation est un concept très contesté et politisé (Schmid, 2013). Il n'existe pas de définition reconnue comme vraie de cette notion. Cela s'explique en partie par le fait que ce phénomène ne se suffit pas à lui-même, mais existe selon un contexte déterminé par des facteurs sociaux, politiques et économiques. Pour des raisons pratiques, nous pouvons dire que la radicalisation se réfère au processus de développement de croyances extrêmes et d'idéologies qui remettent en question l'ordre social et rejettent le compromis (Borum, 2011, Schmid, 2013). À ce titre, dans le cadre d'une société démocratique, ce qui est radical est ce qui se positionne

par rapport aux valeurs occidentales et aux politiques traditionnelles (Sedgwick, 2010, Schmid, 2013). L'extrémisme, quant à lui, est par définition intolérant car il rejette toute forme de pluralisme. Notons que nous allons traiter dans ce travail la question de la conversion religieuse radicale des jeunes français par conséquent il ne s'agit pas pour nous d'analyser les questions du fondamentalisme de l'islamisme et moins encore du terrorisme. Nous proposons de comprendre et de saisir les mécanismes qui entrent en jeu dans le processus de radicalisation et non pas l'idéologie islamiste ou extrémiste bien que quelques paragraphes soient consacrés à ces notions. La notion de radicalisation est saisie dans ce travail comme un ensemble de séquences faisant partie d'un processus ou des processus plus ou moins hétérogènes. Les expériences subjectives sont souvent singulières aussi bien que les contextes sociaux ce qui implique une multitude de processus de radicalisation. Si le phénomène de conversion à l'islam radical est omniprésent dans l'agenda politique et médiatique, il n'en reste pas moins un phénomène posant question, d'autant qu'il présente souvent des difficultés à s'expliquer sociologiquement. De nombreux penseurs, journalistes, sociologues et philosophes prennent position sur ce phénomène en s'interrogeant sur le caractère dangereux et violent de la religion musulmane. Par exemple, le philosophe français Alain Finkielkraut (2015) affirme que le Coran est un livre de guerre. Quant à Éric Zemmour (2016), il préfère décontextualiser les textes coraniques pour parler d'une religion de violence en soulignant la visibilité croissante de l'islam dans la sphère publique. Le sociologue Raphael Liogier évoque plutôt une islamisation qui « relève purement et simplement du mythe » (Liogier, 2012, p. 17) quant au sociologue Samir Amghar ne manque pas de souligner l'importance de l'idéologie salafiste dans la diffusion d'une vision clivée de la société. En France, les débats sur la burqa et la polémique sur les prières de rue expliquent clairement cette construction sociopolitique de l'islam comme question de société.

Bien que le phénomène de radicalisation, ses causes et ses processus semblent provoquer un débat parmi les chercheurs en sciences humaines et sociales, nous pouvons relever un certain consensus en ce qui concerne sa définition. En effet, la définition qui fait aujourd'hui consensus en France est celle que propose le sociologue Farhad Khosrokhavar (2014) qui souligne que : « par radicalisation, on désigne le 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 qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel » (p. 8). Cette définition laisse entendre plusieurs idées sous-jacentes. D'abord, il est nécessaire de distinguer le radicalisme comme idéologie extrémiste ou en tant que phénomène de société et radicalisation comme processus continue vécu subjectivement ou collectivement. Ensuite, il est primordial de souligner que la notion d'oumma ou communauté musulmane est aujourd'hui plutôt imaginaire que véridique car le statut de calife n'existe plus depuis l'effondrement de l'Empire ottoman et l'établissement de la République turque en 1924. On parle de plus en plus de clivage ethnique, linguistique et religieux parmi les pays musulmans et même à l'intérieur d'un seul et même pays. Enfin, il est nécessaire de distinguer religion avec son aspect institutionnel et normé de religiosité caractérisée par une appropriation et interprétation subjective des faits religieux, symboliques, cultuels, ethniques, etc.

11 Notions opérationnelles à l'épreuve étymologique

Après la description des grands axes de la conceptualisation du phénomène radical et la présentation des débats scientifiques autour de la conversion religieuse, il semble nécessaire maintenant d'envisager la définition des différentes notions clés et connexes dans ce travail. Cette démarche a pour objectif de délimiter notre cadre conceptuel et neutraliser les notions susceptibles de nous induire dans une confusion méthodologique.

✓ *La conversion* : est empruntée (v. 1170) au dérivé latin *conversio* et du grec *épistrophe* qui signifie « action de se tourner ou mouvement circulaire ou de revenir sur ses pas » (Rey, 2011, p. 2490). Chez les auteurs chrétiens, cette notion évoque une « action de se tourner vers Dieu ou retour à la vraie foi ». La notion a été également introduite avec une spécialisation religieuse, laïcisée en « changement d'opinion » vers 1752. Le sens physique étymologique « action de se retourner » n'est plus réalisé qu'en tactique militaire à propos d'un mouvement tournant circulaire (Rey, 2011, p. 2490). Il faut noter qu'aujourd'hui ce terme évolue vers le choix d'un système de pensée ou croyance (Dumézil, 2005) ;

✓ *La religion :* empruntée (v. 1085) au latin *religio* dont l'étymologie est controversée depuis l'Antiquité. Les auteurs chrétiens se plaisent à rattacher *religio* au verbe *religare* « relier » (Rey, 2011, pp. 93-94). Pour cette thèse, nous retenons les deux significations en vue de comprendre la nature du lien à la religion lorsqu'elle entrave le processus de socialisation d'un jeune plutôt que de parler du contenu de la religion en tant que telle (l'islam). Historiquement, les sociologues (Emile Durkheim, Marcel Mauss, Rudolph Otto) distinguent entre deux domaines de la religion : celui du sacré ou de la relation humaine à la transcendance et celui du profane ou de la relation immanente des hommes entre eux. La conception de la religion comme système associant des croyances et des pratiques rituelles à l'intérieur d'une société concilie la position phénoménologique et l'école sociologique française. Marcel Mauss préfère parler de « phénomène religieux » (Mauss, 1968, pp. 93-94). Chez Emile Durkheim (1960), la religion renvoie à un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée l'église, tous ceux qui y adhèrent » (p. 65). Pour Friedrich Hegel (2006), le discours religieux est aliéné car en situant le lieu du sens hors de lui, l'homme ne se reconnaît pas comme producteur de son propre discours en tant que celui-ci instaure du sens, une forme d'intelligibilité qui lui préexiste et le vise en tant qu'objet. De même pour Karl Marx (2018), comme d'ailleurs pour Ludwig Feuerbach (1973), la religion serait une forme d'aliénation dans la mesure où elle empêche toute pensée critique et développe une forme d'esclavage social. Quelle que soit la critique qu'adressent les détracteurs de la religion, elle reste selon certains philosophes une forme d'expérience originale qui mêle peur et fascination (Otto, 1949, Kierkegaard, 2000) d'où sa portée existentielle (Kierkegaard, 2000) ;

✓ *La déviance* : empruntée (v. 1370) au bas latin *deviare*, formé de « de » marquant l'éloignement et via (voie) et d'une désinence verbale pour signifier proprement « s'écarter du droit chemin » ou au sens figuré « ne pas suivre son cours normal » et transitivement détourner. En effet, « le terme déviant, dérivé déviance désignant une personne qui s'écarte d'une norme psychosociale. Nous trouvons aussi le terme déviation au dérivé latin *déviatio* pour « action de s'écarter de l'orthodoxie » en particulier au Moyen-âge et plus tard pour « erreur, action de s'écarter d'une règle, d'un principe) avant d'être utilisé par plusieurs disciplines (astronomie, physique, psychologie, sociologie) » (Rey, 2011, p. 2960). En sociologie, cette notion ne peut être pensée qu'en rapport avec la norme. Le terme déviant est défini dans notre étude comme toute conduite socialement désapprouvée. Il comprend des actes allant des simples incivilités à des violences physiques. En terme général, la délinquance est incluse dans la déviance, si on accepte la définition générique de la délinquance qui est le fait de commettre un délit, c'est-à-dire un acte interdit et sanctionné par les lois pénales en vigueur ;

✓ *La norme* : empruntée (v. 1165) au latin *norma* « équerre », terme technique employé également par image au sens moral de « règle, ligne de conduite » et souvent associé alors à *regula* (règle). Il se dit également, sans jugement de valeur, de l'état habituel, régulier, conforme à la majorité des cas (1867). Par ailleurs, « des emplois spécialisés en mathématiques (v. 1930), en sociologie, en linguistique et en droit correspondent à la double notion de conformité au modèle majoritaire et de règle qu'il convient de suivre, d'où le terme normal » (Rey, 2011, p. 6168). Au côté de la norme, la notion de *conformisme* désigne le changement

d'opinion, d'attitude ou de comportement d'une personne dans le sens des opinions, attitudes ou comportements affichés par une majorité d'individus. Face à un groupe dont les normes ne sont pas les siennes, l'individu a deux réactions possibles : se conformer à la majorité ou ne pas se conformer en prenant le risque de devenir déviant et d'être exclu ;

✓ *Le contrôle social* : formé de « contre » et de « rôle » au sens juridique de registre pour remplacer le latin médiéval *contrarotulus* (1242) et ensuite *controlle* (1422) avant d'avoir la forme contrôle (1611) pour désigner un registre (rôle) tenu en double, l'un servant à vérifier l'autre (actes, droits, documents) et ensuite (surveillance). « Par métonymie, il désigne le moyen d'opérer une vérification (vérifier ses comptes au moyen d'un second registre ou soumettre à une vérification » avant d'avoir le sens de surveillance sous l'influence de l'anglais » (Rey, 2011, p.2481). Howard Saul Becker (1985) identifie trois moyens principaux de contrôle social : la limitation technique, le fait d'éviter la découverte de la déviance et la désignation d'une pratique comme immorale ;

✓ *La jeunesse* : de *juenvlesse* (1155), *joefnesce* (v. 1170) désigne le temps de la vie humaine qui va de l'enfance à l'âge mûr mais aussi l'état, le caractère d'une personne jeune ou qui a une attitude de jeune. Appliqué à une personne mûre, le mot exprime en bonne part, depuis le XVIe siècle (v. 1580), l'idée d'un caractère juvénile. Sociologiquement, il s'agit d'une notion emblématique comme le souligne Pierre Bourdieu (1978, 1995) dans *La jeunesse n'est qu'un mot*. En effet, il s'agit d'une division entre les âges qui relève d'un construit social ;

✓ *Le fondamentalisme* désigne (v. 1920) un courant théologique qui s'en tient à une interprétation littéraire de l'Écriture (donc, aux fondements). Notons que « le mot s'est étendu (v.1980) à d'autres religions, surtout l'islam, avec une valeur proche d'intégrisme » (Rey, 2011, p. 3908). Historiquement, ce concept est né aux États-Unis, dans le contexte du protestantisme. En effet, « certains pasteurs américains fondent l'association mondiale des fondamentaux chrétiens pour défendre les points de la foi qui considéraient comme fondamentaux avec une lecture littérale de la Bible » (Chartrand, 1995, p. 67) ;

✓ *L'intégrisme* emprunté (1913) à l'espagnol *integrismo* (1885) ou « dérivé d'intégriste ; ses acceptations correspondent à celle de ce mot, le contexte religieux, chrétien ou islamique, l'emportant en fréquence en concurrence avec fondamentalisme » (Rey, 2011, p. 4822). Le mot intégriste de l'espagnol *integrista* « membre d'un parti espagnol voulant la subordination de l'État à l'Église » dérivé de *integro*, de même origine que le français intègre ; le mot est attesté en 1894 au sens de « d'étroite observance » (Rey, 2011, p. 4822). Le mot intégriste en français est d'abord employé par référence à l'Espagne (parti intégriste). Par extension, le mot désigne un adversaire du modernisme, un défenseur de l'intégrité de la doctrine et de la tradition, en parlant de la religion catholique au milieu du XXe siècle, puis l'islam vers 1975. Par analogie, il désigne un partisan extrémiste de l'intransigeance dans le domaine politique vers 1970. « Ce terme connaît un développement majeur entre 1907 et 1914 où certains religieux condamnent toute tentative de re-examination de la foi à la lumière des sciences au nom de l'intégrité de la foi » (Lathuilière, 1995, pp. 66-67) ;

✓ *Le fanatisme* vient du latin *fanum* pour signifier temple. Le mot fanatique emprunté (1532) au latin *fanaticus* « serviteur du temple » puis « inspiré », en parlant des prêtres, des manifestations d'enthousiasme ; *fanaticus* dérive de fanum « temple » d'où *profanus* profane qui se rattache à une racine italique à valeur religieuse. Par extension, le mot qualifie (1580) « quelqu'un qui est animé d'un zèle aveugle envers une religion, une doctrine, d'où l'emploi étendu (1764) pour « enthousiaste, passionné » (Rey, 2011, p. 3741). Le terme a été aussi utilisé pour une attitude opposée à la philosophie à partir de 1688. Il s'agit d'une attitude religieuse dénoncée par les philosophes de l'époque notamment Voltaire qui voit dans cette notion l'excès animé par l'émotion que par la rationalité ;

✓ *La radicalisation* : dérivé de radical attesté depuis le XVe siècle (1465) et indirectement dès 1314 par le dérivé radicalement est emprunté au bas latin *radicalis* « racine, premier,

fondamental » mais aussi du latin classique *radix* « racine ». Le mot radical s'est appliqué en ancienne médecine à une fluide imaginaire tenu pour le principe de la vie dans le corps (vers 1500), à une humeur (1526, radicale), à l'humidité (1564) pour être utilisé dans le même sens par certains philosophes dont Blaise Pascal. Au XVIIe siècle, on l'applique en botanique à ce qui se rapporte à la racine d'un végétal (1611). Depuis XVIIIe siècle, radical s'emploie aussi en algèbre (1762) et en chimie (1765) comme adjectif lié aux divers sens spéciaux de racine. L'emploi spécialisé de l'adjectif et du nom en politique (1820) est emprunté à l'anglais radical (1398), de même origine que le français qui à partir du sens de « complet, absolu » a pris la valeur de « qui remonte à la source, aux principes fondamentaux, qui va jusqu'au bout de ses conséquences » (1651). De cet emploi procède l'expression *radical reform* « réforme radicale » (vers 1786, à l'origine du nom donné, d'abord en mauvaise part, aux partisans les plus convaincus de la nécessité d'une réforme démocratique totale parmi les membres du parti libéral (1802). En français, le mot s'est d'abord employé dans un contexte britannique puis s'et acclimaté en France (1831), abrégé plus tard en *radic* (1881) et par jeu de mots avec radis, en *radi* (1912), formes sorties d'usage. *Radical* a pris sa place dans la vie politique français comme appellation d'un parti de gauche, libéral, laïque, de plus en plus modéré et réformiste par rapport aux autres partis de gauche (notion récente de centrisme), contredisant ainsi l'étymologie. À la fin du XIXe siècle, radical se dit pour radical-socialiste et ensuite appliqué à celui qui est partisan d'une politique d'extrême gauche essentiellement aux États-Unis. On atteste aussi de la notion « *radicalité* » ou de « *radicalisme* » au sens d'extrémisme[9] comme une position relative dans un continuum d'opinions organisées (Sedgwick, 2010). En sociologie, la notion de radicalisation est récente. Elle est décrite comme un processus complexe et ne renvoie pas à une situation statistique mais dynamique. Il ne s'agit pas d'un événement soudain mais plutôt d'un processus de longue durée, hiérarchisé et multiforme. Pour Pierre Conesa (2014) : « la radicalisation est le processus d'adoption d'une croyance extrémiste incluant la volonté d'utiliser, de soutenir ou de faciliter la violence comme méthode de changement de la société » (p. 7). Pour Farhad Khosrokhavar (2014) « par radicalisation on désigne le 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 qui conteste l'ordre établi (…) » (p. 8). C'est ainsi que nous parlons souvent de signes forts ou faibles de radicalisation pour désigner un ensemble de critères permettant d'identifier un jeune radicalisé tels que les ruptures avec l'environnement proche, le changement de style vestimentaire, la ritualisation des pratiques religieuses, etc. Au côté de la notion de « radicalisation », c'est celle de « *déradicalisation* » qui est de plus en plus utilisée par certains chercheurs dont l'anthropologue Dounia Bouzar pour décrire le processus inverse, c'est-à-dire du désengagement de l'idéologie radicale ;

✓ *L'extrémisme* : dérivé d'extrême au latin *extremus* constitué de superlatif *exter* « le plus à l'extérieur ou le dernier, le pire » également attesté comme substantif neutre *extremum*. Il s'utilise en logique et se dit pour parti violent, extrême. Par figure, l'adjectif signifie ce qui est le plus éloigné de la moyenne, excessif au XVIe siècle et par extension il s'applique à ce qui suppose des risques, est caractérisé par des risques mais aussi ce qui est au-delà de ce qui est normal (1662) ou excessif en parlant des personnes (1686) avant d'être utilisé pour désigner les partis politiques de l'extrême gauche ou droite au sens d'être éloignés du centre. Par ailleurs, « l'extrémisme désigne (1819) la tendance à défendre des opinions extrêmes, en particulier en politique ; le nom semble procéder de « extrémiste » (1915) substantivé rapidement (1917) » (Rey, 2011, p. 3700). En sociopolitique, l'extrémisme renvoie à une disposition mentale, qui se veut justifier le recours à la violence à l'encontre d'autrui. Cette notion appelle souvent celle de

[9] De façon générale, sont considérés comme extrémistes les mouvements et les partis, les idées, les opinions et les comportements rejetant l'Etat démocratique, la séparation des pouvoirs, le système multipartite et le droit à l'opposition.

dérive sectaire comme la mise en œuvre, par un groupe organisé ou par un individu isolé, de pressions ou de techniques qui mettent une personne sous emprise mentale ;

✓ *Le terrorisme* : « du terreur, emprunté vers 1356 au latin classique pour « effroi, épouvante » et par métonymie « objet inspirant de l'effroi » avant de signifier panique (1625) et l'objet qui inspire la panique (1587) » (Rey, 2011, p. 9708). Ajoutons que « le terme terrorisme dérivé de terreur date de la période révolutionnaire et donc attesté en 1794 au sens de régime de terreur politique d'où terroriste (1794) qui désigne un partisan ou un agent du régime de terreur. Par extension, les deux mots s'appliquent aujourd'hui à l'emploi systématique de mesure violentes dans un but politique (1876 répandu à partir de 1918) et, très couramment, à des actes de violence exécutés pour créer un climat d'insécurité. Ils s'emploient par métaphore, par exemple dans le syntagme terrorisme intellectuel (vers 1950) » (Rey, 2011, p. 9709) ;

✓ *L'islamisme* : attesté en 1697 dont le dérivé islamiste (1803) avant que le terme islamiste soit supplanté par celui du musulman ; « islamiser, convertir à l'islam ou intégrer au monde islamique « islamisé » ; islamisation et islamité pour désigner la spécificité d'une culture, d'une communauté musulmane » (Rey, 2011, p. 4899). L'islamisme désigne des courants sociopolitiques apparus aux XVIIIème siècle qui avaient pour objectif d'établir un régime politique fondé sur la *Charia* (la loi islamique) comme source de toutes normes et valeurs. Les islamistes sont des musulmans qui ne prônent pas une rupture avec le monde comme le pensent les salafistes et qui entrent en jeu politique. Historiquement, ce mouvement est particulièrement présent au Moyen-Orient en Egypte, en Jordanie et en Arabie Saoudite à travers le salafisme et les Frères musulmans ;

✓ *Le salafisme* attesté en 1929, date où ce mouvement qualifié. Cette notion désigne les partisans de cette doctrine fondée sur la réactivation des pratiques et croyances des premiers temps du Prophète et de ses Compagnons appelés *Salafs*. Pour résumer, « il s'agit d'une doctrine réformiste de l'islam de la francisation du terme arabe *salafiya* » (Rey, 2011, p. 8586). Ce courant met en avant une lecture littérale et rigoriste des sources sacrées surtout le Coran. Il est nécessaire de distinguer le salafisme des autres mouvances telles que le djihadisme et le frérisme[10]. Selon nous, il y quatre dimensions essentielles inhérentes à ceux-ci : l'activisme, le passivisme, le scientisme et le wahhabisme. Et ceci pour ne pas céder aux confusions que certains sociologues ont pu commettre (Amghar, 2011 ; Ainine et al., 2016 ; Rougier, 2008 & et Adraoui (2013). Nous postulons ici qu'un salafiste ne devient pas djihadiste dans l'écrasante majorité des cas et qu'un salafiste est loin d'être un fériste. À ce sujet, soulignons aussi une différence essentielle entre le salafisme – sous ses différentes formes – et le frérisme. D'une part, les premiers accusent les frères musulmans d'envisager de changer le monde par le haut, c'est-à-dire en participant à la vie politique et en usant des catégories politiques occidentales, notamment la démocratie et les partis politiques (Amghar, 2006). Qu'ils soient quiétistes, politiques ou même djihadistes, les salafistes reprochent aux Frères musulman une altération de l'islam authentique et son instrumentalisation politique. D'autre part, les salafistes privilégient le délaissement de la vie politique pour s'occuper de la purification et l'éducation (*Tazkiyya w Tarbiyya*) de la communauté musulmane. Ils refusent ainsi de négocier avec les pouvoirs politiques pour préserver leur croyance de toute trahison du message coranique. Par conséquent, ils rejettent en bloc toute perception occidentale de la gouvernance politique et sociale (Amghar, 2006).

[10] Il est important de distinguer le salafisme avec ses quatre tendances (quiétiste, politique, djihadiste, wahhabite) du frérisme. Le salafisme renvoie à une doctrine fondée sur la réactivation des pratiques et croyances des premiers temps du Prophète et de ses Compagnons appelés *Salafs*. Les salafistes quiétistes délaissent la politique du monde d'ici-bas. Pour les autres tendances (politique et djihadiste), il est nécessaire de changer le monde par l'activisme ou la violence. Le frérisme, quant à lui, se présente comme une version actuelle de l'islam avec une considération des différents changements relatifs à la modernité (Amghar, 2006, 2007).

✓ *Le jihadisme* : est un emprunt (1870) écrit *djeha* 1846 à l'arabe jihâd signifiant « effort suprême » et appliqué à la guerre sainte. Le mot diffusé en français dans les années 1980 avec les mouvements intégristes, désigne la guerre sainte pour défendre et propager l'islam. Notons que « le sens du mot s'est perverti avec les idéologies terroristes de certains intégristes, où il recouvre l'idée de terrorisme anti-occidental. Le dérivé djihadiste utilisé notamment dans les années 1990 s'applique à la djihad authentique et s'emploie comme euphémisme pour « terrorisme anti-occidental se réclamant de l'islam » (Rey, 2011, p. 3067). Le terme vient du terme arabe « *jahd* » signifie effort, avec deux définitions distinctes : un effort contre ses pulsions ou le grand jihâd ou un effort contre les ennemis envahisseurs pour défendre le pays ou le petit jihâd. « Le jihad est souvent évoqué par qualifier la lutte contre les apostats *Ahl Al Koffr*, les impies (ceux qui ne croient pas en Dieu ou qui commettent un grand péché) ou qui renoncent à l'islam ou qui se tourne vers une autre croyance est considéré comme un apostat (*Mourtadd*) » (Morabia, 1993, p. 201). Par ailleurs, « il y a unanimité en ce qui concerne celle à prescrire aux apostats : la peine de mort » (Khadduri, 1969, p. 150) ; ensuite, le jihâd contre les dissidents : la doctrine stipule que si les dissidents (*Al Boughat*) ne renient par l'autorité de l'imam, il leur est permis de vivre pacifiquement au sein de la communauté. L'imam doit cependant tenter de les persuader de se conformer à la loi et à l'autorité. Si les dissidents persistent dans leur refus, ils doivent faire l'objet de jihâd afin que l'unité de l'oumma soit rétablie (Donner, 1991). Si les rebelles sont nombreux et puissants, il est recommandé de les combattre avec force (Morabia, 1993). Le jihâd contre les rebelles vise à combattre tout soulèvement social, politique ou doctrinal menaçant le pouvoir et ses détenteurs. Les personnes ou groupes à l'origine des divergences sont accusés de *Bid'a* ou de *Koffr*, donc d'hérésie ou d'impiété, puisque le pouvoir combine par essence le temporel et le spirituel (Morabia, 1993) ;

✓ *La socialisation* : distincte de socialité « caractère propre à la société » (1785), la socialisation est dérivée du verbe socialiser qui signifie « rendre social » (1786) et « faire vivre en société » (1845). Soulignons que « la socialisation désigne (1831) à l'action de former une société, emploi didactique et relativement courant pour le fait de mettre sous un régime communautaire (1840). Le nom s'emploie aussi après 1950 à propos de l'adaptation à la vie de groupe » (Rey, 2011, p. 9012). Historiquement, « ce terme a donné aussi le terme socialisant (1840) pour parler d'une personne qui est favorable aux doctrines socialistes sans les adopter totalement pour qualifier ensuite ce qui met l'accent sur ls réalités sociales au milieu du XXe siècle » (Rey, 2011, p. 9013). Cette notion est essentielle pour notre recherche car nous saisissons la radicalisation comme un processus de socialisation religieuse dans le cadre d'un groupe de référence. La socialisation se définit comme un processus psychosociologique fondamental permettant à tout individu de devenir un humain vivant en société. En sociologie, le concept de socialisation est le fruit de nombreux débats qui résultent de la multiplicité des approches et courants théoriques. Pour Georg Simmel, « la socialisation conduit vers une individualisation croissante dans la mesure où chaque individu fait partie de cercles d'action différents » (Dubet § Martuccelli, 1996, p. 514). Cette conception se rapproche de la théorie développée par Emile Durkheim (1989), qui décrit la socialisation comme « le processus d'intériorisation d'une discipline nécessaire » (p. 51). Sa fonction essentielle est de perpétuer et de renforcer l'homogénéité et la reproduction de la société. La transmission des modèles culturels des anciennes générations vers les nouvelles s'effectue alors par l'apprentissage de règles et de normes qui assurent une intégration aux groupes sociaux. La socialisation est aussi mais surtout un mécanisme d'interaction résultant de deux processus : « par l'assimilation, le sujet chercherait à modifier son environnement pour le rendre plus conforme à ses désirs (...) et par l'accommodation au contraire, le sujet tendrait à se modifier pour répondre aux pressions de l'environnement » (Percheron, 1993, p. 32). La socialisation est donc un processus *d'intériorisation* de normes et de dispositions communes à une société, autrement-dit, une incorporation progressive de manières d'être d'un groupe, de sa vision du monde et de son

rapport à l'avenir et aussi de ses croyances (Dubar, 2006). Enfin, Thomas Luckmann et Peter Berger (1986) dans *La construction sociale de la réalité* distinguent deux catégories de socialisation : primaire dans le cadre familiale et secondaire dans le cadre scolaire et social. Les deux sociologues réfléchissent sur d'autres formes de socialisations qui viennent pour transformer ces catégories dont la socialisation de conversion qui a pour effet de désagréger la socialisation primaire. Ils introduisent, en ce sens, la notion d'alternation pour évoquer cette transformation introduite par l'acte de conversion religieuse. Nous utilisons, dans ce travail, la notion de « *socialisation radicalisante déviante* » pour décrire une socialisation groupale dans laquelle s'inscrivent les jeunes convertis à l'islam radical. Il s'agit d'une socialisation marginale renforcée par les rapports qu'entretiennent les jeunes convertis à l'islam radical en marge des normes sociales ;

✓ *L'empathie* : attestée au XXe siècle, est composée, d'après sympathie de em/en ou dedans et pathie, du grec *pathos* « ce qu'on éprouve » *patho*. Cette formation semble s'être effectuée en anglais, où *empathy* est attestée dès 1904, pour traduire l'allemand *Einfühlung*, mot employé par Theodor Lipps, créateur du concept en psychologie (1903). Il est important de distinguer l'empathie des concepts proches tels que : sympathie, compassion, contagion émotionnelle. D'abord, la sympathie (du grec *syn pathos* : ensemble souffrance) est celle de la participation ou la concordance ; elle renvoie à une affinité, une sorte d'harmonie (éprouver ou partager les émotions avec autrui). La sympathie suppose que nous prenions part à l'émotion éprouvée par autrui, que nous partagions sa souffrance et son expérience affective tandis que l'empathie est un jeu de l'imagination qui vise à la compréhension d'autrui et non à l'établissement des liens affectifs, sans pour autant s'y confondre. En d'autres termes, « l'empathie est un mode de connaissance ; la sympathie est un mode de rencontre avec autrui » (Wispé, 1986, p. 318). La compassion désigne « le sentiment qui incline à partager les souffrances d'autrui, sens avec lequel il correspond à l'hellénisme sympathie » (Rey, 2011, p. 2344). L'empathie est « la capacité de s'identifier à autrui, de ressentir ce qu'il ressent » (Rey, 2011, p. 3334). Enfin, la contagion émotionnelle ou affective est le transfert des émotions d'une personne vers une autre. La contagion émotionnelle est une composante de l'empathie qui renvoie au fait de se laisser envahir et reproduire à l'identique des émotions sans mesures qui ne sont pas les nôtres. L'empathie se différencie de la contagion émotionnelle dans laquelle une personne éprouve le même état affectif qu'une autre personne sans conserver la distance qu'on observe dans l'empathie. Historiquement, le concept d'empathie est né au XIXe siècle du terme allemand *Einfühlung* proposé par les philosophes allemands tels que Robert Vischer en 1873 dans sa thèse de doctorat *Über as optische Zeitgefül* ou *Le sentiment optique de la forme, contribution à l'esthétique*, pour désigner un ressenti de l'intérieur ou la relation qu'un sujet crée avec une œuvre d'art afin d'en accéder à son sens (empathie esthétique) (Elie, 2009). L'*Einfühlung* serait « un mécanisme de la sensibilité esthétique par lequel nous accédons au sens de l'œuvre d'art et en nous mettant à la place de l'objet représenté » (Widlöcher, 1999, p. 181). Dans ce contexte, l'empathie n'est pas considérée comme un mécanisme intersubjectif facilitant la compréhension d'autrui mais un processus permettant, en tant qu'observateur, de saisir la particularité d'un objet d'art. Cette notion est reprise et remplacée par la sympathie par plusieurs philosophes tels que David Hume dans son *Traité de la nature humaine* (1740) pour désigner une forme d'intersubjectivité mais aussi Adam Smith pour l'appliquer au domaine moral et social notamment dans sa *Théorie des sentiments moraux*. De son côté, le fondateur de la phénoménologie Edmund Husserl, introduit la notion de « corporéité » comme fondement de l'empathie où autrui est vu comme analogon de soi-même non parce qu'il voit les choses de la même façon mais différemment. Poursuivant son évolution, l'empathie s'est retrouvée en psychologie grâce à la tradition phénoménologique et c'est à Théodore Lipps que l'on doit le transfert du concept d'*Enfühlung* de l'esthétique à la psychologie (Hochmann, 2012). Cette notion passe facilement de l'esthétique à la psychologie par l'application d'un raisonnement

qui donne naissance à la théorie de la reconnaissance des expressions faciales émotionnelles (Boukhobza, 2010). Cette vision est empruntée ensuite par Carl Rogers, psychologue américain, qui souligne que le thérapeute est capable de comprendre une situation non pas depuis son cadre de référence, mais depuis celui de son patient. Ainsi, « faire, preuve d'empathie signifie être capable de saisir les schémas internes et les composantes émotionnelles de quelqu'un d'autre et de les comprendre comme si l'on était cette autre personne » (Rogers, 2004, p. 59). Plus tard, dans les années 1920, Edward Bradford Titchener (1909) adopte l'appellation « empathie » comme « un processus des objets où on perçoit et ressent le sentiment des autres » (Daniel, 2008, p. 2). L'intentionnalité propre à l'empathie (Ricard, 2005) est reprise plus tard par Max Scheler (1971), Edith Stein (1989), dans l'étude de l'intersubjectivité mais aussi dans les travaux contemporains de Martin Heidegger (1986), Maurice Merleau-Ponty (1945), Emmanuel Levinas (1991), Michel Henry (1990, 1996) donnant ainsi une dévalorisation phénoménologique de cette notion réduite à la contagion ou l'identification émotionnelle (*Einsfühlung*) ou expérience de l'altérité (*s*) et même à la sympathie (*Mitgefül*). En parlant d'une altération ou effacement de l'empathie dans ce travail, nous postulons l'existence d'un lien entre défaillance de la disposition à l'empathie et tendance antisociale en soutenant que la mise en scène de l'expérience partagée des émotions générées par l'ouverture sur autrui (Zanna, 2010) peut influencer certaines séquences du processus de radicalisation. L'objectif est d'encourager à l'éducation à l'empathie pour lutter contre la désempathie, la rupture et la déshumanisation de l'autre ;

✓ *La notion de corps* : au côté de l'empathie, c'est la notion de corps qui constitue le noyau dur de notre travail de recherche. Le corps semble s'imposer à la conscience en tant que catégorie universelle et stable. Ainsi, il échappe à cette perception par son caractère contingent car au-delà de l'apparence, le corps est à la fois objet façonné socialement et lieu de manifestations de lutte entre des forces et du symbolisme. Si le corps et l'âme sont représentés comme deux réalités distinctes dans la pensée cartésienne (1992), cette vision ne tient plus la route aujourd'hui où la phénoménologie semble expliquer mieux ce rapport en soulignant sa dimension subjective. Le corps est ainsi saisi comme vivant, comme faisant partie d'un tout, le sujet conscient. Loin d'une vision religieuse saisissant le corps comme mystère de la création et objet de tentation, la phénoménologie se tient à l'écart pour proposer une perception nouvelle de cette entité comme une réalité à la fois objective et subjective. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les réflexions opérées par Marcel Mauss (2004) sur le corps comme instrument naturel de l'homme façonné socialement.

12 La problématique : les convertis, de nouvelles figures du religieux contemporain

Comme nous l'avons souligné au début de ce chapitre, la conversion religieuse à l'islam radical constitue l'une des problématiques majeures dans les débats autour de la radicalisation en France comme ailleurs dans le monde. Il semble que l'actuel moment religieux des sociétés contemporaines entraîne des secousses considérables dans la pensée d'intégration et d'assimilation. À ce titre, les notions de modernité, globalisation et individuation recomposent la réalité et mettent sur la table certaines problématiques liées à la pratique religieuse, la liberté de pensée, de croyance et la séparation entre l'espace privé et l'espace public. Les comportements et expériences du religieux s'élaborent désormais dans ces nouveaux cadres qui sont induits et légitimés par des éthiques recomposées autour des valeurs spiritualisées du soi, de la famille et du bien-être en général. Ils sont essentiellement motivés par une quête de sens et d'accomplissement du soi. Le converti apparaît donc comme une figure contemporaine du religieux où se croisent les expériences subjectives et les contextes sociaux. Notons que l'intérêt scientifique de ce travail repose sur le fait qu'il se veut une contribution à la problématique portant sur la conversion religieuse à l'islam radical en se focalisant davantage sur les enjeux

des processus à l'œuvre dans un tel phénomène notamment les vulnérabilités sociales et subjectives propices à l'émergence et le développement de ce phénomène. Sur le plan politique et stratégique, ce travail se présente comme une évaluation sur les stratégies politiques à mettre en place pour prévenir ou traiter le phénomène surtout dans le cadre français. En décelant l'arrière-plan des processus à l'œuvre et en étudiant les facteurs accélérateurs favorisant l'émergence et le développement de ce problème, cette recherche donne les moyens nécessaires pour détecter, accompagner et prévenir certaines radicalisations. Enfin, l'intérêt sociologique de ce travail repose sur une construction multidimensionnelle de cette question en aidant à voir le rôle de l'État français comme acteur majeur dans le traitement et la prévention de cette question.

Nous proposons dans cette thèse d'analyser conjointement les ressorts subjectifs et objectifs, structurels et non structurels de la conversion religieuse radicale dans le but de rendre compte de ce qui se joue au cours des processus à l'œuvre. Plus précisément, nous nous posons un ensemble de questions auxquelles nous tentons de répondre à travers l'enquête de terrain : Qui sont les jeunes qui se convertissent / se radicalisent ? Comment l'idée du religieux vient-elle ? la démarche est-elle individuelle ou impulsée par d'autres ? Quels sont les ressorts subjectifs du processus de radicalisation et comment pouvons-nous la prévenir ? Comment penser ce problème au carrefour de la psychologie, la sociologie, la philosophie, l'histoire, l'anthropologie et la géopolitique ?

Pour ce qui concerne la constitution de nos hypothèses, nous formulons un ensemble de réponses provisoires aux questions soulevées (Grawitz, 2001). Nous visons à analyser les différents processus à l'œuvre dans la conversion à l'islam radical. Cela nous conduit à articuler cette recherche autour des hypothèses bien définies. Conscients du fait que la démarche méthodologique conditionne le travail scientifique, qu'elle éclaire les hypothèses et en détermine les conclusions, nous optons dans ce travail pour une méthode d'analyse bien choisie. Celle-ci doit nous permettre de capitaliser les données et matériaux collectés et les systématiser afin de pouvoir rendre compte de notre objet d'étude. En ce sens, le constructivisme et l'interactionnisme symbolique constituent les deux axes autour desquels s'articule notre analyse. Pour le constructivisme, cela implique de définir des identités tout en prenant en compte les relations aux environnements structurels. L'exploitation du constructivisme pour le phénomène de radicalisation est intéressante car celui-ci aide à comprendre les mécanismes qui sont à la base de la définition de ce qui relève ou pas de la radicalité. La conversion à l'islam radical comme phénomène social est construite sur des normes et des valeurs déviantes. De plus, le constructivisme nous autorise à nous interroger sur la façon dont l'enjeu religieux se présente au chercheur, comme une problématique sociale complexe. Pour la démarche interactionniste, celle-ci nous permet de saisir les interactions sociales entre la norme et la déviance et la saisie des significations que donne les jeunes concernés par l'étude à leur visions et rapports aux monde. Dans cette perspective, les jeunes sont saisis comme acteurs capables d'action stratégique (Crozier § Friedberg, 1977). Cette imbrication acteur/stratégie permet sans doute de pallier toute thèse psychanalytique concevant le jeune radicalisé comme un fou ou un individu atteint de psychoses. Cette notion de stratégie aide à mettre en évidence la marge de liberté dont disposent les jeunes comme acteurs au sein d'un système donné malgré les contingences et les contraintes. Pour répondre à notre question de recherche et vérifier nos hypothèses, nous menons une étude qualitative en respectant une approche chronologique des événements pour pouvoir appréhender au la progression des processus. Sur le plan méthodologique, les entretiens exploratoires respectent la logique énoncée par Raymond Quivy et Luc Van Campenhoudt (1995) comme des outils servant à trouver des pistes de réflexion, des idées et des hypothèses de travail tout en permettant d'ouvrir l'esprit, d'écouter le terrain. Ces entretiens s'apparentent à une conversation entre le chercheur et l'enquêté avec comme objectif de saisir les logiques individuelles de l'intérieur comme l'exige l'approche ethno-

méthodologique. Ainsi, nous tentons d'éclairer les articulations à travers lesquelles des jeunes peuvent être saisis par un discours radical et, dans certains cas, les autorisent à agir au nom du sacré. Nous essayons de décrire le rôle des cristallisations existentielles dans l'engagement radical qui n'obéit pas systématiquement à un modèle univoque et déterministe. La notion de « fardeau moral » que nous élaborons et développons dans ce travail de recherche est fortement liée à celle de l'idéal religieux humilié (Benslama, 2016) donnant lieu à une logique du marché religieux (Obadia, 2013) où l'offre et la demande constituent les principaux ingrédients. En vue d'orienter notre recherche, nous adoptons un ensemble d'hypothèses à mettre à l'épreuve du terrain à l'aide de deux techniques d'enquête qui sont respectivement les observations et les entretiens semi-directifs :

✓ H1 : la conversion à l'islam radical est le fruit d'une construction sociale. En instituant et multipliant les normes, la société participe à la création de la déviance. Une fois l'acte étiqueté comme déviant, l'individu se trouve discrédité et s'inscrit dans une carrière radicale. La multiplication des normes sociales en France ainsi que la réalité de la communauté musulmane fragilisée par l'histoire géopolitique produisent les graines premières d'un sentiment d'humiliation et de stigmatisation ce qui crée un sentiment de colère voire de vengeance chez certains jeunes qui ne se reconnaissent plus dans les valeurs républicaines et optent pour une vision obscurantiste, complotiste, conspirationniste et eschatologique du monde. La radicalisation apparaît comme une façon de *faire de nécessité vertu* (Bourdieu, 1979), c'est- à-dire une manière de s'organiser pour faire face à la précarité de sa condition sociale et tenter de combler ainsi tous les attributs qui manquent comme (réussite, identité valorisée, reconnaissance, revalorisation sociale, certitude, etc.). Dans une telle niche écologique ou contexte social, le discours radical fait écho chez les jeunes désaffiliés (Castel, 1994) qui reconnaissent son autorité. Le fardeau moral se constitue au croisement des souffrances individuelles de discrimination, d'étiquetage, de stigmatisation, d'injustices sociales avec celles des « frères » dans le monde musulman. Qu'il s'agisse d'une humiliation « réelle ou fantasmée » de l'idéal islamique, le fardeau moral constitue la base sur laquelle s'appuie l'exigence d'une vengeance culturelle. La conversion religieuse à l'islam radical devient ainsi un fait social total qui touche tous les aspects de l'existence individuelle (Mauss, 2004, Khosrokhavar, 2018) ;

✓ H2 : la conversion à l'islam radical suit un long cheminement allant de la quête de sens à la carrière radicale en passant par des rencontres, des interactions et des apprentissages de la radicalité. Les jeunes se convertissent à une version radicale en s'inscrivant dans un processus qui commence par un événement déclenchant (quête de sens, crise existentielle, choc biographique, angoisse, injustice, discrimination, stigmatisation, étiquetage) pour s'investir dans une socialisation qui a pour effet de transformer leur style cognitif ou schème interprétatif. Cette nouvelle vision s'appuie sur une valorisation exacerbée du groupe de référence, une fusion quasi-totale avec une empathie intense à l'intérieur de celui-ci et un effacement de l'empathie ou déshumanisation d'autrui. La radicalisation entraîne à la fois un bouleversement dans les repères intellectuels et idéologiques de l'individu pour lui substituer à une grille de lecture de son groupe de référence où celui-ci s'efface au profit de son groupe. Le jeune fait ainsi le deuil de son passé (rupture avec l'environnement familial, social, isolement, arrêts des activités de loisirs) pour embrasser une nouvelle réalité, celle de la vie après conversion.

Ces deux hypothèses laissent entendre deux strates d'analyse qu'il faut distinguer : celle du contexte social et celle de la dimension subjective avec une mise en avant de l'aspect processuel. Pour mettre ces hypothèses à l'épreuve du terrain, nous avons défini une

construction théorique et méthodologique ayant toujours à l'esprit une interaction constante entre le théorique et le pratique, un va et vient entre le terrain et la théorie.

13 Construction théorique et méthodologique

Pour appuyer les deux hypothèses avancées, nous pensons que les différentes formes de marginalisation accompagnant le processus de radicalisation aident à lever le doute sur le rôle de la construction sociale de ce phénomène. La conversion religieuse radicale correspond en ce sens à l'aboutissement d'une dynamique d'exclusion et de stigmatisation (Castel, 1994) qui en établissant les normes et en les multipliant, elle crée une déviance de plus en plus présente et visible. Le concept de désaffiliation de Robert Castel (1994) prend tout son importance car, à l'inverse de l'exclusion, il permet d'expliquer une forme de réappropriation individuelle, un positionnement réassumé du jeune de sa nouvelle identité par opposition aux normes sociales. Nous pensons que cette désaffiliation n'est que le fruit d'un processus social, d'une construction sociale, d'une fragilisation de l'individu qui se manifeste dans un acte déviant ou une carrière déviante ou mieux une « carrière radicale ». C'est ainsi que nous pouvons comprendre la prolifération du communautarisme et de la radicalisation dans les quartiers dits difficiles ou dans les prisons (Talpin, 2017). Dans une société de consommation, lorsqu'un jeune est exclu du monde de travail, il se tourne vers la déviance pour subvenir à ses besoins. La déviance primaire devient, avec le temps, secondaire (Lemert, 1951) entraînant un étiquetage après une période d'incarcération. La dynamique d'exclusion atteint son apogée et l'individu est étiqueté « inapte » pour vivre en société. Celui-ci s'inscrit ensuite dans une carrière déviante (radicale) qui se renforce par l'étiquetage et le sentiment qu'il engendre chez lui. L'enquête exploratoire démontre bien que les individus qui se radicalisent tentent d'exprimer une rébellion, une révolte face à ce qu'ils identifient comme une société d'exclusion qui ne tient plus ses promesses de vivre ensemble et d'égalité. En ce sens, la radicalité engagée rencontre la radicalité révoltée (Bonelli § Carrié, 2018) pour former un seul et même front commun. En abrégé, la souffrance et la quête de sens, les traumatismes intergénérationnels ou au sens de Pierre Nora (1978), « les mémoires collectives » sont à l'origine de cette colère et frustration sociales. La conversion religieuse radicale doit, de ce fait, être saisie à la fois comme une construction sociale dont l'étiquetage de certains jeunes est éminemment responsable, notamment sur le plan psychologique (expériences vécues, rencontres, accidents, etc.), mais aussi une réalité sociale qui s'opère sur les plans : interpersonnel, groupal et organisationnel. Par conséquent, il est nécessaire de considérer le lien social, les dynamiques de socialisation dans toute forme de prise en charge. Il appert nécessaire d'apprécier le contexte et discuter l'hypothèse psychosociale mais aussi dispositionnelle.

Au-delà des catégorisations et explications psychologiques (refus de doute, narcissisme, psychose, paranoïa, rigidité, etc.) (Arie W. Kruglanski, Shira, Fishman, 2006), nous pensons que nous avons affaire à un processus constitué de séquences menant au passage à l'acte en interaction avec des éléments facilitateurs. Nous savons aussi que les jeunes radicalisés le sont pour des motifs ethniques, raciaux, politiques ou religieux. En ce sens, Jessica Stern (2004) dans *Terror in the name of God* met l'accent sur la nécessité de revoir cette interaction entre le sujet et l'idéologie adoptée. La radicalisation apparaît comme un phénomène se comprenant essentiellement dans l'expérience subjective de l'individu et se manifestant dans des comportements et des attitudes envers soi et autrui. Ainsi, nous optons pour la notion de « conversion radicale » comme phénomène religieux se construisant au fur et à mesure du développement personnel et se traduisant dans les rapports avec sa famille, les amis et la société entière. Par conversion radicale, nous entendons une attitude d'esprit et une doctrine qui se fonde sur une rupture complète avec le passé institutionnel et politique caractérisée par une

certaine intransigeance absolue. À ce titre, la conversion radicale peut concerner, à la fois, les idées, les représentations et les attitudes.

Pour conclure ce chapitre, nous postulons que la logique à l'œuvre dans une conversion religieuse radicale se résume en un dépassement de la norme religieuse héritée en revendiquant une appartenance religieuse dite « authentique ». La notion de socialisation est primordiale car elle aide à la saisie des structures de sens inhérentes à ce phénomène. Nous pensons qu'il s'agit avant tout d'une subjectivation de la foi religieuse sous une forme laissant voir une continuité dans les pratiques en se référant au modèle des Compagnons du Prophète. En optant pour une version radicale de l'islam, les jeunes cherchent à enrichir par une approche rigoureuse du corpus religieux, de remettre en question l'islam des parents accusés d'être chargés d'innovations. Dans le cas des jeunes du quartier enclavé étudié, nous avons affaire à un projet de réislamisation intéressé par une stricte prédication formulée sur un mode puritain. En ce sens, si les autres offres d'islam connaissent une faiblesse de l'engagement, la conversion religieuse radicale présente une originalité car elle permet aux jeunes convertis d'expérimenter subjectivement une expérience vécue du divin originale et en rupture avec le monde social. À l'inverse des salafistes qui sont globalement détachés du désir d'agir dans la sphère publique pour la transformer, les jeunes radicalisés sont tentés par une volonté d'agir et de transformer le monde. Cela passe par plusieurs canaux : le rayonnement individuel, l'exemplarité et le prosélytisme. À ce titre, le groupe radical semble être adapté à l'exercice d'un mode de vie hyper-individualisé interprétant le religieux en termes individuels mais paradoxalement cherchant à effacer l'individu au profit d'une vision collective. C'est ainsi que la préservation de la pureté du groupe implique plusieurs sacrifices dont la Hijra (la migration). Celle-ci constitue pour la majorité des jeunes convertis à l'islam radical une obligation, découlant d'une logique de préservation de la foi et passe par l'éloignement spirituel mais surtout physique des personnes et territoires considérés comme profanes.

CHAPITRE 2 : DE LA CONFRONTATION DES CADRES THEORIQUES AUX PREMIERS RESULTATS EMPIRIQUES

« Les sources historiques sur les phénomènes de conversion sont pour la plupart issues soit d'un regard missionnaire cherchant dans la culture locale une matrice d'accueil pour le message évangélique, soit d'un regard « indigène » qui emprunte souvent pour se formuler les formes et les catégories de discours de l'autre missionnaire » (Mary, 1998, p.13).

Les investigations liées au phénomène de conversion à l'islam radical ont culminé, au chapitre précédent, avec l'analyse de la problématisation de ce phénomène en avançant ses différents aspects (individuel et social). Trois aspects principaux de conversion à l'islam radical ont été relevés : d'abord, une dimension macrosociologique avec une mise en avant du contexte social et géopolitique ; ensuite, une dimension psychologique relevant l'appropriation subjective de la foi ou la subjectivation ; enfin, une dimension processuelle inscrivant le phénomène dans une suite d'événements. Le présent chapitre est consacré à la présentation et l'analyse des différentes recherches théoriques et empiriques sur cette question avec comme objectif principal de souligner la particularité de notre démarche de recherche au regard de celles-ci. Les analyses sont comparées entre elles pour permettre, par la suite, d'avancer l'ensemble de nos concepts en particulier ceux de « fardeau moral, sujet fragmenté ou mosaïque, réalité alternative ou substituante, sujet phénoménologique et idéologique ». C'est dans ce cadre que certaines expressions telle que « la niche écologique » (Hacking, 2002) sont mises en avant pour penser le rapport qu'entretient le contexte social avec l'émergence de certains phénomènes sociaux. La niche écologique est définie par Ian Hacking comme « l'ensemble des éléments d'une culture dont la convergence, à un moment donné, pouvait favoriser l'apparition et la diffusion d'une expression de la folie propre à une époque » (Hacking 2002, p. 192). La conversion à l'islam radical peut être vue comme une expression de la déviance, un défi lancé à la société, une « maladie mentale transitoire » (Hacking, 2002, p. 192) susceptible d'être adoptée par les sujets dans un milieu sociopolitique propice.

1 La radicalisation, les premiers constats

Notons d'abord que la notion de radicalisation est de plus en plus utilisée dans les discours politiques, médiatiques et scientifiques au point qu'elle est devenue un terme familier pour s'inscrire dans le répertoire langagier de tout un chacun. Bien qu'il soit relativement récent, le concept de radicalisation est largement utilisé pour faire référence à la trajectoire individuelle de l'individu qui s'oriente vers des actes terroristes (Coolsaet, 2015). Remarquons que cette notion était quasi-inexistante dans les publications scientifiques avant les attentats du 11 septembre 2001. C'est à partir de cette année que nous assistons à une multiplication des recherches sur le phénomène et la publication de plusieurs articles dans plusieurs revues scientifiques. À ce sujet, Arun Kundani (2012) note dans *Radicalisation : the journey of a concept*, la multiplication des articles sur le sujet à partir de 2001 :

> Whereas, before 2001, the term « radicalisation » had been used informally in academic literature to refer to a shift towards more radical politics (usually not referring to Muslims), by 2004 the term had acquired its new meaning of a psychological or theological process by which Muslims move towards extremist views (Kundnani, 2012, p.7).

Dans ce même article, Kundani présente un schéma qui retrace l'évolution d'utilisation de cette notion et la multiplication des recherches traitant de ce sujet. Il constate dans la figure suivante l'explosion des recherches à partir de 2001 et surtout 2005 avec l'émergence des groupes terroristes tels que « Al Qaïda ».

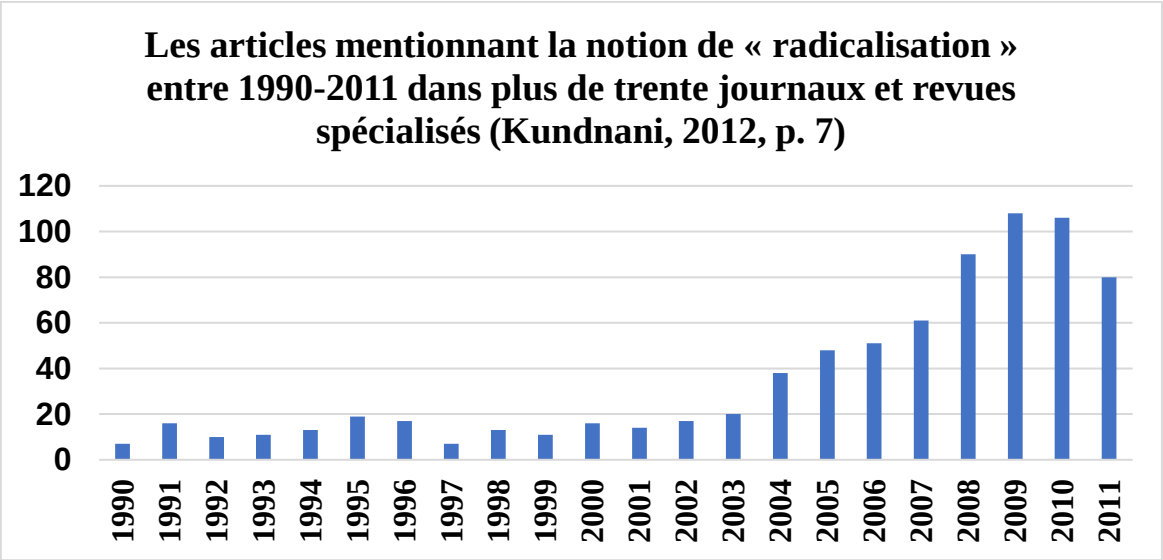

Figure 1. Les articles mentionnant la notion de « radicalisation » entre 1990-2011 dans plus de trente journaux et revues spécialisés (Kundnani, 2012, p. 7)

Il est important de noter que l'utilisation de cette notion n'est pas propre à la sphère scientifique car les discours politiques ne cessent de l'utiliser, parfois, pour désigner plusieurs phénomènes dont les mouvements sociaux contestataires. L'utilisation de ce terme est souvent liée à celle de déradicalisation qui renvoie au processus inverse, c'est-à-dire le désengagement des individus d'une idéologie radicale en traitant les causes de leur radicalité. En France, c'est à la suite de départs de ressortissants français sur des zones de conflit et les attaques du 7 janvier 2015, que ces deux notions pèsent sur les recherches sociologiques et psychologiques. La radicalisation s'impose ainsi dans les univers : politique et médiatique comme le démontre la figure suivante :

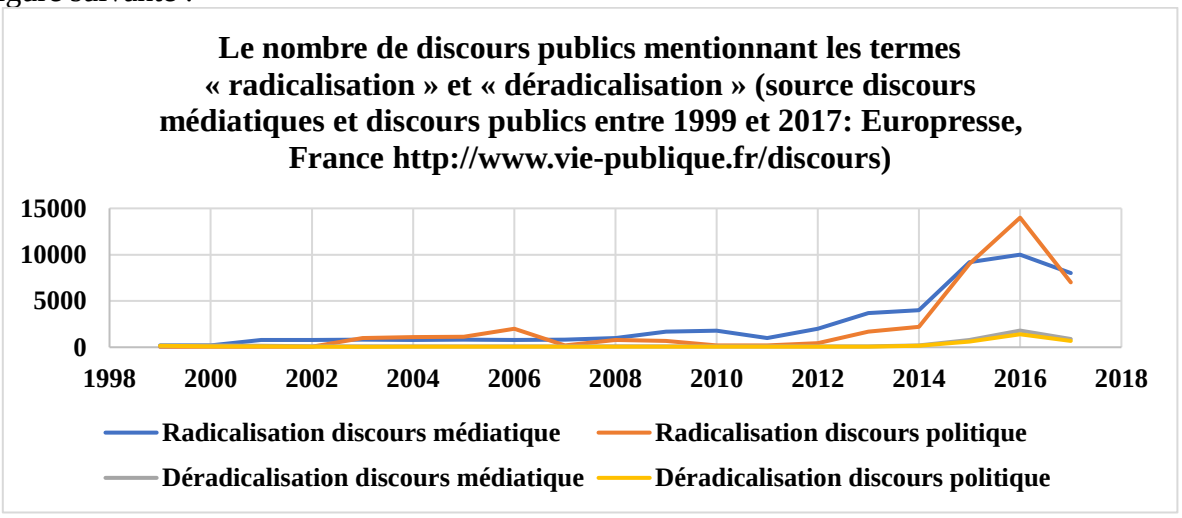

Figure 2 : Le nombre de discours publics mentionnant les termes « radicalisation » et « déradicalisation » (source discours médiatiques et discours publics entre 1999 et 2017)[11]

[11] Source discours médiatiques : Europresse, France (Fr), tous groupes de données. Source discours politiques : Collection des discours publics. La Collection des discours publics rassemble plus de 130 000 discours officiels, principalement des déclarations de présidents de la République, de membres du Gouvernement, de partis politiques ou de syndicats, sur une période de plus de 30 ans. Elle est accessible sur le site internet http://www.vie-publique.fr/discours/.

Constatons enfin une tendance globale à utiliser la notion de radicalisation et même celle de déradicalisation en France après les attaques de Mohammed Merah en mars 2012. Cette tendance est accentuée par les attaques du 7 janvier 2015. La notion de radicalisation est désormais au centre des préoccupations académiques, médiatiques et politiques laissant peu de place aux autres termes tels que « fondamentalisme, extrémisme, fanatisme et intégrisme). Certains leaders de partis politiques continuent, néanmoins, à utiliser la notion de fondamentalisme islamiste tel que le Front National (le Rassemblement National) pour décrire ce phénomène de développement de la pensée extrémiste dans les quartiers français.

2 La radicalisation, la nécessité de neutraliser une notion complexe

Les schémas que nous venons de présenter confirment l'expansion d'utilisation de la notion de radicalisation comme terme éponge qui vient pour absorber toutes les notions qui l'ont précédées. Cette remarque conduit certains chercheurs tel que Peter Neumann et Scott Kleimann (2013) à parler d'un effet *buzzword* pour décrire l'expansion de l'utilisation de cette notion dans tous les domaines. Ces chercheurs soulignent aussi la difficulté d'identifier des profils types de jeunes convertis à l'islam radical et la difficulté de déterminer les causes du passage à l'acte. C'est la raison pour laquelle, plusieurs chercheurs orientent de manière pragmatique leurs études de l'analyse des causes de radicalisation à celle de son processus, en tentant de répondre à la question de comment les jeunes se convertissent à une version radicale. Cette orientation a pour objectif de saisir les mécanismes, les premiers moments qui précèdent le passage à l'acte. Ce recadrage paradigmatique, comme nous allons le voir tout au long de ce chapitre, invite l'analyse des processus de radicalisation avec une approche pluridisciplinaire (sociologique, psychologique, criminologique, politique et anthropologique). À ce sujet, nous avons mené une enquête rapide auprès des jeunes concernés en parallèle de l'enquête exploratoire pour recueillir les représentations du terme « radicalisation » ou « radicalisme ». Les données sur le tableau, issues de celle-ci, décrivent clairement et fidèlement les réponses évoquées par les jeunes. Nous avons demandé au cours de cette enquête aux jeunes d'associer librement des mots au concept de radicalisation et nous avons obtenu les résultats que nous proposons sous forme de tableau. Il est frappant de constater qu'une partie importante des réponses voit la radicalisation comme une instrumentalisation politique pour lutter contre l'islam véridique.

La radicalisation : pratiquer l'islam tel qu'il est demandé dans le Coran	2	10%
Un terme politique visant l'islam authentique	10	50%
Une forme de contestation (injustices, géopolitique)	2	10%
Une humiliation de l'islam ou une angoisse existentielle	3	15%
Un refuge dans une société de discrimination, frustration et de fragilisation sociale	2	10%
Une adhésion à l'Oumma, la communauté des croyants	1	5%
Autres (merci d'expliquer et de détailler votre réponse)	0	0%

Tableau 1 : la représentation du terme « radicalisation » chez les jeunes concernés

Nous pouvons d'ores et déjà remarquer que la majorité des personnes rencontrées affirment que la radicalisation relève plutôt d'une notion avec des nuances politiques. Elle a pour objectif de manipuler la masse et lutter contre l'islam véridique. Pour ces jeunes, la radicalisation est associée à l'islam dans sa version véridique comme menace pour le processus d'occidentalisation du monde musulman dans la mesure où le fait de pratiquer l'islam dans sa version authentique constitue un prétexte essentiel pour l'État français d'intervenir dans le

religieux. Bien qu'il ne s'agisse pas de la seule définition ou explication donnée à ce phénomène, celle-ci rejoint certaines visions considérant la dimension existentielle et l'importance de la foi dans la vie des individus. Une partie importante des réponses portent sur les notions d'injustices sociales et géopolitiques comme facteurs de radicalisation. En cela, l'écho des expériences personnelles et communautaires rejoignent les questions géopolitiques pour renforcer l'adhésion à la version radicale de l'islam.

Loin de réduire la radicalisation à l'islam, il est à noter qu'il s'agit d'un phénomène qui touche les différents domaines de la vie : religion, politique, culture, art, sport, etc. Dès lors, la radicalisation apparaît comme processus multiforme qui englobe différentes dimensions (De Ruyver, Ponsaers § Verhage, 2010). Nous pouvons affirmer que l'extrémisme de gauche, de l'extrême droite, du christianisme et du judaïsme sont aussi à la base d'une radicalisation aussi bien que les différents mouvements radicaux sans connotation religieuse (Khosrokhavar, 2014). Bien que ces remarques soient importantes à la définition de la notion de radicalisation, celle-ci reste imprécise car elle désigne à la fois le processus par lequel les individus deviennent radicaux mais aussi les interactions qui existent à l'intérieur de ce processus entre ses différentes séquences. C'est pour cette raison, qu'il n'existe pas de définition universellement acceptée de cette notion. Ainsi, Alex Schmid (2013) postule que la radicalisation est un processus de développement de croyances extrêmes et d'idéologie qui remettent en question la réalité sociale et rejettent toute forme de compromis. La radicalisation devient de ce fait le processus par lequel un jeune ou un groupe de jeunes basculent dans l'extrémisme sous toutes ses formes : anarchiste, de gauche, de droite ou religieux (McCauley § Moskalenko, 2008). C'est dans cet esprit qu'il est nécessaire de saisir le phénomène de radicalisation dans le champ de la délinquance ou de la déviance comme une forme de transgression aux normes sociales et religieuses, comme une appropriation subjective de la religion, portant ainsi atteinte à l'ordre social. La définition du sociologue français Farhad Khosrokhavar (2014) semble au moins faire l'objet d'une reconnaissance ou consensus académique. Il envisage 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, religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel » (pp. 8-9). La particularité de cette définition réside dans le fait qu'elle met en interaction et sous tension deux éléments constitutifs importants qui sont : la violence et l'idéologie sur laquelle elle s'appuie. Après l'adoption de cette définition opérationnelle de terme « radicalisation », il reste à analyser les différentes approches, théories et modèles traitant ce phénomène.

3 Les différentes approches théoriques de radicalisation

Comme nous l'avons évoqué, ce chapitre a pour objectif principal de présenter les différentes approche théoriques et empiriques analysant la conversion religieuse radicale. Dans le respect de ce principe, nous proposons dans ce qui suit de présenter les différentes perspectives visant à saisir « le pourquoi » avant d'analyser les modèles traitant de la structure processuelle de ce phénomène ou « le comment ». Nous tentons de faire une révision des différentes théories concernant le phénomène de la conversion radicale ainsi que les diverses enquêtes empiriques existantes. Constatant d'abord que l'analyse de radicalisation dans la sphère médiatique et politique repose souvent sur des idées simples et caricaturales à ce sujet. Nous ne pouvons pas compter le nombre de reportages et films réalisés à ce sujet allant de la pauvreté, l'exclusion sociale et l'emprisonnement[12], la stigmatisation, la ségrégation sociale et

[12] Nous faisons allusion au film *Les chevaux de Dieu*. (2013). Un film de Nabil Ayouch avec Abdelhakim Rachid, Hamza Souidek, durée 1h55 minutes (drame sortie 20 février 2013)

la délinquance, la manipulation mentale[13] la dimension eschatologique et la fragilité psychologique liée au vide existentiel ou quête de sens[14] ou parfois des crises d'adolescence et lavage du cerveau surtout sur les réseaux sociaux et internet[15] ou tout simplement à la socialisation familiale[16]. Il semble que ces analyses sont souvent issues mais simplifiées de recherches scientifiques sur le sujet. Dans l'univers scientifique, les différentes théories qui analysent le phénomène de conversion religieuse radicale se focalisent souvent sur les dimensions religieuses avec une perception herméneutique de l'islam, les conditions sociales, politiques, culturelles, économiques qui sont à l'origine de l'émergence de ce phénomène. Ce sont surtout les attaques du 11 septembre 2001 qui contribuent à l'explosion d'une littérature abondante autour de cette question. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas d'études empiriques avant cette date mais qu'elles sont plutôt rares. Suite à cet événement, les moyens financiers alloués à la recherche autour de ce phénomène explosent avec des approches sociologiques, politiques, psychologiques, anthropologique, etc. Une grande partie de recherches dans le monde académique se penche sur l'exploitation des données quantitatives dont l'intérêt peut être contestable en présentant qu'une image instantanée et ponctuelle de ce phénomène. Pendant ce temps-là, les convertis changent de stratégies et usent de la dissimulation échappant aux différentes conceptualisations académiques. La médiatisation de ces recherches simples renforce la faiblesse de celles-ci par une réduction scientifique qui s'opère, par exemple, en France dans l'opposition médiatisée entre l'islamisation de la radicalité dans la pensée d'Olivier Roy ou la radicalisation de l'islam dans la pensée de Gilles Kepel (Valfort, 2018) ou même dans le monde anglosaxon avec l'idée d'organisation au même type que l'entreprise dans un radicalisme organisé ou désorganisé (Sageman, 2008, Hoffman, 1999). Si en France, les recherches académiques mettent l'accent plutôt sur les causes sociales et non religieuses de ce phénomène, les débats dans le monde anglosaxon se centrent sur l'islam comme religion radicale et même sur sa vérité ou fausseté. Globalement, il est possible de distinguer trois grandes approches dans l'analyse de la conversion religieuse radicale qui sont respectivement :

3.1 Les théories microsociologiques

Elles se caractérisent essentiellement par un accent omniprésent sur la dimension subjective à travers l'analyse des interactions interindividuelles. Plusieurs questions sont soulevées en particulier celles qui concernent les problèmes familiaux, les dynamiques des groupes, le rôle des réseaux sociaux et d'Internet de manière générale, les interactions à l'intérieur des groupes, le lien entre les jeunes et les recruteurs et éventuellement les cercles d'amis, les conditions psychologiques favorisant l'adhésion à une idéologique radicale ou la conversion à une vision clivante du monde, la réceptivité, la disposition individuelle ou l'emprise sectaire. En ce sens, la conversion religieuse radicale est souvent reliée à celle de l'emprise sectaire avec une logique presque identique. Notons que dans le cadre d'une approche microsociologique de l'engagement radical, les chercheurs insistent sur deux dimensions fondamentales : la

[13] *La Désintégration*. (2012). Un film de Philippe Faucon avec Rashid Debbouze, Yassine Azzouz, Ymanol Perset, durée 1h18 minutes (drame, sortie 15 février 2012

[14] *Le ciel attendra*. (2016). Un film de Marie-Castille Mention-Schaar avec Sandrine Bonnaire, Noémie Merlant, Clotilde Courau, durée 1h30 (drame, sortie 5 octobre 2016) ; *Le jeune Ahmed*. (2019). Un film d Jean-Pierre Dardenne et Luc Dardenne, avec Idir Ben Addi, Olivier Bonnaud, Myriem Akheddiou, durée 1h24 (drame, sortie 22 mai 2019) ; *Les sœurs, les femmes cachées du Jihad*. In Reporters. 2 février 2017 ; *Génération Djihad*, diffusé le 28 juin 2016. Institution National de Formation et de Médiation INFM

[15] *Ne m'abandonne pas*. (2016). Un film de Xavier Durringer avec Lina El Arabi, Samia Sassi, Marc Lavoine. Durée 1h30 (drame, sortie 3 février 2016) ; *Radicalisation, la menace intérieure*. Long format de Ligne Rouge. BFMTV, diffusé en direct le 17 février 2020

[16] *Djihadistes de père en fils*. (2018). Documentaire de Talal Derki. Durée 1h30. ARTE, 19 novembre 2018 à 20h40

dimension psychologique, ce qui implique un intérêt à la psychologie des interactions plutôt que celle de l'acteur (Braud, 2002) tandis que d'autres insistent sur la fragilité psychologique des individus engagés dans la radicalisation. C'est ainsi que certains insistent sur la fragilité mentale des jeunes radicalisés et les souffrances psychiques liées à leur incarcération (Khosrokhavar, 2014) tandis que d'autres mettent en avant la valorisation de l'estime de soi qui commande les groupes radicaux (Wilhelmsen, 2005). Cette logique est double car elle implique une dévalorisation d'autrui et une survalorisation de son groupe. Dans cette optique de l'estime de soi, certains travaux évoquent la notion de besoin et le désir de reconnaissance (Crenshaw, 2011). La conversion religieuse radicale répond, selon ces approches, à une quête d'estime de soi, étroitement liée au désir de reconnaissance (Braud, 2004, Sommier, 2010). Autrement-dit, « une situation de non-reconnaissance favoriserait une socialisation virile valorisant la force physique, l'absence de l'empathie et le mépris de la mort en rendant le sacrifice une option fortement possible » (Crettiez, 2016, pp. 724). Il semble que cette approche d'inspiration wébérienne tente d'identifier à travers les éléments constitutifs de l'action les critères qui permettent de souligner une certaine rationalité dans la conversion religieuse radicale. En somme, les axes traités dans cette approche globale concernent les points suivants :

3.1.1 La rationalité ou l'irrationalité de la conversion religieuse radicale

Il s'agit dans cette perspective d'une étude de la radicalisation comme processus rationnel ou irrationnel. Le philosophe français André Glucksmann (2002), par exemple, postule que le radicalisme renvoie à une vision irrationnelle ou nihiliste en constatant l'expansion parmi les communautés musulmanes d'origine immigrée en Europe des interprétations rigoristes, extrémistes et rigides de l'islam. À l'inverse, Diego Gambetta (2005) met en exergue la rationalité des acteurs optant pour la meilleure stratégie permettant d'atteindre leurs objectifs sociopolitiques. L'action violente est saisie comme consciente, reposant sur une décision réfléchie, une délibération constante entre plusieurs possibilités d'action. Nous pouvons ainsi comprendre les attaques terroristes comme le résultat d'un choix rationnel compte tenu du poids des organisations radicales face aux pays occidentaux organisés. Par cette action, l'organisation semble avoir compris la stratégie qu'il faut adopter qui lui ouvre des espaces de manœuvre souvent limités dans un affrontement classique. Il s'agit d'une analyse stratégique qui rend compte de la lecture du phénomène de radicalisation considérant celui-ci comme une forme de lutte pour le pouvoir se déroulant dans la société. Ce genre d'analyse explicite les ressources stratégiques à la disposition des acteurs (contraintes, règles, influence, compétence, maîtrise, communication, etc.) pour atteindre certains objectifs ;

3.1.2 La radicalisation continue de l'islam

Cette théorie est avancée par le chercheur français Gilles Kepel (2015). Celui-ci constate un fondamentalisme ascendant de l'islam depuis les années 1960 et affirme que ce phénomène est à inscrire dans son cadre psychologique tout en soulignant les notions de martyr, fragilité psychologique et sacrifice. Kepel retrace le parcours et l'émergence des mouvements islamistes sans manquer de souligner le rôle de ceux-ci dans plusieurs pays comme l'Egypte, l'Algérie, la Syrie, etc. Il ne manque pas de souligner le rôle des mobilisations et la diffusion des idées des groupes radicaux issus des Frères musulmans aussi bien que le salafisme jihadiste. Il montre par ailleurs, par ses publications, la généalogie intellectuelle islamique et toute la complexité des filiations de ces mouvements en affirmant le rôle du salafisme, par exemple, dans l'expansion du communautarisme en France et dans plusieurs pays européens. Dans ce même sens, Jean Birnbaum (2016) affirme dans *Un silence religieux* que la foi et l'aptitude à mourir pour l'islam constituent une pierre angulaire dans la psyché des jeunes convertis à l'islam

radical. Ce point constitue un élément de divergence entre ces deux chercheurs et d'autres sociologues comme Olivier Roy (2016) et Rapahël Liogier (2016) qui démontrent dans leurs travaux que les deux phénomènes mentionnés, c'est-à-dire, la foi et le sacrifice, sont à distinguer pour mieux saisir la structure psychique de la personnalité radicale. Ainsi, par exemple, Olivier Roy (2004) insiste sur la fragilité identitaire de certains musulmans pris dans une tension entre une culture d'origine et une culture occidentale. Pour lui, certains trouvent dans l'islam rigoriste une voie d'achèvement de leur identité et une maîtrise sur la norme sociale dominante. La radicalisation a donc moins trait à la religion qu'à une volonté de rupture générationnelle d'inspiration nihiliste qui prend le religieux comme catalyseur de cette tendance. La radicalisation des jeunes issus de l'immigration serait, pour Roy (2015), le fruit d'une volonté de rupture, d'une haine de soi, d'une réinvention de l'identité glorieuse et séduisante. Cette conception semble rejoindre la vision proposée par l'anthropologue Scott Atran (2003), qui tout en refusant le nihilisme prêté par Roy affirme que le radicalisme ne représente pas la résurgence des cultures traditionnelles, mais leur effondrement. Dès lors, les jeunes se convertissant à l'islam radical sont à la recherche d'une identité sociale qui donne une signification et une gloire personnelles. Si nous reprenons les termes de Roy, ils se radicalisent pour trouver une identité ferme et sécurisante dans un monde imprévisible et changeant.

> Les phénomènes de globalisation, d'individualisation et d'occidentalisation touchent aussi les formes d'islam populaire. La reformulation religieuse fonctionne sur le registre de l'appel à l'éthique et de la référence au salut, voire du bonheur, de préférence à un discours de défense de l'oumma et de la charia. On assiste à un retour de formes populaires de religiosité, renforçant des modes traditionnels et locaux d'expression de l'islam, qui avaient été l'objet de vives critiques des islamistes (au nom du primat du politique) ou des fondamentalistes (pour leur peu de rapport avec l'islam « authentique ») (Roy, 2002, p. 126).

Au-delà de l'aspect social, certains psychanalystes tels que Fethi Benslama (2016) parlent de « surmusulman » pour décrire ce sentiment particulier de certains individus de culpabilité qui les pousse à surajouter par la violence leur identité rigoriste pour répondre à l'idéal islamique blessé par l'Occident (Benslama, 2016). Il souligne, à ce titre, l'existence d'un sentiment d'auto-reproche qui conduit plusieurs jeunes à réidéaliser l'obligation d'être davantage et encore plus musulmans que les autres (Besnlama, 2016). Bref, pour Olivier Roy la radicalisation des jeunes musulmans en Europe s'explique par l'islamisation de la radicalité c'est-à-dire, des recompositions identitaires et protestataires d'une génération qui exprime sa colère socio-économique à travers l'islam. Il s'agit donc « d'une islamisation d'un espace de contestation sociale et politique et d'un nouveau tiers-mondisme » (Roy, 2002, p. 201). Cette thèse est réitérée ensuite dans une formule célèbre qui avance une islamisation de la radicalité et non une radicalisation de l'islam (Roy, 2015). Cependant, l'analyse sociologique du salafisme djihadiste en Europe montre indéniablement qu'il s'agit d'une diversité de profils sociologiques dont certains sont socialisés dans le monde musulman tandis que d'autres sont nés en Europe. De son côté, Raphaël Liogier, (2012) dans *Le Mythe de l'islamisation, essai sur une obsession collective*, note qu'au milieu des années 2000, on s'interroge au sujet de l'*islamisation* : « les musulmans, dont le nombre s'accroîtrait dangereusement, chercheraient à submerger et, *in fine*, à dissoudre les cultures nationales, l'angoisse démographique » (Liogier, 2012, p. 7). Il propose de résumer en quatre grandes étapes la mutation du regard européen sur l'islam : le regard fasciné, surtout caractéristique du XIXe siècle, le regard méprisant caractéristique du XXe siècle, puis le regard effrayé à partir des années 1980 suite au conflits

au Moyen-Orient et enfin, aujourd'hui, le regard paranoïaque. Le phénomène de salafisme présente un intérêt à ses yeux, car il soulève à la fois les craintes et les questionnements sur la possibilité radicale. Il remarque que le terme « salafisme » est devenu un mot-valise qui ne renvoie pas forcément à la radicalité que l'on imagine et que ses nouveaux adeptes peuvent n'en retenir qu'une manière de s'habiller, de se comporter, de manger, etc., au même titre que n'importe quel style de vie.

3.1.3 La pensée extrême comme noyau de la radicalisation

Cette théorie renvoie à une analyse qui mobilise les perceptions subjectives et les interprétations individuelles de la réalité engendrant une forme de cruauté et d'extrémisme chez certains individus souvent jeunes. Nous pouvons mentionner dans ce cadre les travaux du sociologue Bruno Etienne qui s'intéresse à l'islam comme religion mais aussi l'islamisme radical comme mouvement de diffusion de la pensée extrême. Pour ce qui est de l'islam, Etienne affirme la particularité de cette religion qui vient pour refonder la pensée religieuse à travers une inspiration du christianisme et du judaïsme :

> Selon le Coran, l'islam ne doit rien aux autres cultures ou religions. La contradiction est double, parce que le Coran fait référence à tous les prophètes passés et affirme en même temps qu'il annule tout ce qui a été dit. De plus, Mohammed, avant d'être " missionnaire ", a voyagé et connaissait assez bien les chrétiens et les juifs. (…) Dans ses controverses avec les juifs de la région de Yatrib/Médine, on sent bien que ses connaissances sur les deux religions juive et chrétienne sont évidentes (Etienne, 2003, p. 48).

Selon lui, cette particularité est d'autant plus intéressante lorsque nous saisissons la logique symbolique qui la gouverne se fondant sur le fait que le « selon les musulmans, le Coran clôture la prophétie ; l'islam a préséance sur les autres religions, comme la dernière des traditions monothéistes révélées par le Dieu unique de Jacob » (Etienne, 2003, p. 54). C'est cette dimension divine du Coran et de la révélation prophétique dépassant toute forme de conceptualisation rationnelle qu'il faut considérer dans toute compréhension de l'islam. Cette réalité fait que tout effort philosophique est voué à l'échec de plusieurs mouvements intellectuels et philosophiques musulmans. Par conséquent, « l'islam intellectuel des philosophes a été stigmatisé par l'Islam juridico-théologico-dogmatique, d'ailleurs souvent inféodé à l'instance temporelle. C'est le conflit entre les tenants d'un islam intégral, figé dans la littéralité du texte, et les avocats d'un islam du fort intérieur et ouvert à la libre interprétation (ijtihâd) » (Etienne, 2003, p. 115). Avec le temps une nouvelle perception rigide de l'islam s'est constituée empêchant toute tentative intellectuelle de saisir le religieux au nom du dogmatisme. C'est d'ailleurs cette considération du sublime et d'insaisissable qui a marqué les différentes séquences du processus de la constitution de la communauté musulmane (Etienne, 2003). Pour ce qui est de l'islamisme, il propose de retracer l'histoire de ce mouvement depuis ses débuts, plus précisément les mouvements réformistes des années 1920. Il met l'accent sur l'événement marqueur de cette histoire qui est celui de l'émergence des Frères musulman en Égypte et son rôle dans la diffusion de l'islamisme comme idéologie. La notion d'oumma ou communauté des croyants apparaît comme centrale dans le projet de ces divers mouvements, ce qui se traduit par des débats violents dans les années 1970 (Etienne, 2003). Avec la crise économique et le choc pétrolier de 1973, la réaffirmation du religieux comme marqueur identitaire (Etienne, 2003) émerge dans les pays européens mais aussi dans le monde islamique. Il soutient dans l'un de ses articles sur l'islamisme que :

> L'intégrisme consiste à réduire un individu à son appartenance supposée ou fantasmée, à son appartenance physique donc à stigmatiser l'Autre. Or tous les musulmans ne sont pas arabes ni arabophones, loin s'en faut : la « patrie des Arabes » al-Watan al-arabiyya ne regroupe pas tous les musulmans et ils ne pensent pas comme un seul homme même si la communauté des croyants, l'Oumma (al-Umma al-islamyya), est un rêve au sens où la chrétienté constitue un ensemble idéal. Les Arabes ont donc une patrie et une matrice. Leur schizophrénie se situe dans l'attraction-répulsion que produit sur eux cet « Occident » télévisé et l'espoir insensé de la nouvelle Hijra : l'émigration, le vote avec les pieds pour échapper autant à la misère qu'à la dictature (Etienne, 2003, p. 46).

À l'instar de Bronner (2009), la radicalisation, chez Etienne, semble se produire lorsque les deux dimensions (idéologie et action radicales) sont couplées. Il parle, en ce sens, d'une islamisation par le bas pour désigner la progression de l'islamisation des sociétés par le biais des associations et des cercles religieux plutôt que par les politiques publiques avec comme projet ultime de lutter contre le mal incarné « l'occident » et ses complices dans le monde musulman appelés *Tawaghit* (Etienne, 2003). L'association était dissoute pour la première fois en 1948 et Al-Banna, assassiné lui-même en 1949 mais son idéologie a certes servi de base pratique à nombre de mouvements islamistes. Pour Etienne : « les musulmans ont été, depuis le partage de l'Empire ottoman, bien plus victimes qu'assassin. Il a fallu qu'il y ait des victimes civiles américaines en Amérique, pour que le monde « libre » prenne en compte le terrorisme alors que les victimes principales en sont massivement les musulmans eux-mêmes depuis plusieurs décennies » (Etienne, 2003, p. 49).

En ce qui concerne la typologie des mouvements islamistes, il distingue des mouvements piétistes, conversionnistes, réformateurs, révolutionnaires, violents, mondains, excommunicateurs et politiques (Etienne, 2003). Il ajoute « ces mouvements jouent le rôle de substituts politiques. Ils expriment une critique sociale dans le monde islamique et une contestation du communisme dans les pays de l'Est » (Etienne, 2003, p.49). Pour Etienne, « ce retour au religieux est contemporain de l'effondrement de l'idéologie communiste et des luttes de décolonisation » (Etienne, 2003, p. 49). Ce retour « est aussi lié à l'arrêt de la croissance et de ses promesses. Comme si une crise sur l'avenir faisait resurgir le principal passé disponible » (Etienne, 2003, p. 49). De manière générale, le sociologue s'intéresse à l'évolution de la pensée extrémiste en l'inscrivant dans son contexte historique tout en tenant compte des moments propices et symboliques participant à la radicalisation ou l'expansion de celle-ci. À ce titre, toutes les dimensions : existentielle, symbolique, théologique, sociologique, anthropologique et politique du fait religieux sont au centre de son approche ce qui donne à l'étude une valeur scientifique indéniable.

3.1.4 La dimension géopolitique et sa réception psychologique

Celle-ci met en avant la dimension géopolitique en particulier les engagements militaires dans les pays musulmans comme génératrices des frustrations psychologiques et des phénomènes de radicalisation de masse. Cette idée est défendue essentiellement par Robert Pape (2005) dans *Dying to Win* dans lequel il avance la notion de représailles ou ripostes pour parler des attaques terroristes dans le monde occidental depuis les années 1980. Pour Pape, le but ultime des actes terroristes est de contraindre les Occidentaux de quitter les territoires

musulmans. Cette présence est perçue par l'ensemble des musulmans comme une forme de croisade contre l'islam ou comme une humiliation historique de l'islam. Le chercheur François Burgat (2016) va dans le même sens pour affirmer la dimension de vengeance ou de représailles en mettant l'accent sur l'importance de résoudre certains conflits politiques comme la question palestinienne et le soutien aux régimes totalitaires dans la région. Il appert en ce sens que Marc Sageman (2016) lui-même avance cette thèse en parlant dans *Misunderstanding Terrorism* d'une forme de rationalité instrumentale et d'une volonté punitive dans les ripostes aux attaques occidentales à travers les attentats terroristes. Notons que les théories abordant la notion de subjectivation sont très intéressantes pour notre propos. Pour expliquer le passage de la rage, la haine et la colère suscitées par les injustices sociales à la conversion religieuse radicale, ces théories s'appuient essentiellement sur des données statistiques et parfois qualitatives. Il s'agit surtout des travaux de Bernard Rougier (2016) affirmant dans l'un de ses articles que le phénomène n'est rien d'autre que la cristallisation de la haine envers la société, la rage générée par les conditions sociale réelles dans les banlieues et quartiers discriminés socialement. Dans ce même sens, Gérald Bronner (2009) voit dans les jeunes convertis à l'islam radical, des individus qui sont mentalement et cognitivement déséquilibrés. Leur conversion ne serait que le résultat d'un long processus qui conduit de la rage à l'expression du trouble social. La typologie de la personnalité radicale s'articule autour de plusieurs modèles idéaltypiques des jeunes convertis à l'islam radical en proposant de cerner les différents profils. Nous pouvons mentionner, à titre d'exemple, la typologie proposée par le psychologue John M. Venhaus (2010) qui distingue entre quatre catégories d'individus radicaux : d'abord, les *Revenge Seekers* ou ceux qui croient pouvoir changer le monde en se vengeant des occidentaux ; les *Status Seekers,* ceux qui cherchent la reconnaissance et le respect de leur groupe d'appartenance et qui sont en quête d'une position sociale ; les *Identity Seekers,* ceux qui sont à la recherche d'une identité, qui ont besoin d'appartenance à un groupe et des repères personnels ; enfin, les *Thrill Seekers,* ceux qui veulent prouver leur virilité, qui cherchent de l'aventure et s'identifient aux images historiques de gloire ;

3.1.5 La conversion radicale comme un phénomène psychopathologique

Il s'agit des théories psychanalytiques qui considèrent la conversion religieuse radicale comme le résultat d'une transformation psychique entraînée par des troubles de personnalité ou de ses composantes (névrose ou psychose). Ces recherches recourent souvent à des explications psychanalytiques en s'appuyant sur les travaux de Sigmund Freud en ce qui concerne les notions de civilisation (Freud, 1987, Freud, 2010) et du vivre-ensemble autrement-dit, les phénomènes de la répression des pulsions et du refoulement des tendances agressives dans le cadre religieux. La particularité de cette perspective est double : d'abord, elle avance que la civilisation serait un lieu de répression et d'autre part, qu'elle refoule les tendances agressives de tout individu qui refont surface en cas de crise. La conversion religieuse radicale est vue comme une forme de refoulement de la haine (L'heuillet, 2017). Les travaux du psychanalyste Fethi Benslama dans lesquels il conçoit la radicalisation comme symptôme, constituent une référence incontournable à ce sujet. Pour lui, la dimension subjective de la radicalisation islamiste repose sur ce qu'il appelle « la crise de l'islam contemporain », une religion marquée depuis un siècle par des guerres, mais aussi par un conflit interne. Cette approche subjective s'appuie, par définition, sur la relation aux sujets et s'intéresse aux processus internes qui conditionnent la radicalisation. La singularité d'une telle approche réside dans le fait qu'elle fait dialoguer les approches fondées sur la subjectivité avec les explications d'ordre social apportées par la sociologie, la science politique et la géopolitique. Benslama rappelle que les études montrent que les deux tiers des 9 000 personnes signalées par les proches comme radicalisées sont âgées de 15 à 25 ans. Cette donnée primordiale, selon lui, pointe le fait que la

majorité de cette population se situe dans la période de transition identitaire subjective marquée par l'incertitude et l'angoisse existentielle. Il observe aussi qu'il s'agit d'une transition subjective caractérisée par l'idéalité, qui remanie l'identité de la personne et embrasse tous les aspects de sa vie. En ce sens, le XXe siècle, selon lui, a fourni de nombreux exemples d'idéaux destructeurs surtout dans le monde musulman (le califat, la communauté, la fratrie, etc.). Entre dépression et exaltation, le basculement est le passage obligé de la transition subjective. La radicalisation apparaît alors comme une épreuve par laquelle le sujet désire se réapproprier sa propre identité ou une solution finale. La dimension thérapeutique de la religion et du salut ne doit jamais être oubliée. Cette guérison suppose cependant l'abandon de la singularité et des angoisses de l'individu au profit d'un élan créateur. En somme, Benslama souligne que l'offre de radicalisation repose essentiellement sur six opérateurs :

✓ *L'argument de la justice identitaire* repose sur l'idée d'un idéal islamique blessé, proposition étant faite à l'individu de le réparer. Le jeune est mis en présence d'une situation dans laquelle le monde musulman est humilié au cours de l'histoire en exigeant la réparation de cette humiliation. Les expériences quotidiennes de discriminations trouvent leur écho dans une réalité sociale jugée injuste ;

✓ *Le deuxième opérateur est celui de la « dignification »* à travers l'accès à la toute-puissance proposé à des jeunes qui se considèrent comme des sous-citoyens. Ils peuvent alors réparer le préjudice subi et devenir des élus en mission ;

✓ *Le troisième opérateur est le repentir ou la purification* : repose sur la justification de certains actes terroristes. Il repose aussi sur l'idée de la purification. Cette dimension est forte car elle concerne souvent des sujets coupables et/ou des délinquants, qui recyclent ainsi leur culpabilité et justifient leur délinquance par une loi supérieure ;

✓ *Le quatrième opérateur est celui de la restauration du sujet de la communauté contre le sujet de la société* : les jeunes qui se ne reconnaissent plus dans les normes et valeurs sociales se tournent vers la communauté pour trouver le sens de leur vie. Dénués de la capacité à appréhender les codes de la société, certains jeunes sont prêts à y renoncer pour se tourner vers la promesse d'un groupe structuré et structurant ;

✓ *Le cinquième opérateur est l'effacement des limites entre la vie et la mort* : les prédicateurs s'appuient sur les fantasmes inconscients très présents chez les adolescents à un moment où ils sont très perméables à des expériences extrêmes, et parviennent à les persuader de l'existence d'un passage entre la vie et la mort dont ils sont acteurs ;

✓ Enfin, *l'offre de radicalisation propose un achèvement du sens – le jugement dernier* : les jeunes se perçoivent alors comme des guerriers qui mettent fin à l'errance du sens en proposant une autre manière de mettre fin à l'histoire.

Bien qu'elle n'aborde pas le phénomène sous son aspect processuel, cette perception psychanalytique offre une vision assez complète de la radicalisation. Elle rejoint à plusieurs niveaux celle que propose Arie Kruglanski et al., (2013) postulant une forme de psychose ou de délire fanatique. Quoiqu'il en soit, l'explication donnée par Benslama offre une approche originale inscrivant le phénomène dans ses différents repères (psychologique, historique, socio-économique, anthropologique).

3.2 Les théories mésosociologiques

Elles mettent l'accent sur les interactions qui existent entre les différents groupes de jeunes pour arriver ensuite à une conceptualisation de la conversion religieuse radicale. Les relations, la construction des réseaux sont souvent combinés à des études statistiques portant sur la classe sociale, l'ethnicité, la religion, la génération, etc. Il est à noter qu'à ce niveau, le rôle des groupes radicaux ainsi que la socialisation est central. Les lieux de socialisation occupent de plus en plus une place centrale dans l'émergence et l'évolution du phénomène. La radicalisation par le

biais de la socialisation familiale et relationnelle est tout à fait déterminante. À ce titre, de nombreuses recherches ont permis de révéler la dimension anthropologique d'un rapport à la radicalisation façonné par une biographie familiale ou par le simple encouragement familial. La particularité d'une telle approche réside dans sa possibilité à mobiliser les aspects singuliers et collectifs dans une même démarche. Plusieurs points sont abordés dans le cadre des théories mésosociologiques dont ce que nous présentons dans ce qui suit :

3.2.1 Les cercles fermés de socialisation (la sphère intime)

Ce sont surtout les recherches de Laurent Gayer (2009) sur *Le parcours du combattant* ou celles de Xavier Crettiez (2006) dans *Violence et nationalisme* qui permettent de révéler plusieurs éléments sur les processus d'engagement dans une vision radicale. Il apparaît que la radicalisation des jeunes s'opère de moins en moins au sein des mosquées mais plus en leurs marges. Cette vision est validée par les recherches de Gilles Kepel qui affirme à ce titre :

> C'est le gourou salafiste aux cheveux longs Farid Benyettou, par le biais de ses "leçons" en petit comité à l'issue de la grande prière du vendredi à la mosquée al-Da`wa, dite « Stalingrad », qui réoriente la violence de ces jeunes désoeuvrés et avides de revanche sociale vers la cause sacrée du djihad à travers la filière islamiste des « buttes Chaumon (Kepel, 2015, p. 256).

Il évoque à propos des discours djihadistes autoproduits sur Internet « un charabia salafiste » (Kepel, Jardin, 2015, p. 171) mais aussi « vecteur par excellence de l'endoctrinement djihadiste, grâce au formatage mental » (Kepel, Jardin, 2015, p. 171). Par ailleurs, David Hofmann et Lone Dawson (2014) évoquent, dans le cas d'Al-Qaïda, « la pratique du serment d'allégeance totale à l'organisation et à son chef (*Bay'a*) » (p. 108) qui s'exprime sous « une forme quasi sacrée » (p. 357). Un dernier point concerne les groupes radicalisés qui pratiquent l'isolement clandestin des jeunes en les séparant de leurs sphères de socialisation dans un univers fermé. Au-delà de la socialisation familiale, les jeunes trouvent des nouveaux repères qui remplacent ceux intériorisés dans le cadre de la socialisation primaire (Mead, 1963, Berger et Luckmann, 1986). Marc Sageman (2004) insiste, à ce propos, sur « le poids des réseaux amicaux, sportifs et associatifs dans la constitution des groupes radicaux notamment salafistes et l'importance de l'enracinement des convictions idéologiques » (p. 113). Dans cette optique, l'anthropologue Scott Atran (2003) souligne une forme de socialisation qui s'opère avant même la formation d'un groupe uni, une manière fusionnelle de voir le monde :

> Through indoctrination and training and under charismatic leaders, selfcontained suicide cells canalize disparate religious or political sentiments of individuals into an emotionally bonded group of fictive kin who willfully commit to die spectacularly for one another and for what is perceived as the common good of alleviating the community's onerous political and social realities (Altran, 2003, p. 1534).

Comme l'affirme cette citation, les candidats au martyr se réunissent d'abord et font connaissance avant de s'inscrire dans une socialisation groupale. Cela nous rappelle de l'analyse présentée par Farhad Khosrokhavar pour évoquer l'expérience de l'incarcération dans certaines prisons françaises. Le sociologue affirme que l'expérience de l'incarcération participe à la radicalisation à travers les regroupements affinitaires des personnes détenues. L'influence

des imams d'opportunité ou, dans certains pays, l'expérimentation traumatisante des mauvais traitements contribuent à la formation d'une conscience collective radicale. Ainsi, les « personnes ressources » peuvent servir de guides spirituels et de modèles opérationnels pour favoriser le passage à l'acte (Khosrokhavar, 2004). Cette influence peut être réelle ou virtuelle à travers les réseaux sociaux et internet (Weimann, 2006). L'engagement radical est, dès lors, très dépendant des liens établis avec des relais moraux au sein des collectifs plus structurés. Les effets de l'attachement à l'organisation y sont importants et favorisent des transferts de loyauté qui lient durablement les membres des groupes radicalisés. En s'inspirant des faits sociaux totaux de Marcel Mauss (2004), Khosrokhavar (2018) postule que la radicalisation renvoie à un « fait social total » (p. 20) et qu'elle exprime une crise d'institutions démocratiques. Il propose d'analyser ce fait social total en abordant plusieurs de ses niveaux (Khosrokhavar, 2018) en particulier la sociologie urbaine, la sociologie d'immigration à travers l'analyse des flux migratoires, les situations nationales dans le cades politiques sociales, les différentes formes de sociabilité prises en charge par les recruteurs, la sociologie de la famille et l'anthropologie de l'autorité familiale et sa crise, la crise de la modernité occidentale et l'absence d'utopie et d'horizon d'espérance et l'émergence géopolitique de l'État islamique et des groupes radicaux comme des modèles alternatifs, la psychopathologie des jeunes radicalisés fragilisés socialement et surtout les différents processus de stigmatisation, de discrimination et d'exclusion sociales à l'œuvre dans les sociétés occidentales avec le sentiment de perte de sens et désarroi et la notion de *born again* dans le cas des convertis. En somme, c'est au prisme d'une analyse plurielle de la radicalisation que Khosrokhavar structure tout son ouvrage pour arriver au résultat selon lequel le radicalisme n'est pas un symptôme ou une problématique mais plutôt le fruit des phénomènes d'exclusion sociale dans les banlieues et quartiers dits sensibles. La déviance sociale se transformant avec le temps en une délinquance sociale prend une nouvelle forme dans son contact de la religion pour passer d'une déviance religieuse à une vraie délinquance religieuse sous toutes ses formes (extrémisme, radicalisme, fondamentalisme, etc.) (Khosrokhavar, 2016). Nous pouvons clairement saisir une logique à l'œuvre qui met en contact les humiliations quotidiennes subies avec une image d'une communauté persécutée renforçant le sentiment de haine envers la société, ses normes et ses valeurs. La rupture sociale constitue en ce sens la pierre angulaire qui fonde les logiques à l'œuvre dans la vie quotidienne ;

3.2.2 Les relations groupales comme propices à une radicalisation de masse

Il s'agit ici des recherches entreprises dans le monde anglosaxon. Les recherches de Marc Sageman (2008), par exemple, affirment que le radicalisme et tous les phénomènes qui y sont reliés comme le djihadisme et l'extrémisme sont le fait de jeunes dont les relations sont renforcées par des liens étroits ou ce qu'il appelle le copinage *the Buddies*. La radicalisation est donc à inscrire dans un processus d'interactions dans des groupes restreints favorisant le contrôle et la surveillance des individus impliqués. Par ailleurs, Sageman souligne la particularité des réseaux impliqués dans l'émergence et le développement de ce phénomène. Pour lui, l'inscription dans un groupe radicalisé induit un double processus qui commence par la rupture avec le monde social et l'inscription dans un autre univers. Cette inscription s'accompagne d'un affaiblissement de la société et l'émergence des groupes radicaux sans hiérarchie ou sans organisation interne. Les rapports internes au groupe sont dictés par les élites qui manipulent les motivations individuelles comme étant moyens à disposition potentiellement mobilisables. L'interaction au sein du groupe fermé se renforce à fur et à mesure que les individus décrivent leurs expériences, leur foi et leurs perceptions de la réalité (Khosrokhavar, 2014). Ainsi, les doutes de certains se trouvent effacés par les interactions internes génératrices des certitudes et des schèmes de pensée communs. Ressemblant étrangement aux sectes, ces groupes sont souvent en rupture avec le monde, opérant une forme d'éducation en décalage

totale avec les valeurs socialement valorisées. De ce fait, le groupe se voit entrer dans un état d'auto-marginalisation nourrissant par la même occasion un sentiment d'entre soi, un sentiment de supériorité et d'élitisme. Les identifications se trouvent ainsi faites des bons et mauvais, des élus et des damnés, des savants et des profanes. Cette identification renforce une vision dichotomique ou clivante de la réalité et une perception négative dénuée d'empathie et de reconnaissance vis-à-vis autrui. C'est justement cette défaillance empathique qui constitue le noyau dur de tout rapport avec le monde extérieur au groupe de référence (Merton, 1997). Sageman (2004) estime que la radicalisation constitue le fruit d'une nouvelle forme de réseaux non connue jusqu'ici. Il ajoute que l'émergence de ces groupes radicaux sans hiérarchie est favorisée par l'affaiblissement des institutions politiques et sociales et l'émergence des nouvelles instances de socialisation telles que Internet, produisant une rupture entre les individus et la société ;

3.2.3 La conversion religieuse radicale comme une forme d'emprise sectaire

Notons d'abord que ce terme est noyé par les dérives médiatiques. En effet, le premier problème lorsqu'on évoque ce terme est le traitement réducteur qu'en font les discours médiatiques et parfois même politiques. À l'inverse, en sciences sociales, on agit souvent avec vigilance ce qui entraîne une différence dans la définition de ce phénomène entre les discours profanes et les discours scientifiques. Par ailleurs, les sociologues s'opposent massivement aux conclusions réductrices relayées par les médias. Concrètement, sur le terrain, on observe que les amalgames médiatiques ont brouillé le sens commun stigmatisant ce concept qui était jusqu'à un moment récent, surtout dans les années 1980 comme synonyme de sagesse et dévouement religieux. Dans la mesure où les mots ont un pouvoir et une puissance, un nombre important de groupes religieux se trouvent aujourd'hui sous les feux de cette campagne. Il semble que seule une sociologie des religions soit en mesure de mieux définir ce qui est une emprise sectaire tout en se distanciant des présuppositions du sens commun. En ce sens, ce sont les travaux de certains anthropologues français qui enrichissent les réflexions sur la radicalisation dans un rapprochement de celle-ci avec la dérive sectaire. Il s'agit essentiellement des recherches et travaux élaborés par l'anthropologue des religions, Dounia Bouzar (2015) qui affirme dans *Comment sortir de l'emprise djihadiste ?* que l'endoctrinement des jeunes respecte la même logique d'une emprise sectaire dans la mesure où il s'agit d'une rencontre entre des jeunes en quête de sens et des gourous charismatiques qui les endoctrinent en jouant sur les différents aspects religieux et psychologiques. Elle affirme aussi que l'idéologie radicale a pour effet de se substituer à l'instance familiale en jouant sur la fragilité de la structure psychologique des jeunes en question. Les jeunes convertis à l'islam radical sont, selon elle, socialement vulnérables et dépourvus de confiance en soi. Face à cette fragilité existentielle, le rôle des recruteurs dans l'embrigadement des jeunes français est crucial :

> Les recruteurs s'adaptent à chaque profil et à chaque idéal : ils proposent différentes raisons de « faire le jihad », et adaptent leur discours aux aspirations cognitives et émotionnelles de chaque cible, faisant miroiter de l'humanitaire à celui ou celle qui veut être utile, un monde utopique à celui ou celle qui trouve la société injuste, la mort à celui ou celle qui est dépressif, la vengeance à celui qui a été discriminé, la protection a la fille qui a été violentée, etc. Le jeune évolue alors vers une idéologie reliée à une identité collective. C'est ce qui explique que, quels que soient leurs différents motifs d'engagement, et donc leurs caractéristiques personnelles, les « jihadistes » se déshumanisent

> tous autant les uns que les autres à la fin du processus de radicalisation. Il n'y a aucun motif d'engagement qui soit plus grave que les autres car ce n'est qu'un prétexte, un « hameçonnage » a simple fin que l'individu adhère à l'idéologie (Bouzar, 2018, p. 152).

Par ailleurs, l'anthropologue distingue entre deux formes d'embrigadement auquel elle ajoute plus tard un troisième type (émotionnel pour parler du sentiment de certitude) : relationnel et idéologique. Le premier provoque une adhésion du jeune au groupe de référence et un abandon de sa singularité individuelle au profit d'une rationalité groupale tandis que le deuxième suscite une adhésion à un nouveau mode de pensée. En outre, Bouzar (2015) met l'accent sur la dimension idéologique qui s'appuie sur la théorie conspirationniste pour mieux recruter parmi les jeunes. Le discours radical a besoin, selon elle, de fragiliser le jeune, de le mettre dans le doute essentiel et continuel, dans une situation de méfiance, de stress, d'« inconfort psychologique », de suspicion pour pouvoir l'amener à rejoindre une cause donnée. La visée de cette stratégie réside dans le fait qu'elle engendre chez l'individu un doute existentiel tout en le poussant à faire confiance au nouveau groupe d'appartenance (Merton, 1997). Pour faciliter cette adhésion, les recruteurs font, selon elle, souvent recours à certains événements historiques et géopolitiques pour ébranler toute confiance qu'a le jeune en son environnement en avançant une certaine persécution des musulmans dans le monde et en instrumentalisant les versets coraniques en particulier ceux qui concernent le jihad. L'objet est double : isoler le jeune de son environnement pour mieux le socialiser avec la nouvelle idéologie. L'incertitude a pour effet, selon elle, d'augmenter l'anxiété de manière significative en provoquant un sentiment de protection qui s'appuie parmi d'autre sur un isolement social (ruptures sociales, familiales, scolaires, professionnelles) (Bouzar, 2014) et une dissimulation de la croyance. Le jeune se trouve donc plongé dans une grille de lecture paranoïaque de la réalité qui considère le monde comme corrompu. Cette fuite du monde réel s'appuie sur la conviction intime que seule une confrontation finale avec le monde pourra le régénérer (Bouzar, 2015). Pour amener l'individu à quitter ce processus de radicalisation, Bouzar (2016) propose son concept de désembrigadement ou déradicalisation qui s'appuie sur une logique bien déterminée passant par plusieurs séquences. Il s'agit d'une méthode d'accompagnement au changement visant à faire face aux ruptures comportementales, émotionnelles et cognitives. Cette méthode vise à pousser le jeune à réfléchir au déterminant individuel qui a contribué à son entrée en radicalité sur la base d'un postulat fondamental qu'elle annonce dans la plupart de ses travaux qui se résume ainsi : si un discours fait autorité, c'est qu'il fait sens (Bouzar, 2006). Il s'agit globalement d'une analyse cognitive, émotionnelle et comportementale visant à identifier les processus psychiques mobilisés dans le processus de radicalisation. Qu'elle soit une crise existentielle, une quête de sens, un choc biographique, etc., la déradicalisation s'appuie sur une individualisation de la démarche qui considère l'environnement social du jeune ;

3.2.4 Un radicalisme sans ou avec une organisation

Ce sont principalement les théories développées dans le monde anglosaxon qui postulent l'existence ou l'absence d'une structure organisationnelle dans le phénomène radical. En effet, il s'agit d'un débat qui agite les cercles académiques spécialisés de la radicalisation. Pour le chercheur Marc Sageman (2008), par exemple, il s'agit d'un phénomène sans organisation préalable d'où la nécessité de parler des loups solitaires. En effet, ce qui présente un danger pour Sageman n'est pas les leaders charismatiques des groupes terroristes tels qu'Ossama Ben Laden ou Ayman Al Zawahiri mais plutôt les individus agissant en leur nom, qu'il appelle les

terroristes potentiels vivant dans les sociétés occidentales appelés *Homegrown Terrorists*. De même, les organisations terroristes telles qu'Al-Qaïda n'ont aucune existence sans si elles n'avaient pas la possibilité de mobiliser des terroristes solitaires. Pour le chercheur, les radicalisés sont souvent issus de familles peu religieuses ou convertis. Il est donc impossible de détecter les terroristes potentiels pour déceler précocement la menace. De plus, le processus de radicalisation peut prendre plusieurs mois voire des années ce qui rend l'anticipation du passage à l'acte extrêmement compliquée. Il note que la décentralisation du djihad résulte de la destruction du sanctuaire afghan et de l'utilisation massive des nouvelles technologies de communication. Les organisations terroristes n'existent pas car elles seraient transformées en mouvement social permettant de générer des djihadistes solitaires sans hiérarchies ou sans leaders « *Leaderless* ». Il a établi une base de données de plusieurs dizaines de terroristes dans *Understanding Terror Networks* (Sageman, 2004) et plus de 500 dans *Leaderless Jihad* (Sageman, 2008) et il a élaboré des statistiques en fonction de différents critères, tels que le niveau d'éducation, la richesse, le statut marital, etc. Il fait remarquer que les chiffres obtenus permettent de remettre en cause un certain nombre d'idées reçues car les djihadistes proviennent majoritairement de familles peu religieuses. Selon lui, seuls 13 % ont fréquenté une madrasa ou école coranique, 62 % sont allés à l'université. Les trois quarts sont mariés et les deux tiers ont au moins un enfant. En d'autres termes, les djihadistes sont des gens « comme les autres », ni plus pauvres, ni moins éduqués, ni asociaux. Par conséquent, il serait difficile voire impossible de détecter les terroristes potentiels. Sageman reprend dans *Leaderless Jihad* sa « Bunch of Guys Theory » déjà développée dans *Understanding Terror Networks*. Celle-ci tient en quelques mots : la radicalisation n'est pas nécessairement un processus individuel ; elle peut au contraire résulter de l'évolution collective d'un petit groupe de personnes, souvent liées par une amitié préalable.

> The process of radicalization that generates small, local, self-organized groups in a hostile habitat but linked through the Internet also leads to a disconnected global network, the leaderless jihad. This is the natural
> outcome of a bottom-up mechanism of group formation in a specific environment shaped by top-down counterterrorist strategy. If the habitat changes, the network will adapt to its new niche (Sageman, 2008, p. 143)

Enfin, la décentralisation du djihad – résultant de la destruction du sanctuaire afghan et de l'utilisation croissante des nouvelles technologies de communication – contribuerait, d'après Sageman (2008), à favoriser l'arrivée de femmes dans un champ d'action jusque-là très masculin, et à rajeunir considérablement le milieu des apprentis terroristes.

À l'inverse, Bruce Hoffman (1999, 2008) critique sévèrement l'ouvrage de Sageman en lui reprochant de « minimiser la menace que représente les organisations terroristes » (Hoffman, 2008, p. 134). Ainsi, si pour Sageman, la principale menace ne serait pas les chefs charismatiques tels que Ossama Ben Laden et Ayman Al Zawahiri mais plutôt ce qu'il appelle les terroristes potentiels ou radicalisés dans les pays occidentaux. Hoffman, quant à lui, affirme l'existence d'une organisation interne avec des rapports de force qui s'oriente vers un objectif commun qui est de se faire entendre par le monde. Hoffman reproche à Sageman de minimiser la menace que représentent les mouvements radicaux. Pour la méthodologie même utilisée par Sageman dans la collecte des données est sujet de doute, selon lui, car elle ne présente que des statistiques du gouvernement. Les propos de Hoffman sont clairs à ce titre :

> Sageman's historical ignorance is surpassed only by his cursory treatment of social networking theory, which forms the foundation of the scienific methodology he claims to employ . Leaderless Jihad's first chapter, titled « How to Study Terrorism in the Twenty-first Century », takes exception to much of the lietarture on terrorism, which, in Sageman's opinion, is unscientific, relies too much on narrowly explanatory case studies and profiles of leading terrorist figures, is too heavily dependent on information gleaned from goverment sources, and amounts to « nothing more than arguments made for the sake of scoring political points » Hoffman, 2008, p. 136)

Au-delà de la critique méthodologique, Hoffman reproche à Sageman le fait d'ignorer la dimension organisationnelle et idéologique des groupes terroristes. Cela dit, Al Qaeda fonctionne comme une machine de recrutement qui déploie des différentes stratégies pour lutter, s'adapter et résister aux pressions politiques et militaires. Les formes individuelles de terrorisme présentées par Sageman, ne relèvent, selon Hoffman, que des stratégies déployées par les organisations terroristes. Dans le passage suivant, Hoffman décrit clairement la dimension stratégique et organisationnelle des groupes terroristes :

> Sageman fails to see that the current threat is not only the product of radicalization but also the realization of strategic organizational decisions al Qaeda made at least a decade ago. A far back as 1999, British authorities knew of Al Qaeda's longstanding campaign of subversion among Muslims in the United Kingdom (Hoffman, 2008, p. 138)

Conscient de l'aspect organisationnel des groupes terroristes, Hoffman souligne l'importance de l'utilisation des tactiques et stratégies en vue d'atteindre des objectifs politiques : « all terrorist groups seeks targets that are rwarding from their point of view and employ tactics that are consonant with their overriding political aims » (Hoffman, 1999, p. 229). En ce sens, ce sont « les dynamiques organisationnelles de groupes terroristes » (Hoffman, 1999, p. 240) qui permettent de s'adapter aux situations et aux contextes nationaux sans que cela impacte leurs idéologies. Cela dit, les actes terroristes perpétrés pendant les dernières décennies à travers le monde constituent des preuves indéniables de cette dimension organisationnelle des groupes radicaux. Il serait donc inconcevable de considérer des actes individuels sans les rapporter à une forme d'organisation préalable qui agit en fonction des contextes et des moyens à disposition. L'action terroriste devient ainsi la forme ultime qu'engendre un travail organisé orienté vers des fins politiques déterminées préalablement.

3.3 Les théories macrosociologiques

Elles mettent l'accent sur la dimension sociale, économique, culturelle et géopolitique de la conversion religieuse radicale. La particularité de telles approches réside dans le fait qu'elles évoquent les éléments qui constituent le contexte dans lequel émergent les phénomènes de conversion. Cependant, celles-ci réduisent l'effet de la dimension subjective et les choix individuels. Elles valorisent la dimension socioculturelle comme prédisposant à la conversion religieuse radicale. Ce sont surtout des travaux d'Olivier Roy (2016) dans *le Jihad et la Mort*, dans lequel il analyse les jeunes de la deuxième génération se trouvant entre deux cultures : celle de la société d'origine et celle de la société d'accueil. Les jeunes sont, selon Roy, en

construction d'un univers imaginaire pour échapper aux contraintes sociales. D'autres chercheurs mettent l'accent sur la crise sociale et politique dans les pays occidentaux et l'absence d'une utopie. S'ajoute à celle la crise des classes populaires et moyennes dans un système économique de plus en plus inégalitaire. En d'autres termes, lorsque les horizons d'espérance sont murés, la radicalisation devient la seule issue possible d'une situation de frustration et d'injustice sociale. C'est dans ce sens que Rick Coolsaet (2016) parle de « *No Future* » pour évoquer l'élément déclencheur de la conversion religieuse radicale. Le radicalisme apparaît, selon lui, une étape essentielle dans l'affrontement ultime entre les forces du Bien et les forces du Mal, c'est pourquoi les jeunes convertis à l'islam radical croient en un clivage, en une vision manichéenne du monde qui se couronne par un affrontement final entre les deux forces. C'est cette même thèse que nous retrouvons chez Said Behnam (2015) qui affirme que pour les jeunes convertis à l'islam radical, l'idée de la fin des temps existe et qu'elle est incarnée par l'affrontement ultime entre les élus et damnés. Sans multiplier les théories et les exemples, ces travaux postulent que les questions de discrimination sociale dont souffrent les minorités dans les sociétés d'accueil aussi bien que les stigmatisations éprouvées par les groupes ont un rapport étroit avec la prolifération des phénomènes de conversion à l'islam radical ;

3.3.1 Les structures d'opportunité et de résonances cognitives

Ces approches se centrent sur les raisons structurelles des engagements radicaux en identifiant certains facteurs économiques et sociaux comme le chômage, la ségrégation socioéconomique et la marginalisation politique. Ces facteurs sont censés conduire les individus à s'engager dans des idéologies extrémistes. Les conversions religieuses radicales sont saisies comme des formes de contestations contre les injustices sociales et les stigmatisations. Elles sont perçues comme le résultat d'une politique intentionnelle des pouvoirs induisant une polarisation communautaire. Les questions géopolitiques sont souvent citées dans ces perspectives surtout en ce qui concerne les crises et conflits politiques. Bien que les chercheurs n'établissent pas des rapports directs entre le niveau socioéconomique et la progression de phénomène de radicalisation, d'autres évoquent une corrélation entre la discrimination socioéconomique subie par un groupe social et l'entrée dans l'idéologie radicale. À ce titre, nous pouvons mentionner le constat de James A. Piazza (2011), qui affirme l'existence d'un phénomène de discrimination économique à l'œuvre dans certaines sociétés occidentales qui fragilise les individus et les rend plus réceptifs à l'idéologie radicale :

> There are two main conclusions produced by the study. The first is that a discrimination « matters ». The empirical results show that countries that permit their minority communities to be afflicted by economic discrimination make themselves more vulnerable to domestic terrorism. The second shows that the overall economic status of a country has a smaller effect on terrorism than does the economic status of a country's minority groups (Piazza, 2011, p. 350)

Dans le même sens, James Goodwin (2006) souligne également que « la radicalisation violente est le résultat d'une polarisation sociale extrême » (p. 20-35). C'est également la conclusion à laquelle arrivent d'autres chercheurs faisant le lien entre la conversion religieuse radicale de certains jeunes et les expériences de discrimination économique et sociale (Victoroff, Achelman, Mathews, 2012, O'duffy, 2008). La marginalisation politique constitue un facteur essentiel aggravant dans la constitution des groupes identitaires hostiles aux

différentes politiques publiques visant à pénétrer le champ politique. En ce sens, la notion de mobilisation apparaît comme centrale pour contester les frustrations sociales (Céfaï, 2012). Les travaux de Macartan Humphreys and Jeremy Weinstein (2008) insistent sur les différents facteurs de radicalisation en évoquant une forme de rébellion aux injustices sociales et aux marginalisations politiques. De même, les travaux de Jocelyne Césari (2013) et John Bowen (2008) soutiennent la thèse selon laquelle nous avons affaire à des individus qui sont plus susceptibles de rejoindre une rébellion s'ils sont économiquement privés. Ils sont marginalisés de la politique, la prise de décision mais aussi aliénés par l'ordre social. On s'intéresse aussi au contexte international et national que ces individus jugent indignes avec un accent sur les cadres cognitifs, la subjectivation de la réalité, etc. L'accent est aussi mis sur la dimension interactionniste d'une action collective dans le cadre d'une réalité perçue comme injuste. En France, les travaux de François Burgat (2010) réfléchissent sur les mobilisations islamistes non pas en termes d'un rapport particulier à la religion mais comme le résultat d'une domination occidentale et une ingérence politique occidentale dans les pays musulmans. Ayant vécu plusieurs années en Tunisie, Egypte, Yémen et en Syrie, François Burgat analyse la question de l'islamisme au Maghreb et les mouvements politico-religieux en insistant sur la nécessité de considérer le phénomène sur le plan géopolitique. Il affirme que la radicalisation que connaît les jeunes de ces régions n'est rien d'autre que le résultat d'un passé colonial et une réalité néocoloniale basée sur la domination de l'Occident qui interfère dans les affaires de ces pays ;

3.3.2 Le discours radical comme un méta-récit

Il s'agit ici des travaux de Jean François Lyotard (1979) mettant l'accent sur la dimension herméneutique du discours religieux en avançant l'idée d'une réception collective de ce discours dans l'imaginaire des jeunes dans les sociétés occidentales. Ce discours fonctionne sur un double sens : une absence de sens et un remplissement de ce vide de sens. La conversion religieuse radicale ne relève pas d'un nihilisme au sens nietzschéen mais d'une façon de surmonter le nihilisme ambiant où l'affrontement avec autrui devient un objectif final, un idéal à atteindre et même une cause d'existence pour certains jeunes convertis. La dimension eschatologique apparaît comme essentielle dans une telle conception où la vie devient le lieu de la réalisation de ce projet de martyr et où autrui devient un moyen de réaliser ce projet et non une finalité. La foi transforme l'espérance en une forme du salut éternel. Le méta-récit a pour fonction d'occulter le politique et lui substituer d'un discours religieux eschatologique qui s'enracine et se renforce dans un islam authentique de plus en plus radical et en rupture avec le monde. Les notions historiques comme *Al Hijra* (migration) et *Dar Al Islam* (maison de l'islam) ont tout leur sens dans une telle perspective. En ce sens, l'*Homo socialis* laisse la place à l'*homo religiosus* ou l'*homo islamicus* où les tensions et doutes sont apaisés par un totalitarisme absolu. Ainsi, si pour Jürgen Habermas (1987), la banalisation globale dans le monde occidental ne porte aucun sens normatif en introduisant le vide, c'est justement ce vide proposé par la sécularisation qui favorise l'émergence des tendances radicales et extrémistes. Dans cette perspective, le discours radical trouve son appui dans la dérive du monde capitaliste marqué par la culture matérialiste et consumériste qui diffuse la notion d'un individualisme exacerbé donnant toute l'importance au discours radical avec son univers symbolique, répressif et normatif. Dans ce même contexte, le sociologue français Samir Amghar, spécialiste du salafisme, affirme que les racines de ce phénomène remontent aux théologiens provenant notamment de l'Arabie Saoudite diffusant une forme de religiosité apolitique et piétiste (Amghar, 2008). Le radicalisme des jeunes français n'est, selon lui, que le résultat de l'expansion d'un salafisme de plus en plus présent dans les quartiers et les territoires abandonnés de la République. Il note aussi la diversité des mouvements salafistes avec leurs tendances religieuses tout en soulignant le rôle joué par les prédicateurs dans le prosélytisme.

Le salafisme serait « un ensemble composite, hétérogène, d'initiations multiples, pas toujours coordonnées, d'individus seuls ou formant de petits groupes autonomes » (Amghar, 2008, p. 96). Le sociologue distingue plusieurs spectres et tendances salafistes qui vont du salafisme prédicatif (*Salafiyya Al-Da'wa*), socialement conservateur, politiquement mou, et dont l'action se fonde sur la formation religieuse, au salafisme révolutionnaire (souvent désigné par *Al-Salafiyya Al-Jihâdiyya*) prônant des actions directes aux accents tiers-mondistes (Amghar, 2006). Enfin, pour Amghar, malgré la divergence de ces mouvements, ils partagent un fond idéologique commun qui est le retour à la religion telle qu'elle était pratiquée par les Pieux Ancêtres : *Salaf Al Salih* (Amghar, 2006, p. 96). Il constate que l'idée structurante du discours salafiste réside dans le fait que l'islam est aujourd'hui en mauvaise posture du fait de l'éloignement des musulmans du véritable islam comme solution générale (Amghar, 2006). En somme, cette vision laisse entendre une forme d'absolutisme dans l'islam comme une réponse parfaite à tous les problèmes contemporains.

3.3.3 Une approche culturaliste et dynamique de la radicalisation

Cette approche développe une vision culturelle de la radicalisation comme le montrent les travaux de Scott Altran (2015) qui voit dans le radicalisme une nouvelle forme de construction de soi en vertu d'une valeur sacrée donnant un sentiment de supériorité. Ce phénomène se présente, selon lui, comme un contre-courant ou une contre-culture qui refuse la modernité et la mondialisation et présente un attrait moral croissant. Il s'agit d'une forme de contestation, une construction, une identification et une contre-culture (Altran, 2015). C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'émergence et la réputation dont jouissent certaines organisations terroristes telle que l'État islamique ou Al-Qaïda. La particularité de cette approche réside dans le fait qu'elle implique deux éléments importants qui sont : la création d'une sous-culture déviante à l'intérieur des sociétés occidentales qui finit par se confronter à la culture dominante mais aussi de créer une rupture avec les normes et le processus linéaire attendu par la société de chaque individu. L'imprévisibilité et le risque deviennent dans un tel contexte les marqueurs essentiels de la société moderne. Dans un tel vide existentiel, les idéologies religieuses irrationnelles sous leur forme rigide viennent pour remplir celui-ci en se présentant des explications uniques, certaines et absolues à tous les phénomènes sociaux, naturels, culturels, politiques, historiques, etc. (Coolsaet, 2005, Glucksmann, 2002) tissant par la même occasion les lignes d'une idéologie radicale potentiellement dangereuse. Ajoutons à cette perception, l'analyse opérée par Abdelwahhab Meddeb (2002) dans *La maladie de l'islam* dans lequel il fait le constat d'une instrumentalisation de la religion pour des fins politiques. Il souligne surtout le fait que « … l'Arabie Saoudite, un pays authentiquement pro-occidental dans ses alliances, profondément américanisé dans ses paysages urbains ; en même temps, prônant un islam qui n'est plus l'islam traditionnel mais un islam passé par des régimes d'amaigrissement tels qu'il en sort anémique et débile » (Meddeb, 2002, p. 50). Pour évoquer la question d'intégrisme, Meddeb souligne la problématique du rapport au Texte des musulmans. Il se fixe comme tâche d'analyser les raisons internes à cette civilisation, de la violence produite par des musulmans. Il s'agit pour lui d'examiner en quoi le Coran et la Tradition aident à une lecture rigoriste voire radicale de l'islam conduisant à la violence. En remontant aux sources premières de ce phénomène, il décrit la colonisation occidentale du monde musulman comme la conséquence de la fin de la créativité de la civilisation islamique et non la cause de son déclin (Meddeb, 2002). L'auteur estime que les causes externes n'ont qu'une responsabilité mineure dans la maladie de l'islam et se contente, de ce fait, de passer au crible l'analyse les raisons internes. La démarche consiste à présenter l'intégrisme comme la maladie de l'islam. Indépendamment de l'existence des facteurs externes qui ont entravé le développement technologique et ont contribué à radicaliser et à renforcer les tendances

conservatrices de l'islam, il s'emploie à examiner les facteurs internes de régression depuis les débats philosophique au début de l'islam jusqu'à nos jours. L'auteur rappelle l'effort de rationalisation du dogme introduit par le mouvement *Mutazilite* (école théologique musulmane) qui n'a pu s'imposer face au traditionalisme des hanbalites. En somme, dans chacune de ces perspectives, la dimension herméneutique est étudiée en vue de relever une corrélation entre le texte sacré et les attitudes radicales de jeunes musulmans.

Pour conclure, nous pouvons dire que les différentes approches mentionnées jusqu'ici ont pour avantage de nous éclairer sur l'aspect complexe de radicalisation comme phénomène relevant de l'individu, de la société et des groupes sociaux. Par conséquent, toute approche disciplinaire de ce phénomène risque de passer au côté de la réalité en ne saisissant que quelques facettes de celle-ci. C'est justement, dans cet esprit, que nous avons opté pour une approche processuelle qui met en rapport toutes ces dimensions tout en tentant de comprendre comment les jeunes se convertissent à l'islam radical. Dans la continuité de cette quête scientifique, nous proposons dans ce qui suit le passage réussi de l'approche causale vers une perspective centrée sur les processus comme révélateurs d'un phénomène complexe.

4 Penser la conversion religieuse radicale : pour une approche processuelle

Comme nous l'avons évoqué précédemment, depuis les attaques terroristes de 2001, le terme radicalisation est venu pour détrôner plusieurs notions et même celle de terrorisme qui occupait les recherches entre 1980 et 1999 (Ducol, 2014). La sociologie commençait à s'intéresser à la question de la violence politique mais surtout à l'idéologie menant à l'acte terroriste en vue de dresser des portraits types. En ce sens, la presse a fait état de ces profils pluriels et parfois très opposés de jeunes convertis à l'idéologie radicale en présentant des itinéraires radicalistes comme étant généraux. On parle de plus en plus des jeunes issus de l'immigration, pauvres, issus de la classe moyenne, élevés dans un milieu musulman ou catholiques convertis. Cette tendance est sévèrement critiquée par certains chercheurs tels que John Horgan (2009) qui explique que plutôt que d'étudier les causes de radicalisation, il serait plus intéressant de se pencher ou s'intéresser aux processus d'adhésion aux valeurs radicales. Le terme radicalisation vient de ce fait pour évacuer les réflexions stériles sur les causes et les conséquences de ce phénomène en privilégiant une approche processuelle qui met en avant les séquences ou les séquences impliqués dans le processus de radicalisation. À ce titre, Randy Borum (2011) invite les chercheurs à s'occuper plus de la question du processus que celle de causalité. D'emblée, les réflexions sur les engagements processuels en France mais aussi dans le monde anglosaxon s'articulent autour des violences clandestines avec un accent toujours fort sur la dimension processuelle du passage à l'acte plutôt que causale. Nous pouvons mentionner à titre d'exemple, les travaux d'Isabelle Sommier (2000, 2008) ou ceux de Donatella delle Porta (1995) ou plus récemment, ceux de Lorenzo Bossi et Donatella Della Porta (2012). La subjectivité de l'acteur se trouve ainsi au centre des réflexions sociologiques qui mettent en avant des enquêtés en s'appuyant sur des entretiens visant à saisir les phases cruciales dans les itinéraires biographiques. La notion de radicalisation cherche, dès lors, à mieux la saisir et comprendre comment des individus se convertissent à une version radicale de la religion.

Incontestablement, un changement de paradigme s'opère avec un accent sur les processus de radicalisation comme ensemble d'étapes menant à une situation finale. Pour la présente recherche, l'objectif étant de saisir les différentes séquences du processus de conversion religieuse radicale, nous présentons les différents modèles en la matière. Mais encore une fois, soulignons qu'il s'agit de nous pencher sur le « comment » à savoir les processus à l'œuvre dans le développement du phénomène sans pour autant négliger le « pourquoi » de la radicalisation (raisons invoquées par l'individu, causes supposées par le chercheur, facteurs géopolitiques et sociaux, analyses idéologiques). L'adoption d'un tel

paradigme a pour effet d'orienter notre travail de recherche dans une approche pragmatique ce qui permet de saisir les logiques tout en s'inspirant du terrain pour former une théorie sociologique. Nous pensons que le terme même de radicalisation dans sa signification profonde, renvoie à l'idée de processus ce qui permet d'évacuer toute réflexion peu productives sur les causes (Crettiez, 2016). Cette insistance processuelle répond à une raison académique : beaucoup de spécialistes des phénomènes extrémistes ou de violences politiques délaissent le champ des relations internationales pour puiser dans la sociologie des mobilisations et de l'action collective. À ce sujet, les réflexions d'Olivier Fillieule (1993, 2003) en France et celles de John Horgan (2009) dans le monde anglo-américain inspirent nombre de chercheurs étudiant les violences clandestines (Sommier, 2008, Della Porta, 1995, Bossi § Della Porta 2012), soucieux de rompre avec une analyse centrée sur le « pourquoi » pour adopter une approche fondée sur le « comment ». Enfin, notons que les approches processuelles, au-delà de la fidélité au terrain, proposent une nouvelle manière de voir les phénomènes sociologiques en les découpant phénoménologiquement en phases et modèles avant de les reconstruire dans une théorie globale du social.

5 Les différents modèles psychosociaux de radicalisation

Dans la continuité de nos réflexions sur la dimension processuelle de radicalisation et dans le respect d'une logique scientifique, nous proposons maintenant de présenter respectivement, les grands modèles explicatifs du processus de radicalisation qui ont marqué les recherches scientifiques depuis les années 1990 avec leurs différentes démarches. Ceux-ci constituent la référence en matière de psychologie, anthropologie et sociologie. Leur contribution à la sociologie de radicalisation est incontestable car ils donnent les repères essentiels à toute étude qui se veut objective et précise :

5.1.1 Le modèle linéaire progressif de Randy Borum (2003)

Borum considère dans ses différents articles, à la fois l'idéologie radicale, le processus de radicalisation menant à la violence et les facteur micro et macro conduisant à ce phénomène (Borum, 2003). Celui-ci analyse les chemins de la radicalisation avec une image métaphorique. Il constate d'abord que « la plupart de ces recherches sont théoriques plutôt qu'empiriques et souligne à ce titre le manque de leur crédibilité » (Borum, 2012, p. 37). Selon lui, les modèles conceptuels offrent généralement un récit descriptif logique d'un processus de transformation « typique » faisant souvent référence à un groupe extrémiste particulier, à un incident spécifique ou à quelques cas. Il constate que « certains de ces efforts peuvent être utiles pour organiser les concepts, les mécanismes et les processus impliqués dans l'extrémisme violent » (Borum, 2012, p. 38). Le modèle proposé par Borum conçoit la radicalisation comme processus lent et progressif qui se compose de quatre étapes complémentaires : d'abord, un sentiment d'insatisfaction de l'individu lié à une privation sociale ou économique. Ce sentiment d'insatisfaction conduit à la perception d'une injustice sociale grâce à la comparaison sociale avec les autres membres de la société. À la suite de cette comparaison, l'individu cherche le responsable de sa situation en le considérant comme mal absolu. Enfin, ces étapes ouvrent la voie à une définition des stéréotypes négatifs envers l'exogroupe donnant ainsi la légitimité à la violence comme seule solution face à cette injustice. Dans le schéma suivant, Borum (2003, pp. 7-10) propose un modèle linéaire et progressif de radicalisation où la perception d'injustice se transforme en une désignation d'un bouc émissaire :

Figure 3 : les chemins de la radicalisation selon Randy Borum (2003)

Comme l'atteste cette figure, la radicalisation est avant tout un processus allant du sentiment d'injustice à la désignation d'un responsable pour laisser place ensuite à une disponibilité à l'idéologie radicale. La fragilisation sociale semble à la base de cette potentialité ou réceptivité subjective à la radicalité comme moyen d'exprimer sa colère et de se venger de la société et de l'environnement immédiat.

5.1.2 Le modèle linéaire et émergent de Quintan Wiktorowicz (2004)

Le chercheur Wiktorowicz (2004) tente d'étudier un groupe islamiste radical qui est *Al-Muhajiroun*. Il s'agit d'une recherche ethnographique auprès d'islamistes radicaux selon un modèle linéaire et émergent, visant à comprendre comment fonctionne ces groupes. Ce modèle est associé à une radicalisation religieuse et commence avec des petits sauts avant d'atteindre un niveau élevé dans la radicalisation. C'est surtout une « crise » ou un élément critique inattendu (le décès d'un proche ou perte de travail ou sentiment discrimination) qui constitue le déclic du processus. Cette crise permet à l'individu une certaine « ouverture cognitive » à la recherche d'une explication ou une réponse, s'ouvrir à tous ceux qui peuvent donner une réponse. Cette ouverture cognitive trouve pour certains une réponse dans la religion (explications religieuses à cette crise). Par la suite, un « alignement de cadre » entre les expériences subjectives et les idéologies radicales se met en place où l'individu pense de la même manière que les membres de son groupe radical pour s'inscrire dans une socialisation radicale. Cette adhésion au groupe radical se voit renforcée par l'apprentissage des logiques internes au groupe dans un conformisme quasi absolu. Le schéma suivant explique à quel point le contexte social est impliqué dans la fragilisation d'individus qui deviennent potentiellement disposés à embrasser une version radicale de l'islam :

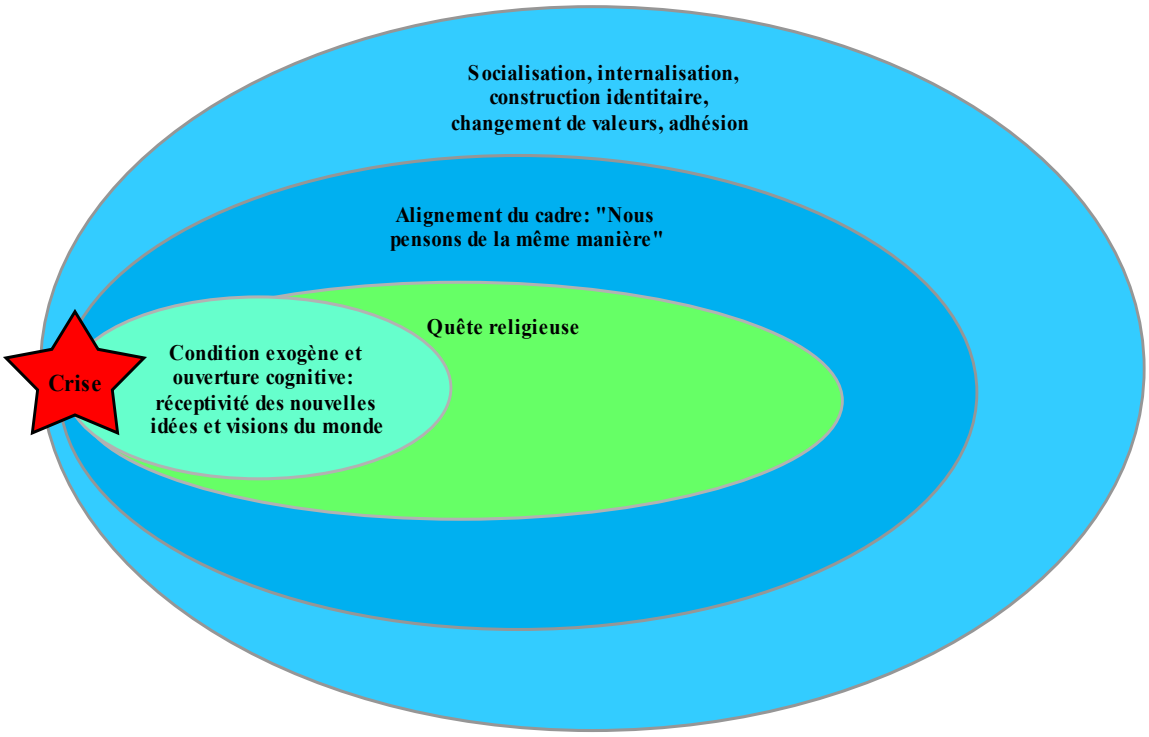

Figure 4 : les groupes radicalistes selon Quintan Wiktorowicz (2004)

La figure ne laisse aucun doute sur l'aspect processuel de la radicalisation religieuse et l'interaction entre le social et le psychologique dans la constitution de celle-ci. La subjectivation apparaît au centre de ce mécanisme dont les étapes se succèdent plus ou moins rapidement selon les fragilités subjectives, les contextes sociaux et leur perception subjective par les individus concernés.

5.1.3 Le modèle linéaire progressif de Fathali M. Moghaddam (2005, 2006)

S'inspirant largement de diverses constructions psychologiques, Fathali Moghaddam (2005) développe « l'escalier du terrorisme » en tant que métaphore du processus de radicalisation violente (Moghaddam, 2005, pp. 161-169). Selon lui, l'escalier se rétrécit à mesure que le jeune monte du rez-de-chaussée et s'étend sur cinq niveaux successifs. Comme dans la plupart des modèles étudiés jusqu'ici, Moghaddam affirme que les sentiments de mécontentement et d'adversité perçue (définis comme une privation perçue) constituent le fondement et le moteur de la première étape sur la voie de radicalisation. De moins en moins de personnes accèdent à chaque niveau successif, ce qui laisse un nombre relativement restreint de personnes qui progressent réellement au point de se livrer au terrorisme. Selon le modèle de Moghaddam, les gens commencent par vouloir améliorer leur situation. Les tentatives infructueuses génèrent de la frustration, produisant des sentiments d'agression, qui sont déplacés vers un agent causal perçu (qui est alors considéré comme un ennemi). Au fur et à mesure que leur colère envers l'ennemi se renforce, certains deviennent de plus en plus compatissants envers l'idéologie extrémiste violente et les groupes terroristes. Certains de ces sympathisants finissent par rejoindre un groupe, une organisation ou un mouvement extrémiste qui milite en faveur de la violence terroriste et peut-être s'y adonner. Au sommet ou au dernier

rang de ceux qui ont rejoint le groupe sont ceux qui surmontent tous les obstacles à l'action et commettent un acte terroriste comme l'explique le schéma suivant :

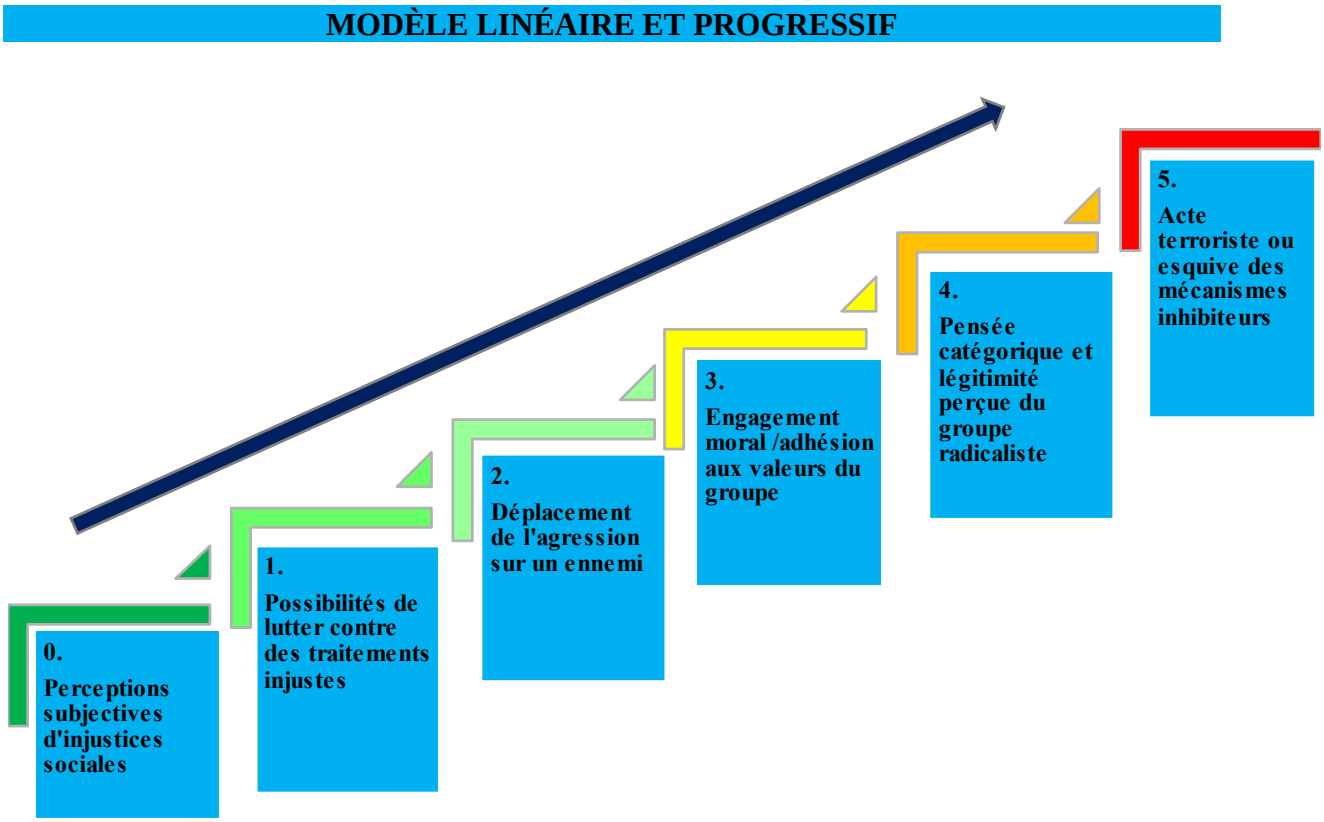

Figure 5 : l'approche en escalier par Fathali M. Moghaddam (2005 § 2006)

À l'instar des modèles précédents, la radicalisation semble embrasser une vision processuelle allant de la perception d'injustices sociales à la désignation des institutions responsables avant le passage au militantisme. Quoiqu'il en soit, l'engagement idéologique reste un facteur déterminant dans un tel processus car il permet d'épouser les besoins purement intimes ou individuels en termes de reconnaissance et de justice sociale à des projets idéologiques prédéfinis par le groupe radical organisé.

5.1.4 Le modèle pyramidal de Clark McCauley et Sophia Moskalenko (2008)

Ce modèle tente d'expliquer les différents types ou profils de personnes liées à ces groupes radicalisés mais aussi de comprendre l'organisation et les rapports à l'intérieur de ceux-ci. Les chercheurs Clark McCauley et Sophia Moskalenko (2008) proposent un cadre interprétatif et non explicatif à ce phénomène. Dans ce modèle qu'on pourrait appliquer aussi à des entreprises ressemble à un modèle manageriel. On y trouve d'abord des sympathisants qui sont d'accord sur les buts mais pas sur les moyens. Ensuite, nous trouvons des partisans et adeptes qui sont capables de justifier des actes illégaux et violents mais aussi des perceptions d'autrui. Ceux-ci permettent de justifier publiquement les actes à travers les discours idéologique et l'indifférence totale. Ensuite les activistes légaux et non violents qui recrutent tels que les partis politiques et religieux, qui utilisent les discours pour constituer un point de référence pour les radicaux. Enfin, la minorité de ceux qui passent à l'acte au nom de leurs idées. Le schéma suivant explique l'articulation entre les engagements, les discours et les individus radicalisés :

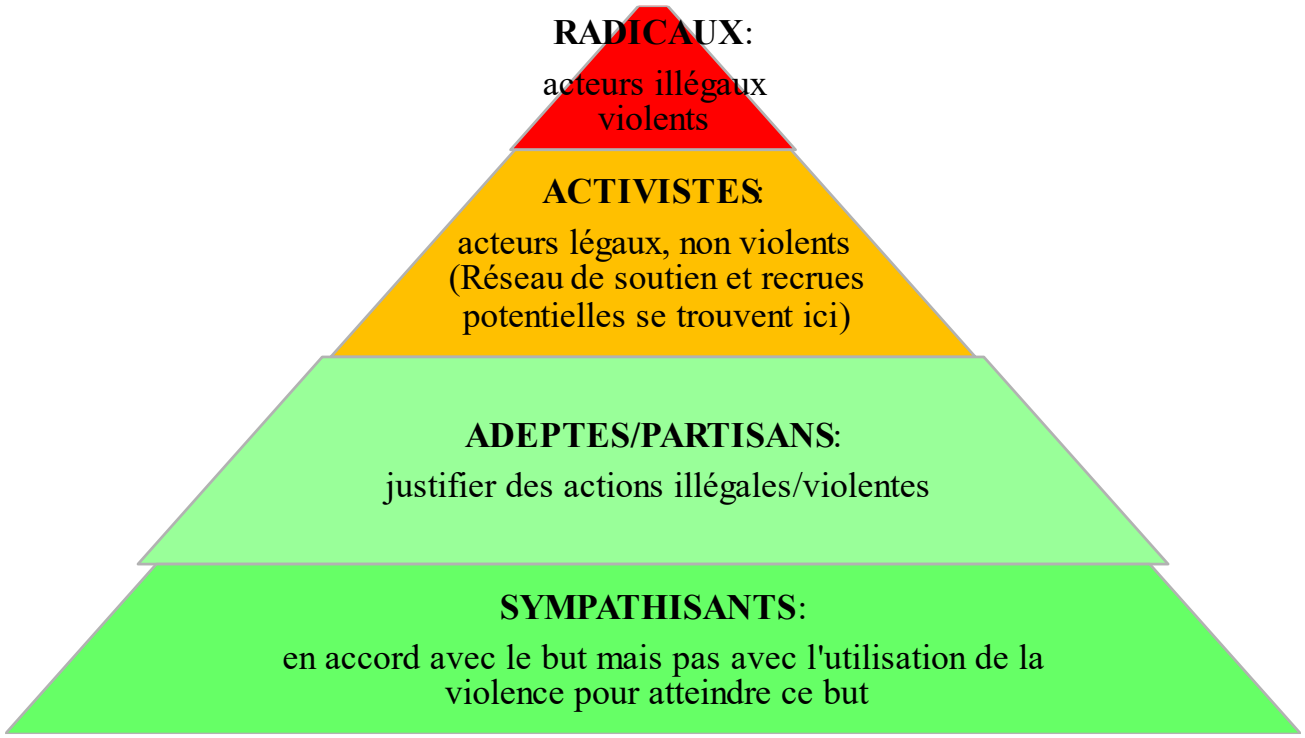

Figure 6 : le modèle pyramidal de Clark Mc Cauley et Sophia Moskalenko (2008)

À l'inverse des autres modèles, celui-ci a l'avantage de proposer une vision plus précise de ce que la subjectivité peut apporter à la réalité sociopolitique en l'interprétant différemment. Le mérite de ce modèle réside dans le fait qu'il étudie les perceptions dont les individus comme acteurs conscients font de la réalité géopolitique sociale et religieuse de l'islam.

5.1.5 Le modèle des quatre volets de Marc Sageman (2008)

La radicalisation pour Marc Sageman, (2008) est à l'intersection de quatre grands facteurs : trois facteurs cognitifs et un seul facteur situationnel ou contextuel. Cela dit, il n'y aura radialisation chez un individu que s'il y a conjonction entre ces quatre grands facteurs. On trouve d'abord, l'indignation morale, un cadre interprétatif de monde (religieux, politique, nihiliste, naturel), une résonance avec l'expérience personnelle (cela me parle et me touche, je le vois, mes proches, discrimination expérience vécue de discrimination et stigmatisation et résonance avec l'expérience personnelle qui peut avoir un écho immense) et enfin, le facteur situationnel qui se résume en la mobilisation à travers les réseaux, la blogosphère et le réseau numérique. En ce sens, les réseaux sociaux et Internet deviennent la ressource fiable permettant la mobilisation des connaissances vraies face au journalisme traditionnel accusé d'instrumentalisation. Le schéma suivant explique clairement cette articulation entre les quatre facteurs en question (Sageman, 2008) :

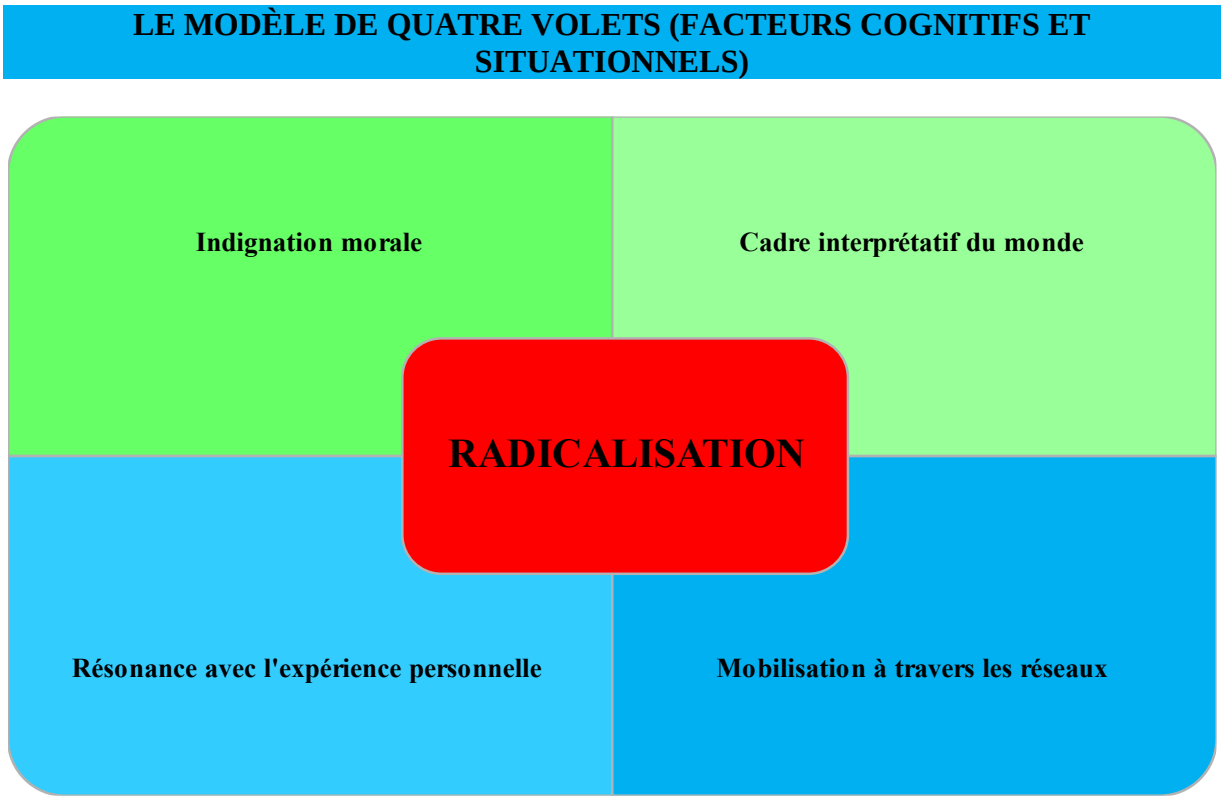

Figure 7 : les quatre volets de chez Marc Sageman (2008)

À l'intersection du subjectif, du groupal et du social, la radicalisation est proposée dans cette figure comme le point de convergence entre ces facteurs. Elle est le produit d'une interprétation plus ou moins dramatique de la réalité. À ce titre, la résonance des réalités communes avec les expériences personnelles conduit à la mobilisation des réseaux et ressources induisant une forme d'organisation clandestine indispensable à la radicalisation.

5.1.6 Le modèle analysant la quête de sens d'Arie W. Kruglanski et al. (2016)

Ce modèle met en rapport le contexte socioéconomique (*anomie*) et l'émergence des phénomènes de radicalisation (Kruglanski et al.2009, 2014, 2016). Il met en avant la nécessité de ne pas pathologiser les analyses de radicalisation et l'importance de relier la dimension subjective et sociale dans la fabrique des individus radicalisés. Ces réflexions sur la dimension psychologique de radicalisation comme maladie avaient déjà commencé dans *Lay Epistemics and Human Knowledge (*Kruglanski, 1989) dans lequel il a mis en avant la particularité du cerveau humain à juger les autres en se référant aux idées reçues ou au sens commun. Cette idée est réactualisée plus tard dans l'analyse des mouvements radicaux (Kruglansk, 2004). Cette conception est approfondie dans *The Psychology of Closed Mindness* où la dimension pathologique de l'isolement est mise en avant comme problématique de l'être humain. Le rapprochement entre la notion durkheimienne d'anomie et le radicalisme lui offre la possibilité d'épouser les perspectives : psychologique et sociologique. Le sacrifice du lien social émerge comme la seule solution à une angoisse quotidienne. En somme, la quête de sens se présente comme la problématique fondamentale de la conscience individuelle. Le schéma explique cette vision binaire du phénomène radicale.

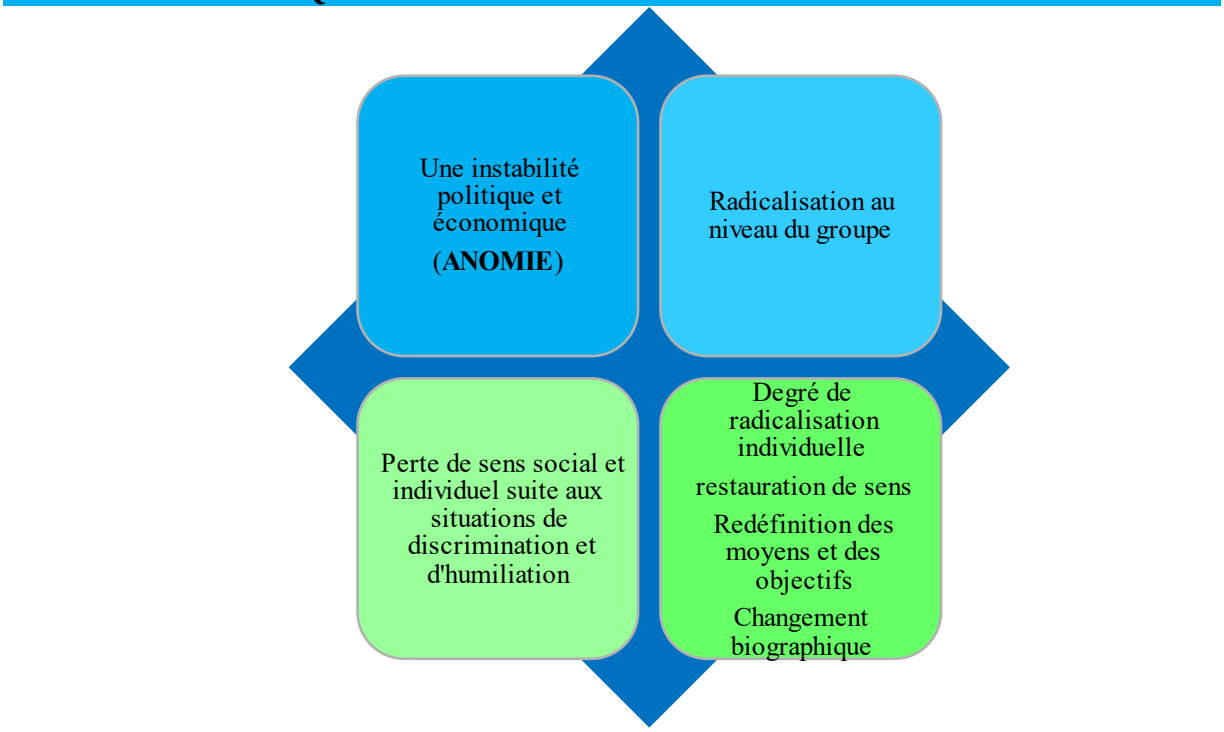

Figure 8 : la recherche de sens par Arie W. Kruglanski et al. (2014)

À l'instar des modèles précédents, celui-ci propose une théorie épousant le social et le psychologique avec une mise en avant de la quête de sens dans une société anomique comme fondement de la rupture entre l'individu et la norme sociale. Les expériences subjectives sont vues comme introductrices d'une certaine disponibilité pour les versions radicales.

5.1.7 Le modèle processuel multifactoriel de Dounia Bouzar (2015)

Il s'agit d'un modèle développé par l'anthropologue française des religions Dounia Bouzar qui analyse dans ses différents ouvrages la radicalisation de certains jeunes sous un angle mésosociologique. Celle-ci entreprend une étude de radicalisation en vue de saisir les bouleversements qui s'opèrent à l'intérieur du sujet et entraînent plusieurs changements sur le plan relationnel, émotionnel et idéologique. Elle affirme dans plusieurs de ses articles, ses recherches portant sur le processus d'embrigadement que le discours de l'islam radical fait autorité et fait sens à un moment donné pour un jeune en absence de repères sociaux (Bouzar, 2017). Pour Bouzar (2017), le processus de radicalisation violente comprend un triple embrigadement : d'abord, un embrigadement relationnel qui provoque l'adhésion du jeune à son nouveau groupe ; un embrigadement émotionnel qui joue sur les attentes personnelles de l'individu en adoptant l'offre radicale aux besoins individuels et enfin, un embrigadement idéologique qui suscite une adhésion du jeune à un nouveau mode de pensée. Elle souligne l'existence d'un lien direct entre les trois embrigadements mentionnés en décrivant une fusion quasi-complète dans les groupes radicaux. En ce qui concerne le processus de radicalisation, Bouzar (2015) présente le schéma suivant qui reprend les étapes les plus importantes :

LE MODÈLE PROCESSUEL MULTIFACTORIEL DE RADICALISATION

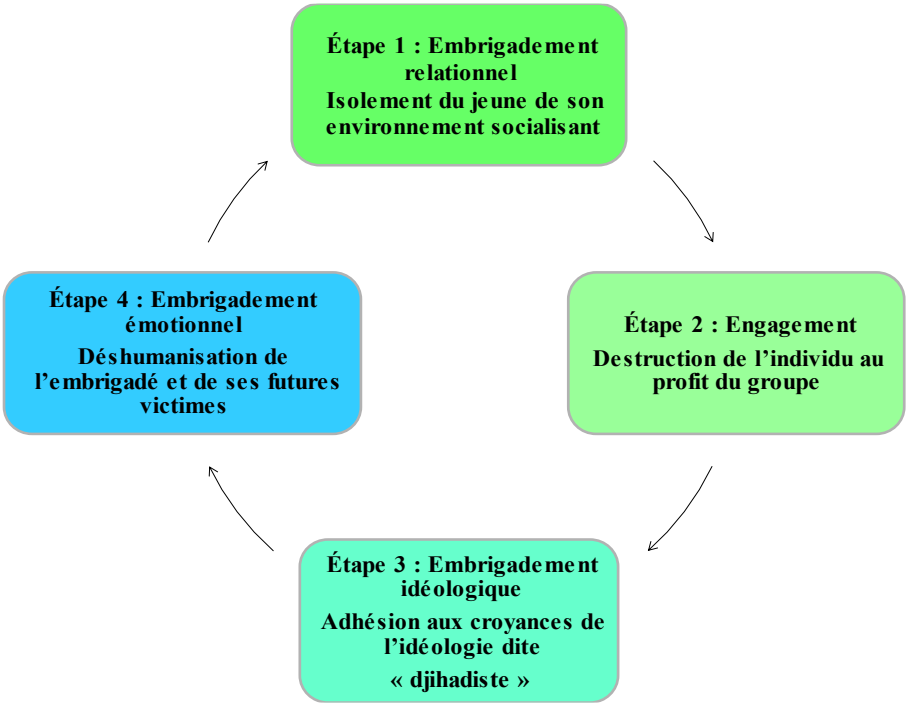

Figure 9 : le modèle processuel multifactoriel de Dounia Bouzar (2015)

Fidèle à une vision processuelle de la conversion à l'islam radical, Bouzar note le rôle que joue les groupes radicaux dans l'endoctrinement des jeunes fragiles et l'influence des contextes sociaux sur les choix individuels. Elle refuse de réduire le phénomène à un aspect purement anthropologique en citant souvent plusieurs facteurs psychologiques, sociologiques et politiques tels que la stigmatisation, la discrimination, la fragilité psychologique, les crises d'adolescence, les conflits géopolitiques et leurs retentissements subjectifs.

Pour conclure, nous pouvons affirmer que ces modèles et études théoriques sont très intéressants dans la saisie de la conversion à l'islam radical parce qu'ils offrent une vision empirique en la matière en donnant les éléments nécessaires pour une approche méthodologique. Il ressort de ces études empiriques, un croisement de deux perceptions de la conversion religieuse radicale. D'une part, un intérêt pour les contextes dans lesquels émerge une tendance radicale, un groupe déviant ou un enfermement communautaire et identitaire. En cela, les institutions démocratiques sont mises à l'épreuve et désignées comme responsables de l'insertion des individus issus de l'immigration et la nécessité d'une politique inclusive qui s'ouvre sur la diversité pour encourager l'interculturalité. D'autre part, un intérêt pour la dimension psychologique, les expériences subjectives liées au vécu de chaque individu dans ces sociétés démocratiques. La fragilité psychologique et l'ouverture cognitive sont souvent des facteurs de risque qui pourrait conduire l'individu à un engagement au nom d'un islam persécuté et une réalité insupportable. Les expériences subjectives trouvent ainsi leur écho dans une réalité communautaire difficile à vivre. Ajoutons que la complexité de ces analyses nous donne une vision globale de la question d'où le choix d'opter pour une approche processuelle sans pour autant négliger le rôle des facteurs contextuels qui favorisent l'émergence et le développement de ce phénomène. Ainsi, nous proposons dans le chapitre suivant une analyse historique du radicalisme religieux avant de consacrer une partie à la construction théorique et méthodologique en mettant l'accent sur le cadre théorique et méthodologique.

CHAPITRE 3 : GENÈSE ET REPÈRES HISTORIQUES DU RADICALISME ISLAMISTE

Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend ses songes pour des réalités et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre est un fanatique (Voltaire, 1964, p. 189).

« Sachez encore qu'il y a dans le corps un bout de chair qui, en devenant sain, laisse tout le corps sain, et en devenant corrompu, il laisse tout le corps corrompu, c'est le cœur » (Al-Bukhâry. 2003, p. 82)

1 Le radicalisme en Islam : aux origines d'un mouvement

Notons d'abord que l'arrivée du Prophète Mohammed a changé fondamentalement la vie des tribus Koraïchites dans la péninsule arabe. Dans un contexte de tribalisme, certaines tendances radicales apparaissent à l'époque du Prophète mais celles-ci sont rapidement régulées par la communauté musulmane. On peut citer, à titre d'exemple, le comportement de certains musulmans qui exagèrent dans leur religiosité pour se montrer plus pieux que les autres. Ils accentuent leur zèle et ferveur religieuse par une adhésion émotionnelle radicale en jeûnant tout le temps ou se mettant en situation de souffrance corporelle, qui va au-delà de ce qui est demandé du fait de leur ignorance et manque de discernement. On assiste déjà à une hérésie soumise à la religiosité émotionnelle chez les jeunes comme le décrit le Prophète dans plusieurs de ses hadiths comme privés de la sagesse et de la connaissance religieuse, avec esprit non muri et qui doutaient des explications des grands sages de l'époque. Malgré la multitude des attitudes radicales, la vie du Prophète a permis l'évacuation rapide de ces phénomènes étranges. Cependant, sa mort en 632 bouleverse la vie politique et religieuse surtout que celui-ci n'a laissé aucun descendant mâle pour le remplacer et diriger la communauté musulmane nouvellement constituée. Cet événement induit des débats politiques sur le commandement de la communauté musulmane qui à leur tour font émerger des conflits et crises parmi même ses proches Compagnons. Les conflits qui ont débuté durant la vie du Prophète s'accentuent après sa mort et surtout pendant sa maladie. Lorsque la maladie du Prophète s'est aggravée, celui-ci a écrit un testament pour éviter qu'il y ait une discorde entre les musulmans. Après son décès, certains musulmans n'ont pas cru à sa mort et le problème de l'enterrement se pose sur la manière de creuser le tombeau ou laver son corps se présente depuis le premier jour. Les Mecquois, voulaient l'enterrer à la Mecque tandis que Médinois voulaient que ce soit à la Médine sans compter ceux, qui voulaient ramener son corps à Jérusalem. Pour mettre fin à ces débats, le Compagnon du Prophète et l'un des futurs Califes bien guidés (Rachidoun) Abou Bakr Al Siddîq rapporte une tradition selon laquelle les Prophètes sont enterrés dans l'endroit même où ils sont décédés, et serait donc enterré à la Médine.

Soulignons que la mort du Prophète inaugure une période nouvelle de l'histoire musulmane qui dure trente ans, qu'on appelle l'ère des califes bien guidés ou Al Kholafâ' Al Rachidoun. Il s'agit de quatre parmi les plus grands Compagnons, choisis en fonction de leur mérite dans l'Islam. Ceux-ci se succèdent à la plus haute fonction, celle du calife et gardien de la religion. Le but ultime de ces quatre califes est de servir l'islam, aussi bien dans sa dimension prosélytique que politique (Al-Maghribi, 2014). Ainsi, c'est Abou Bakr Al-Siddîq, de son vrai nom, Abdullah Ibn Abî Qûhâfah Othmân, né à la Mecque deux ans après le Prophète, qui est le premier calife. Il appartient à la tribu Quoraïchite des Banou Tamîm. Il est le meilleur compagnon du Prophète avant même l'arrivée de l'islam et parmi les premiers à répondre à son appel et à le suivre (Al-Maghribi, 2014). Le Prophète a dit d'ailleurs à son propos « je n'ai appelé personne à l'Islam sans qu'il n'hésite, hormis Abû Bakr » (Al-Maghribi, 2014, p. 6). Par ailleurs, Abou Bakr s'est toujours tenu aux côtés du Prophète, à l'aider et à la soutenir dans sa prédication. Pour cela, il a dépensé beaucoup de biens et de richesses. En outre, il est le compagnon de voyage du Prophète lors de sa *Hijra* (migration) de la Mecque à la Médine pour

échapper aux Quoraïchites qui voulaient le tuer. Une fois arrivé à la Médine, Abou Bakr est considéré comme un premier ministre pour le Prophète mais surtout un soutien stratégique et financier. Celui-ci assiste alors à toutes les batailles avec le Prophète. La position proche qu'occupe Abou Bakr auprès du Prophète permet à ce dernier de lui confier la tâche de diriger le pèlerinage avec les musulmans (Al-Maghribi, 2014). Quand le Prophète tombe malade, il ordonne à Abou Bakr de le remplacer comme imam des musulmans dans la prière. Devenu célèbre pour ses nombreuses qualités dont la sagesse et la religiosité, Abou Bakr commence à prendre de l'importance auprès des musulmans après la mort du Prophète. Il le remplace plus tard comme commandant des musulmans grâce au serment de plusieurs compagnons dans une demeure appelée « Sakifah Banou Saïdah » (Al-Maghribi, 2014, p.8). Abou Bakr prend donc sa place sur la chaire et toute la population lui prête allégeance. La gouvernance de ce calife dure deux ans dans lesquelles il lutte constamment pour défendre et maintenir le dogme islamique avec comme objectif principal de consolider les piliers de l'État musulman. Il réalise plusieurs exploits dont la guerre contre les apostats, qui sont des tribus arabes rejetant l'islam et refusant de s'acquitter de la *Zakat* (aumône) mais aussi les préceptes religieux (Al-Maghribi, 2014). Du surcroît, Abou Bakr ressemble le Coran en vue de son écriture pour éviter qu'il y ait des falsifications. Il délègue Zayd Ibn Rhâbit, qui se met à rassembler les versets et les sourates à partir des rameaux de palmiers, de morceaux de cuir, en sollicitant également la mémoire des gens et les place dans un livre, qu'il dépose chez le calife Abou Bakr (Al-Maghribi, 2014). Après la mort de ce dernier, cet exemplaire est conservé chez son successeur le calife Omar Ibn Khattâb qui confie la tâche de la codification à sa fille Hafsah, jusqu'à ce que le troisième calife Othmane en prenne possession et ordonne qu'on en transcrive plusieurs exemplaires, à diffuser dans toutes les régions de l'Empire (Al-Maghribi, 2014). Le rassemblement du Coran constitue l'une des réalisations majeures d'Abou Bakr Al-Siddîq. Cela a permis la préservation de celui-ci de tout ajout, diminution, altération ou falsification (Al-Maghribi, 2014). Cadet, de treize ans du Prophète, Omar Ibn Al-Khattâb Ibn Nofayl, de la tribu Quoraïchite des Banou Âdiy, était durant *Al Jâhiliya* (période antéislamique) un ambassadeur des Quraychites quand des désaccords se produisent parmi les fictions de la Mecque ou entre celle-ci et les autres tribus d'Arabie (Al-Maghribi, 2014) et après son entrée en islam, il devient l'un des très proches compagnons du Prophète avec Abou Bakr et participe à plusieurs batailles et conseils politiques. Après la mort d'Abou Bakr, Omar Ibn Al-Khattâb le remplace après quelques débats et échanges. Son califat dure environ douze ans et demi durant lesquelles, il s'active à renforcer l'islam et d'élever l'État musulman. Le bilan de ses œuvres est rempli de très grandes réalisations tant sur le plan intérieur qu'extérieur (Al-Maghribi, 2014). Parmi les réalisations, nous pouvons mentionner « les conquêtes initiées par son prédécesseur, qui ont permis d'annexer de nombreuses régions mais aussi la justice sociale, la décentralisation régionale, fixation du calendrier de l'Hégire (date de l'émigration du Prophète de la Mecque à la Médine) » (Al-Maghribi, 2014, p. 22). Cependant, ce calife est le premier à être assassiné (poignardé) alors qu'il guidait la prière d'Al Fajr (Aube) et décède quelques jours après à l'âge de soixante-trois ans. Pendant ses derniers jours, il désigne six illustres compagnons en leur demandant de se concerter en vue de choisir le prochain calife. Les personnes en question sont respectivement : Othmân Ibn Affân, Ali Ibn Abi Tâlib, Abberrahmân Ibn Âwf, Sâd Ibn Abî Waqqâs, Al-Zubayr Ibn Al-Awwâm et Talhah Ibn Obaydillah (Al-Maghribi, 2014, p. 24). Après une concertation plus ou moins longue, le choix se porte sur Othmân Ibn Affân qui devient le troisième des califes bien guidés. Né cinq ans après le Prophète, Othmân Ibn Affân Ibn Abî Al-Âs, membre de Banou Omayya, de la tribu des Quoraïches, l'un des tous premiers à avoir embrasser l'Islam devient le calife et le leader de la communauté musulmane. Celui-ci semble occuper une place importante chez le Prophète, la raison pour laquelle il le marie à sa fille Ruqayyah et quand celle-ci décède, il lui donne la main de sa sœur Umm Kalthûm (Al-Maghribi, 2014). Doux et modeste, Othmân Ibn Affân, poursuit les conquêtes sur les deux

fronts, Est où il réussit à éteindre les mouvements de rébellion naissant dans la région du Khurassan (Iran) et Ouest où il remporte de nombreuses victoires en Turquie et Chypre au détriment de l'empire romain (Al-Maghribi, 2014). Soupçonnant la dissension entre les musulmans dans la mauvaise lecture du Coran, Othmân Ibn Affân réussit à rassembler la communauté autour d'un seul exemplaire du Coran. Il charge plusieurs compagnons de retranscrire d'autres exemplaires que celui que Zayd avait assemblé à l'époque d'Abou Bakr (Al-Maghribi, 2014). Cette retranscription aboutit ensuite à une distribution des copies dans toutes les régions de l'empire. Par cet acte, les Musulmans sont réunis autour d'un même exemplaire du Coran (Al-Maghribi, 2014). Cependant, en dernière année de son califat, des troubles éclatent en Irak en particulier à Al-Basrah et Al-Koufah mais aussi en Egypte. La situation dégénère, les rebelles se dirigent vers la demeure du calife Othmân à la Médine en l'encerclant pendant plusieurs jours avant de pénétrer au bout de la troisième semaine et de l'assassiner en mettant fin à un califat qui a duré près de douze ans. Après l'assassinat du calife Othmân Ibn Affân, le désordre gagne du terrain et les rebelles commencent à prendre de la place sur la scène politique. Ceux-ci proposent le califat à Ali Ibn Albî Tâlib qui décline cette demande. Quelques jours plus tard, il accepte la demande de certains grands responsables insistant sur la nécessité d'éviter de nouveaux troubles (Al-Maghribi, 2014).

De son nom Ali Ibn Albî Tâlib Ibn Abdel-Mottalib, cousin et gendre du Prophète (époux de la fille du Prophète Fâtima), Ali demeure environ cinq ans à la tête de l'État. Il mène une politique de prospérité mais aussi de lutte contre les différentes dissensions notamment dans les batailles d'Al-Jamal (Chameau) contre certains Compagnons mais surtout Aïcha, l'épouse du Prophète, causant une véritable hécatombe au sein des deux camps et celle de *Siffin* contre Mouawiya un gouverneur de Châm (Syrie) mais aussi les kharijites (Al-Maghribi, 2014) un groupe des religieux radicaux. C'est d'ailleurs « la bataille contre Mouawiya qui entraîne plusieurs conflits à l'intérieur de la communauté musulmane » (Abou Zahra, 1974, p. 56). Cet événement est traumatisant pour les musulmans et constitue un événement tragique dans l'histoire de l'islam car il marque la division dans la communauté entre les Sunnites et les Chiites. Le contexte de cette discorde appelé al Fitna se résume en la première décision d'Ali en tant que calife, de révoquer certains gouverneurs que Othmân avait nommés, parmi lesquels Mouawiya Ibn Abi Sufyân, gouverneur de Damas depuis le califat d'Omar et du Châm depuis celui d'Othmân. Au lieu d'obéir aux ordres du nouveau calife, Mouawiya accuse celui-ci d'être de mèche avec les rebelles dans l'assassinat de son prédécesseur (Abou Zahra, 1974). La crise prend de l'ampleur pour aboutir finalement à la bataille de Siffîn (ville actuelle à proximité d'Ar-Riqqa en Syrie). Durant cette bataille, Ali a failli en sortir victorieux si les partisans de Mouwiya, n'avait pas brandi des exemplaires du Coran au bout de leurs lances sollicitant l'arbitrage du Coran. Ali, estimant que ce n'était qu'une ruse, n'accepte pas cette proposition bien que la majorité de son armée opte pour l'arbitrage. Après avoir accepté l'arbitrage, certains soldats demandent à Ali de retourner combattre et de délaisser cet arbitrage. Devant son refus, ce groupe entre en dissidence et sort de son autorité, constituant de ce fait, le premier groupe déviant en Islam. C'est pour cela qu'ils sont surnommés les Kharijites (de la racine arabe « kha-ra-ja » qui signifie sortir). Ali s'accorde ensuite avec Mouwiya sur la désignation de deux représentants pour ce jugement. Le calife désigne Abou Moussa Al-Acharî, Mouwiya choisit, quant à lui, Amr Ibn Al-Âs. Les deux représentants se réunissent à Dawmat Al-Jandal mais ne parviennent malheureusement pas à une solution acceptable. Cela conduit à des tensions politiques dans toute la communauté musulmane mais surtout à l'émergence des groupes radicaux dont les Kharijites. D'ailleurs, ces derniers, après être sortis de l'autorité d'Ali, se mettent à provoquer des troubles un peu partout, obligeant le calife à les combattre. Une grande bataille s'engage alors entre les deux camps à Nahrawan (dans l'actuelle ville en Irak situé entre Baghdad et Wâsit). La bataille fait de nombreux morts dans les rangs kharijites qui comptaient entre 8 000 et 12 000 combattants. Après cette défaite, le Kharijite Abderrahmân Ibn Al-Muljim

(qui avait survécu) réussit à asséner un coup d'épée à Ali alors que ce dernier dirigeait la prière de l'aube, le 15 du mois de Ramadan. Deux jours après, il décède. Après l'assassinat d'Ali, ses partisans prêtent serment à son fils Al-Hasan. Toutefois, celui-ci décide de céder son titre en faveur de Mouawiya, pour préserver la vie des Musulmans. C'est ainsi que s'achève l'unité des musulmans qui se sépare en Chiites, Sunnites et Kharijites et avec elle la glorieuse époque des califes bien guidés.

Une nouvelle ère de l'histoire musulmane voit le jour, celle des Omeyades. Avec l'arrivée de Mouawiya, débute une nouvelle époque dans l'histoire de l'islam avec la dynastie des Omeyyades qui va régner plus de quatre-vingt-onze années, durant lesquelles se succèdent à la fonction suprême quatorze califes. « Les plus connus d'entre eux et ceux qui auront eu la plus grande influence dans l'histoire islamique et qui sont au nombre de quatre : Mouawiya Ibn Abi Sufyân, Abdelmalik Ibn Marwân, son fils Al-Walîd et Omar Ibn Abdel Aziz » (Al-Maghribi, 2014, p. 5). Pendant les différentes périodes et sous les différents califes, un groupe d'individus radicalisés appelés « les Kharijites ou les sortants » pour exprimer leur déviance de l'islam, apparaissent sous un nom ou un autre parfois en fractions politico-religieuses (Sourdel, 2007). Cela dure jusqu'à l'arrivée du premier calife abbasside.

À partir de l'an 750, une nouvelle dynastie se met en place, celle des Abbassides dont la ligne remonte à Al-Abbâs Ibn Abdel-Mottalib, l'oncle du Prophète. Cette dynastie perdure plus de cinq siècles jusqu'à 1258. Trente-sept califes se succèdent à la tête du califat abbasside qui passe par quatre phases : la phase abbasside, puis l'époque turque puis le régime bouyide, et enfin l'ère seldjoukide. « Les califes abbassides les plus importants sont sans conteste Abou Jâfar Al-Mansour et Haroun Al-Rachid » (Al-Maghribi, 2014, p. 16). De même, à l'époque du calife de la dynastie abbasside Hâroun Ibn Mohammed Al-Mahdî, le petit fils d'Abou Jâfar A-Mansour apparaît les Kharijites et sèment le désordre dans la communauté. Ce calife réussit à les repousser. Ceux-ci s'allient aux Alaouites qui s'étaient activés contre les abbassides et se révoltent contre son califat. Cependant, Haroun Al-Rachid sort vainqueur de la confrontation et réussit à affaiblir les Kharijites (Al-Maghribi, 2014). Globalement, pour la dynastie abbasside (750-1258) qui a détrôné les Omeyyades pour établir une capitale à Bagdad, une logique est mise en place. Celle-ci se fonde sur une réforme de l'empire avec une intégration des populations musulmanes et non-musulmanes. Cette période est largement marquée par le développement économique et urbain mais aussi les conquêtes et l'expansion de la civilisation musulmane. Néanmoins, le pouvoir a été déstabilisé par la présence de mercenaires turcs dans l'armée ce qui conduit par la suite à des tensions internes provoquant l'affaiblissement du pouvoir abbasside et la fondation du califat fatimide avec une présence importante des ministres et conseillers turcs dans le système politique et militaire. Enfin, pendant plusieurs siècles, les Kharijites et leurs obédiences radicales continuent à hanter les différents gouverneurs en semant le désordre à travers l'empire jusqu'à l'arrivée des mercenaires turcs.

2 Le Kharijisme comme première déviance et ses sectes

Comme nous venons de le souligner, la discorde prend de plus en plus de l'ampleur avec l'émergence du kharijisme. D'ailleurs, ce terme ne désigne pas un seul groupe mais un ensemble d'obédiences kharijites qui se sont succédées dans l'histoire musulmane (Abou Zahra, 1974). Les Kharijites sont nommés ainsi étiquetés par Ali pour désigner leur déviance comme mouvement contestataire. Appelées aussi *Mohakkima* ou Al *Harouriyya* au nom du village *Haroura* près de Koufa en Irak, cette secte ou *Firqa* (pluriel *Firaq*) désigne une ou plusieurs familles spirituelles qui « lutteront les unes contre les autres, parfois violemment, et souvent les armes à la main. C'est au nom de la pureté et de la vérité de l'Islam qu'elles s'opposent ; donc au nom du Coran, de l'enseignement du Prophète et de la « religion des Anciens » (Gardet, 1977, 197). Notons aussi que ces groupes sectaires diffusent des idéologies

et principes propres allant de la radicalité extrême à la rupture totale avec l'ordre social. Comme nous l'avons souligné, les mouvements radicaux n'ont pas cessé d'émerger d'une époque à une autre même de se multiplier créant plusieurs obédiences dans l'Est et l'Ouest de l'empire musulman (Laoust, 1983). Pendant plus de six siècles, les Kharijites avec leurs différentes obédiences ont constamment hanté les différents califes à la fois par leurs idées fausses sur la religion mais aussi au sujet du *Jihâd* et de *Takfir* (guerre sainte et excommunication) (Salem, 1956). Il faut comprendre que le contexte historique a joué un rôle important dans leur émergence et diffusion par exemple « la politique de l'État omeyyade suscite de nombreuses résistances, parmi lesquelles les révoltes dites Kharijites. Les hérésiographes musulmans ont dénombré pas moins de vingt sectes kharijites, dont les Azâriqa, les Najdât, les Ibadites et les Sufrites » (Aillet, 2018, p. 2). Pour aller à l'essentiel, les Kharijites donnent naissance à plusieurs mouvances radicales qui troublent l'ordre pendant plusieurs siècles entraînant la mort des milliers des musulmans et de non-musulmans à travers l'empire (Kenney, 1991). En tant que groupe radical, « l'histoire des kharijites a signé la première grande dérive terroriste et sectaire menée par un groupe de musulmans sous l'emprise d'un Idéal de sacrifice et de terreur au nom de la religion contre des coreligionnaires » (Laoukili, 2017, p. 90). La secte kharijite ne reconnaît pas le principe de l'imamat (Gardet, 1968) considéré comme idéologie erronée. L'historien Dominique Sourdel décrit en ces termes l'idéologie radicale des Kharijites :

> Jamais codifiée, la doctrine des kharijites a cependant peu varié. Tandis qu'en politique ils désirent un califat électif, confié au plus digne, ils sont, en théologie et en morale, rigoristes et littéralistes : condamnation du luxe, rejet d'une sourate regardée comme frivole (celle de Joseph), interprétation littérale du Coran (parole incréée de Dieu), nécessité d'une conscience pure avant la Prière, des œuvres avec la foi. (Sourdel, 2009, pp. 75-83).

Le Kharijisme comme idéologie radicale se divise en plusieurs sectes dont les Azraqites, les Sufrites, les Najdites, les Ibadites, etc. (Sourdel, 2009). Ces obédiences disparaissent à l'aube du XIIIe siècle sauf l'Ibadisme qui continue à exister minoritairement dans quelques régions du Maghreb au nord du Sahara algérien ou en Tunisie à Djerba (Alili, 2004) et majoritairement dans le Sultanat d'Oman. Les Kharijites adoptent une attitude radicale à l'égard des autres mouvances qu'ils considèrent comme hérétiques surtout le soufisme qui se répandait considérablement dans les milieux musulmans. Il s'agit d'un courant soufiste (*Tassawof*) avec une vision traditionnelle et mystique de l'islam (Triaud, 2010) basée sur une croyance de purification de l'âme par une élévation spirituelle de la réalité matérielle tout en étant fidèle à une perception idéaliste platonicienne de la divinité. Historiquement, le soufisme s'enracine dans les sources coraniques et la Sunna et n'est pas nouveau car il a toujours existé depuis le temps du Prophète et ses compagnons. Par ailleurs, en tant que « mouvement authentiquement musulman malgré les influences qu'il put subir au cours de son évolution, le soufisme s'appuie sur une tendance coranique de piété, étrangère à la plupart des juristes, et tend à développer les valeurs spirituelles impliquées par le dogme, mais non incluses dans sa formulation » (Sourdel, 2009, p.84). Le soufisme s'appuie généralement sur une interprétation littéraliste de la révélation coranique et existe à la fois dans les branches sunnite et chiite. Cependant, ce mouvement est critiqué par plusieurs penseurs et philosophes musulmans dont Ibn Khaldoun surtout au sujet de certaines pratiques considérées comme déviantes telles que la nomination d'un chef religieux comme intermédiaire entre les croyants et la divinité (Ibn Khaldūn, 2002). De même, le wahhabisme s'oppose depuis son apparition au soufisme qu'il considère comme une déviance dangereuse surtout les pratiques soufies qui sont rapprochées de *Bida'* ou innovations blâmables. Sur le plan idéologique, les soufis croient que le Coran a deux niveaux

de signification : *Al Dhahir* (sens externe) et *Al Bâtin* (sens interne ou caché). C'est sur point qu'ils sont critiqués par plusieurs groupes radicalisés. Le soufisme élabore une approche différente du divin postulant que la voie mystique de l'islam se fonde sur la recherche de l'union la plus étroite avec le Divin au moment des prières ou de méditations (Alili, 2004). Pour ce faire, les soufis s'appuient sur des tendances coraniques de piété étrangères à la majorité des juristes musulmans (Sourdel, 2009). En plus du soufisme, l'islam a connu d'autres courants religieux tels que le mutazilisme, qui influencé par la pensée aristotélicienne, adopte une approche rationaliste du religieux et entre de ce fait en conflit avec le sunnisme majoritaire au milieu du XVIIIe siècle. Ce mouvement est éradiqué par un autre mouvement appelé Al Achârite au XIe siècle qui parvient à venir à bout de son rationalisme jugé abusif (Pabiot, 2014). De ce fait, le mutazilisme perd tout crédit à la suite de l'inquisition du calife abbasside Abou Al-Abbâs (Pabiot, 2014). Pour aller à l'essentiel, le Kharijisme se présente historiquement sous plusieurs mouvances ou sectes radicales (Kenney, 1991). Étant difficile de les représenter toutes dans ce chapitre, nous proposons de présenter les sectes les plus importantes :

2.1 Les Azraqites ou « Azâriqâ »

C'est le nom donné à ceux qui se réclament de l'imamat de Nâfi Ibn Al Azraq, proclamé commandeur de croyants à Al Ahwaz en Iran d'où il a mené des batailles victorieuses contre les expéditions omeyyades avant de mourir sur le champ de bataille en 685 (Abou Zahra, 1974). Ses partisans continuent par la suite à se battre contre les Omeyyades jusqu'en 700, en Irak et en Iran avant de s'installer définitivement en Irak (Abou Zahra, 1974). Ce mouvement est le plus radical parmi tous les obédiences kharijites et adopte la violence comme moyen pour atteindre ses objectifs politico-religieux. Se sentant supérieurs aux autres, les membres de cette mouvance considèrent toute personne refusant de les joindre ou croire en leurs idées comme mécréants et s'arrogent de ce fait le droit de les assassiner au nom de l'islam (Abou Zahra, 1974). Pour s'assurer de la fidélité des nouveaux membres ou convertis à leur secte, les leaders religieux de ce mouvement passent tout nouveau membre à un test appelé aussi *Imtihan*[17], consistant à égorger un prisonnier pour prouver leur bonne foi. La radicalité de ce mouvement se présente aussi dans sa conception d'autrui car il postule que tout refus de lutte armée contre une autorité injuste est un péché impardonnable et la légitimité de tuer tous ceux qui ne partagent pas la même croyance (Abou Zahra, 1974). Cette obédience postule tout musulman coupable d'une faute grave est associationniste ou *Mouchrik* et que les fautes graves sont celles indiquées dans le Coran sous le terme *Hodoud Allah* ou les limites tout en considérant le meurtre des femmes et des enfants pour des raisons religieuses comme légitime « *Istirâd* » (Abou Zahra, 1974). Selon Louis Gardet (1977) deux notions majeures sont mobilisées pour justifier les actes atroces chez les Kharijites qui sont respectivement : Wilâya et Barâ

> Dans les professions de foi des docteurs kharijites, deux notions inlassablement reviennent. Tout d'abord la walâya, que l'on peut traduire ici par consanguinité spirituelle et communion. Les conditions d'appartenance à la walâya sont soigneusement étudiées : seul en définitive en bénéficient les vrais musulmans (entendons : les Khârijites), fidèles d'une fidélité sans ternissure à la proclamation du Dieu Un enseigné par le Coran. « Nul d'entre nous ne dit que les gens qui se tournent vers la Mekke sont tous objets de walâya ». Nous avons donc ici une affirmation

[17] Le terme « *Imtihan* » vient du verbe arabe « *Imtahana* » pour signifier examiner ou faire passer un test ou examen

> directement et délibérément opposée à celle de bien des dicteurs sunnites. À la walâya répond, en corrélatif d'opposition, la barâ's, ici inimitié, excommunication. C'est, peut-on dire, une forme khârijite de « la commanderie du bien et de l'interdiction du mal » ; et c'est à son sujet que s'opposeront, avec violence parfois les diverses tendances de la secte […] la barâ'a signifie essentiellement l'hostilité dans le cœur et l'insulte sur la langue. Elle est obligation envers quiconque en a fait l'objet, et elle incombe à quiconque s'est désolidarisé de l'homme ainsi atteint. (Gardet, 1977, p. 212)

Ce mouvement en rébellion constante contre les différents califes de la période Omeyyade se voit éliminé au VIIe siècle. Sur le plan doctrinal, l'idéologie religieuse de cette secte n'est connue qu'à travers ce qu'en disent ses détracteurs. En effet, « les points de doctrine particuliers aux azraqites seront relevés et dénoncés dans tous les ouvrages sunnites d'hérésiographie. Leurs tenants restent, dans les traditions d'écoles, les théoriciens d'un terrorisme politico-religieux (*Istirâd*), - qu'ils mirent d'ailleurs fréquemment en pratique » (Gardet, 1977, p. 214). Parmi les thèses qui sont attribué aux Azraqites, les importantes sont (Abou Zahra,1974, pp. 69-70) :

- La condamnation de ceux qui s'abstiennent de combattre l'autorité illégitime et injuste ; ils sont appelés *Qâda* (quiétistes) et assimilés à des « associationnistes » *Muchrikin* avec lesquels aucun mariage et aucun commerce n'est licite. Leurs détracteurs les accusent de considérer licite les biens et le sang de leurs adversaires sans distinction entre combattants et non-combattants, ni entre les hommes, les femmes, les enfants et les vieillards (c'est qu'on appelle *Istirâd* dont ils sont accusés ;
- La condamnation de la dissimulation prônée par les Chiites sous le nom de *Taqiyya* considérée comme une forme d'hypocrisie et d'opportunisme assimilable au *Qu'aoud* (quiétisme) ;
- La considération du territoire soumis à l'autorité de leurs adversaires comme un territoire impie (*Dar Al Kouffr*), dans lequel la guerre est licite (*Dar Harb*), et dont il faut partir pour rejoindre le territoire sur lequel règne l'imam légitime qui ne peut être que l'un des leurs. Ce territoire est désigné par le nom de « territoire d'émigration ou *Dâr Hijra* » ;

Globalement, les adversaires de cette obédience leur rapprochent autre *l'Istirâd*, la pratique d'*Imtihân*, une épreuve qui consiste à vérifier la sincérité de ceux qui se convertissent à leur doctrine, entre autres en demandant de commettre des actes atroces. Il est difficile de savoir ce qu'il en est des thèses attribuées à ce courant comme à d'autres courants minoritaires dont les écrits ont disparu avec eux ce qui demande une attitude beaucoup plus critique et vigilante. Quoi qu'il en soit la radicalité des positions de Nâfi' Ibn Al Azraq constitue une réaction aux injustices et à la tyrannie pratiquées par les Omeyyades.

2.2 Les Najidites ou « Najadât »

Ce mouvement est différent du premier à qui il lui reproche l'extrémisme et la violence accrue (Abou Zahra, 1974). Celui-ci est issu d'une dissidence à l'intérieur d'Azraqiya en réaction à leur extrémisme. Certains se regroupent autour de Najda Ibn Amir, à l'occasion d'une révolte contre l'un des califes omeyyades en 682 en refusant d'utiliser la violence au nom du religieux mais préconisent la force pour le pouvoir (Abou Zahra, 1974). Plus globalement, les Najdites tiennent leur nom de Najda Ibn Âmir qui se démarque des Azraqites et se proclame Imam à Yamâma, dans l'Arabie centrale, en 682. Il participe avec ses troupes à la révolte d'Ibn Al Zobayr à la Mecque en 683 avant de s'emparer de Bahrayn (Bahreïn) en 685 (Abou Zahra,

1974). Les Najdates prennent pied par la suite à Oman, au Yémen avant de se diviser : une partie d'entre eux se retourne contre Najda en l'accusant de compromissions avec le calife omeyyade Abdelmalik Ibn Marwân. C'est l'un de ses anciens partisans, Abou Fodayk qui l'assassine en 693. La doctrine de ce mouvement se résume en trois points fondamentaux qui sont : tout musulman coupable d'une répétition de fautes graves ou légères et non d'une seule est exclu de la communauté et voué à la condamnation éternelle, le meurtre pour des raisons religieuses est interdit et les fautes graves sont celles prévues dans le Coran (hudûd). Géopolitiquement, ce mouvement avec des objectifs politiques bien clairs et parvient à s'emparer de Bahreïn, Yémen et Oman en 693 (Abou Zahra, 1974). Cependant, la force du mouvement régresse avec l'assassinat de son leader ce qui pousse une partie importante de ses membres à joindre les Azraqites avant leur disparition au VIIe siècle. Il faut noter que les Najdates se démarquent des Azraqites sur le statut de ceux qui ne se soulèvent pas contre l'autorité illégitime. Ils refusent de les considérer comme des renégats et les considèrent plutôt comme des hypocrites. C'est cette position d'ailleurs qui leur permet de se rapprocher d'Ibn Al Zobayr, qui n'est pas de leur obédience car celui-ci prône le recours aux armes contre toute autorité illégitime pour la prise du pouvoir (Al-Baghdadî, 1985) ;

2.3 Les Sufrites ou « Sufrïya »

Ceux-ci tiennent leur nom de Ziyâd Ibn Al Asfar (Al-Baghdadî, 1985) ou de la couleur pâle de leurs visages marqués par l'ascétisme et les longues nuits passées à prier et à réciter le Coran (Al-Baghdadî, 1985). Il s'agit d'un autre courant kharijite apparu vers 683 en Irak pour se répandre dans plusieurs pays de la région et atteindre même certains pays maghrébins (Abou Zahra, 1974). La doctrine de ce courant adoucie la pensée religieuse radicale des Azraqites en condamnant les différentes pratiques prônées par ceux-ci telle que *Al Imtihân* (examen des nouveaux adhérents) en affirmant que le *Takfir* ou l'excommunication ne peut être appliquée à tort tout en refusant toute exclusion de la communauté des croyants pour des fautes mineures (Abou Zahra, 1974). Les principales idées de ce courant peuvent être résumées en trois : tout musulman coupable d'une faute grave est impie, le meurtre pour des raisons religieuse est autorisé et les limites « *Hodûd* » sont celles mentionnées dans le Coran. Les Sufrites ont fait allégeance à Abou Bilal Mirdâs qui se proclame comme Imam au Khuzistan en Iran où il se retire avec ses partisans en application du principe de la hijra (émigration) qui s'impose aux croyants lorsque la société dans laquelle ils vivent se pervertit en acceptant la soumission à une autorité illégitime (Abou Zahra, 1974). Après la disparition de Mirdâs, les Sufrites reconnaissent l'Imâmat d'Imrân Ibn Hattân qui est poursuivi par les Omeyyades et qui mène une vie d'errance entre la Syrie, le Hijâz (l'Arabie saoudite), Oman et l'Irak où il décède à Al Koufa en 704. Les Sufrites participent, par la suite, à l'avènement de la dynastie Rustumide à Tahert, en Algérie, avant de disparaître définitivement, comme les Azraqites dont ils se distinguent par une attitude moins radicale à l'égard de ceux qui ne partagent pas leur attitude. Ils partagent avec eux le principe de hijra lorsqu'il est possible de créer une entité politique sur un territoire indépendant comme le font Midrâs au Khuzistan et Rustum à Tahert[18]. Ils n'admettent pas *l'Istirâdh*, et considèrent qu'il faut épargner la vie de enfants, des femmes et de tous ceux qui ne participent pas au combat parmi leurs adversaires. Ils ne combattent que ceux qui les combattent et admettent la dissimulation ou *Taqiyya* en la restreignant aux paroles ;

[18] Il est frappant de remarquer à quel point les salafistes aujourd'hui mais aussi les groupes radicalistes utilisent le même langage utilisé par ces sectes pour désigner les autres et pour envisager la hijra comme solution dans une société qu'ils estiment perverse.

2.4 Les Âjaridites (Al Ajradiyya)

Ce sont ceux qui suivent Abdelkarim Ibn Âjrad, l'un des disciples d'Ibn Âtiyya Al Aswad Al Hanifi qui a délaissé les Najdites pour constituer son propre groupe (Abou Zahra, 1974). Ce mouvement ne considère pas toute personne refusant de les joindre ou croire en leurs idées comme incroyants en s'arrogeant le droit de les assassiner au nom de l'islam comme les Azraqites (Abou Zahra, 1974). Ils ne pratiquent pas non plus *Al Imtihan* ni *Al Takfir*. En d'autres termes, l'excommunication n'est pas prévue dans l'idéologie de ce mouvement qui refuse de jeter l'anathème sur les musulmans des autres obédiences (Abou Zahra, 1974). Parmi les thèses de cette obédience : la non condamnation de ceux qui s'abstiennent de combattre l'autorité, le refus d'appliquer le principe de *Qa'da* (quiétistes) sur ceux qui ne partagent pas la même opinion ou lutte contre le régime en place (Abou Zahra, 1974). Les membres de ce groupe refusent de pratiquer *Al l'Isti'radh*, la pratique d'*Imtihân*, une épreuve qui consiste à vérifier la sincérité de ceux qui se convertissent à leur doctrine. Les Âjradites se divisent ensuite en plusieurs sous-groupes suite à des débats sur des questions en rapport avec la transcendance, le destin, l'autonomie du musulman, mais aussi le traitement des mécréants ou ceux qui n'admettent pas la même pensé (Abou Zahra, 1974) ;

2.5 Les Ibâdhites (Al Ibâdiyya)

Ils constituent les derniers kharijites à être apparus dans le monde musulman et les seuls à exister encore dans certains pays de l'Afrique du nord (El-Ghali, 2003). Ce groupe apparaît en Irak au VIIIe siècle et s'empare ensuite d'Oman en 749 et du Yémen en 756. Sur le plan idéologique, ce courant reste modéré et ne considère pas les autres musulmans comme infidèles comme le cas des Azraqites et reconnaît la nécessité de repentir après un péché grave sauf le meurtre (Abou Zahra, 1974). Cette obédience se caractérise cependant par un rigorisme et une intransigeance sur plusieurs principes moraux et politiques. Ce mouvement postule que tout musulman coupable d'une faute grave est impie en distinguant le croyant, l'associationniste et l'infidèle tout en autorisant la violence et le meurtre au nom de la religion (Abou Zahra, 1974). Cette obédience doit son nom à Abdellah Ibn Ibâdh, l'un des disciples de Jâbir Ibn Zayd, l'un des premiers à recueillir les traditions du Prophète auprès d'Aïcha son épouse et Ibn Âbbâs et de plusieurs Compagnons. En effet, lorsque Abou Mirdâs choisit la voie du *Chir'â* (l'achat) c'est-à-dire le martyr comme achat du salut éternel par le sacrifice de la vie, Jâbir Ibn Zayd est reconnu comme un chef par certains musulmans et choisit plutôt la dissimulation *Al Kitmân* ou *Taqiyya (*Al Jâbiri, 1989). Contre l'attitude radicale de Nâfi' Ibn Al Azraq appelant à combattre ceux qui ne se révoltent pas contre les Omeyyades, il choisit avec Abdellah Ibn Ibâdh le *Qu'ûd* (le quiétisme), le *Kitmân*, et l'action éducative pour maintenir et transmettre les enseignements de l'islam tels qu'ils le concevaient. Il se consacre donc à l'enseignement de la doctrine et l'action politique, c'est pourquoi l'obédience prend le nom de celui-ci. Lors d'une réunion à Bassora en 683, Abdellah Ibn Ibâdh se démarque de l'option de Nâfi' Ibn Al Azraq en préférant le *Kitmân* au lieu de recourir à la lutte armée telle que prônent les Azraqites, non seulement contre l'autorité légitime et ses troupes mais aussi contre ceux qui s'y soumettent (Al Jâbiri, 1989). Les sources Ibâdhites lui attribuent également une lettre adressée au Calife omeyyade Abdelmalik Ibn Marwân où se trouvent exposées les premiers éléments de la théorie politique ibâdhite. Avec les Najdâtes et les Sufrites, dont ils étaient très proches, ils participent à des actions contre les Omeyyades au Sud de l'Irak, à Oman, au Yémen, en Afrique du Nord, notamment à la révolte de Maysara en 740 et à l'avènement de l'imâmat Rustumide de Tahert (777-909) dont ils revendiquent la paternité et l'héritage. La pratique du *Kitmân* leur permet de survivre à la dynastie Rustumide et de pérenniser leur présence dans les régions où ils se trouvent encore en Afrique du Nord. Oman dont est originaire l'imâm Jâbir Ibn Zayd constitue

un sanctuaire imprenable des Ibâdhites et reste la partie par excellence de cette obédience qui s'identifie à l'histoire de ce pays.

Sur le plan doctrinal, les Ibâdhites reconnaissent une seule autorité légitime, celle d'un Imam *Âlim* (savant) choisi par les oulémas de l'obédience Ibâdhite indépendamment de son origine (Abou Zahra, 1974). Cela dit, lorsque les conditions permettent l'établissement d'une telle autorité, il s'agit de *l'imâmat de manifestation ou Imâmat Al Dhohour*, la situation la plus propice pour pratiquer de façon ouverte et manifeste la doctrine Ibâhite tandis que *l'imâmat de dissimulation ou l'imâmat Al-Kitmân* correspond à la situation inverse, lorsque les Ibâdhites ne se reconnaissent pas dans l'autorité en place ni dans la société au sein de laquelle ils vivent, ils n'ont pas les moyens d'œuvrer pour changer l'ordre des choses sans s'exposer à la persécution ou l'extermination. Dans un tel contexte, ils réduisent au maximum les relations avec l'autorité illégitime et ne participent pas aux prières collectives. De ce fait, ils vivent repliés sur eux-mêmes sous l'autorité d'associations et d'Imams qui veillent à la transmission de la doctrine, au maintien et au renforcement des liens de solidarité entre les membres de la communauté Ibâdhite en vue de limiter le recours aux juridictions de l'État et de la société dans laquelle ils vivent. Entre les voies de la religion *Massâlik Ad-Din* que représentent *l'imâmat de Dhohour* et *l'imâmat du Kitmân*, les Ibadhites envisagent deux autres voies qui sont respectivement : l'Imâmat de la défense *Imâmat Al Difâ* contre une agression étrangère ou des menaces internes mettant en péril *l'imâmat du Dhohour*, et l'Imâmat du martyr *Imâmat Al Chir'â* propre aux situations extrêmes lorsque les Ibâdhites n'ont plus que ce moyen pour témoigner de leur foi (Jahlân, 1991, Mu'ammar, 1987, Mu'ammar, 1989). Il apparaît que la théorie des voies de la religion n'est rien d'autre qu'une tentative de concilier les points de vue divergents au sujet de l'attitude à adopté à l'égard des gouvernants injustes. Autrement-dit, s'ils sont d'accord pour admettre la légitimité d'une désobéissance éventuelle à une telle autorité, ils ont souvent divergé sur le fait d'en faire une obligation. En outre, cette doctrine se distingue des autres par le refus du principe de la hijra (migration) car à l'exclusion du camp de l'autorité illégitime ou *Moâskar Al Sultan*, les Ibâdhites ne considèrent pas les territoires soumis à une telle autorité comme un territoire d'infidélité ou *Dar Al Kouffr* mais un territoire d'unicité *Dar Al Tawhid* (Abou Zahra, 1974). Cela dit, si les conditions permettent le recours à la violence, la guerre ne peut être licite que sous certaines conditions dont : l'obligation d'avertir les concernées en exigeant de ceux-ci de se repentir et en les invitant à rejoindre les rangs de la communauté. En ce sens, le principe qui s'applique est la préservation de la vie des enfants, des femmes, des personnes âgées et de ceux qui ne participent pas à la guerre, la restitution des biens des adversaires qui se rendent à l'exception des chevaux, des armes et des munitions. Enfin, notons que cette doctrine, à l'instar des autres doctrines, s'élabore dans le débat avec les autres obédiences au fil des siècles sur les principes et commandements dans un contexte hostile en vue de concilier la vie sociale et la vie religieuse (Jahlân, 1991).

Pour terminer, soulignons qu'il ne s'agit que des sectes les plus importantes dans l'islam car on dénombre une vingtaine mais qui étaient plus ou moins des révoltes courtes désorganisées comme *les Chababiya* (le mouvement de jeunesse) qui a éclaté en 695 à Koufa en Irak sans y réussir à durer dans le temps. Bien que ce courant pratique l'exécution des femmes et des enfants et massacre avec sauvagerie les fidèles résistants réfugiés dans la mosquée, il ne réussit pas à durer dans le temps. Sans doctrine bien claire, la seule particularité de cette obédience est de considérer comme légitime le fait de confier l'imâmat à une femme. Pour aller à l'essentiel, nous pouvons dire que le Kharijisme est une pratique puritaine de l'islam à la morale rigoriste qui s'appuie sur l'idée selon laquelle la foi na de valeur que si elle est justifiée par des actes. Dans le respect de ce principe, les Kharijites pensent que les califes doivent mener une vie exemplaire et doivent être choisis par voie élective parmi les meilleurs musulmans, sans distinction de race et de tribu (Koribaa, 1991). En ce qui concerne leur nom,

« l'étiquette du Khârijisme » désigne leur déviance par rapport à la norme islamique. Bien qu'il ne soit pas la seule déviance, du fait de l'existence d'autres déviances notamment dans le cadre chiite, celle-ci perdure et engendre plusieurs sous-mouvements qui hantent la civilisation musulmane dans ses différentes époques notamment Omeyyade et Abbasside.

3 Les sectes chiites

Comme nous l'avons souligné, le chiisme constitue l'une des deux principales branches de l'islam au côté du sunnisme si on exclut le kharijisme. Il s'agit d'une communauté représentant près de 10% de la population musulmane mondiale. Au début et avant de devenir une communauté reconnue par les musulmans, le chiisme est apparu comme une déviance à l'égard de la norme islamique représentée dans la branche sunnite. Géopolitiquement, la première communauté chiite se trouve naturellement en Iran tandis que le reste des musulmans chiites se trouvent un peu partout dans le monde musulman en particulier en Irak, au Pakistan, en Inde, au Bahreïn, au Yémen et au Liban. Historiquement, c'est la question de succession du Prophète qui est à l'origine du premier grand chiisme entre les musulmans suite à la désignation d'Abou Backr comme premier calife (Abou Zahra, 1974). À l'instar du Kharijisme, le chiisme se divise en plusieurs sectes et obédiences chiites (Gardet, 1977) dont les plus importantes : le chiisme duodécimain en Irak, les Ismaéliens et les Zaydisme. Au côté des sectes kharijites, ce sont aussi les sectes chiites qui marquent l'histoire de l'islam pendant plusieurs siècles (Hammadi, 2004). Étant plus complexes et moins documentés que les sectes kharijites, nous présentons ici que les plus grandes sectes chiites ayant façonné le paysage religieux depuis la Fitna ou la grande discorde :

3.1 Les zaydites (Al Ziyadiyya)

Cette obédience occupe une place centrale dans l'univers chiite. Il s'agit d'une tendance qui doit son nom à l'imam Zayd Ibn Ali Zayn Al Âbidin Ibn Al Hossein Ibn Ali, arrière-petit-fils d'Ali et Fatima par leur fils Al Hossein. Sa reconnaissance comme Imam est liée à la révolte qu'il a organisée à Koufa, en Irak contre le calife omeyyade de l'époque Hicham Ibn Abdel Malik en 740. C'est là un critère qui distingue les zaydites des autres chiites car pour être reconnu comme Imam, il est primordial de mettre en pratique une idéologie contre-pouvoir et non seulement être descendant de la famille d'Ali. Cela dit, pour les Zaydites, l'imâmat n'est pas dans la descendance mais dans une action prouvant l'appartenance au chiisme mais aussi dans la connaissance religieuse (le savoir, le courage, le mépris des biens de ce monde ou *Zohd*, la générosité ou *Al Karam*, la capacité de mener le combat *Al Kafâ* et la justice *Al Âdl*). Cela dit, la paternité de Zayd n'est qu'une paternité doctrinale et non généalogique. Pour les Zaydites, l'existence d'une communauté musulmane ne dépend pas forcément de son unité politique qui n'a pratiquement jamais existé depuis *Al Fitna* pu la grande discorde, ni de son maintien sous l'autorité d'une seule direction « temporelle et spirituelle » (Arif, 1987). Les Zaydites respectent rarement le principe de la nécessité de combattre les gouvernants injustes qu'ils revendiquent pour se distinguer des Sunnites (Al Haddad, 1986). Enfin, notons que le Zaydisme continue à fonctionner jusqu'à nos jours avec un corps de théologiens et d'Imams dépendant de l'État. Les Zaydites considèrent que la condition de la double affiliation à Ali et Fatima n'est plus à jour dans leur principe électif en optant pour une autorité élue démocratiquement sans aucune discrimination (Al Wazîr, 1993).

3.2 Les Ismaéliens

Cette obédience représente un retour de l'extrémisme sous une autre forme car les membres de ce courant ou secte limitent à sept les imams légitimes alors que la majorité des chiites reconnaît douze. Ce courant commence par des prêches et prédications avant de se muer très vite en un mouvement politico-religieux en 1017 visant à renverser le régime sunnite en place et répandre le chiisme à l'intérieur de la communauté. Contrairement au Zaydisme qui conserve de son chiisme le caractère d'une allégeance politique à la descendance de Fâtima et Ali, le chiisme des ismaéliens et duodécimains prend le caractère d'une philosophie théologique faisant procéder l'imâmat directement d'un ordre divin articulé autour de trois fondements : le divin, le prophétique et l'imâmisme. Pour eux, dans la mesure où Dieu ne peut qu'être juste, il ne peut pas faire autrement que compléter le cycle de la prophétie par le cycle de l'imâmat. Le cycle de l'Imâmat procède de cette grâce divine justement répartie entre les générations. En ce sens, les Imams, comme les prophètes sont par ailleurs la preuve ou *Hojja* par laquelle Allah avertit les humains, leur indique ce qu'ils doivent et ne doivent pas faire (Shariati, 2007). Parmi les préceptes de ce courant, nous pouvons mentionner la croyance en une dimension allégorique du Coran mais aussi la réincarnation comme étape fondamentale dans la purification de l'âme. Ce courant se scinde à son tour en deux sous-mouvements ou branches qui sont respectivement : les *Qarmates,* une secte prônant une forme primitive du communisme et les *Fatimides* se proclamant comme émissaires d'une volonté divine et appelant à une sacralisation de la vie de tout musulman. Il est à noter que ce courant donne naissance à plusieurs sectes dont : la secte ismaélienne des Nizarites au Xème siècles, les Assassins au XIIIème :

3.3 La secte des assassins

Ce sont des Nizarites appelés aussi Al Hachachiyoun[19] ou ceux qui consomment du hachich. Il s'agit d'une secte ismaélienne qui se sépare du chiisme ismaélien et lutte pour l'imâmat de l'un des leurs. Le fondateur de la secte est Al Hassan Al-Sabbâh qui construit son groupe en Iran pour diffuser son message et son idéologique radicale à travers l'empire musulman. Cette secte est particulièrement violente et maîtrise l'assassinat politique et religieux. Elle est aussi connue par un fanatisme religieux insensé. Le chef de cette secte Al-Hassan Ibn Al-Sabbâh, né en 1036 en Iran, est chiite et adhère à l'ismaélisme avant de décider de renforcer son enseignement religieux et diffuser sa pensée auprès des siens. Cette secte est pour ses adeptes un moyen politique et religieux dont le but est d'implanter leurs croyances et de remplir d'effroi les cœurs de leurs ennemis. Sur le plan idéologique, les Assassins partagent pratiquement les mêmes croyances avec les ismaélites notamment la nécessité d'avoir un imam infaillible et annoncé par les textes. Celui-ci doit être le plus grand fils de l'imam précédent et apte à occuper ce poste. Dans le cadre de cette logique, la pratique de l'assassinat était quelque chose de très organisé, c'est ainsi que dès l'enfance, les adeptes sont entraînés à obéir aveuglement et à croire sans douter à tout ce qu'on leur apprend puisqu'ils deviennent ainsi plus robustes. L'apprentissage des maniements des armes ainsi que les techniques d'assassinat mais aussi les façons de se suicider avant d'être capturés sont apprises par cœur, la raison pour laquelle, ils sont extrêmement redoutés dans le monde musulman. Les fidèles sont appelés *Assas* ou ceux qui sont fidèles aux fondements de la foi. Notons que la radicalité de cette secte est due au contexte dans lequel elle émerge, où la scission entre les Sunnites et Chiites atteint son apogée. Ces derniers expriment une résistance aux Sunnites majoritaires, ce qui conduit

[19] Le terme « *Hachachin* » vient de l'arabe nom « hachich » ou « hashish » qui signifie l'herbe ou les plantes. En l'occurrence, le terme renvoie à une forme de drogue utilisée pour garder les soldats dans une forme d'hypnose ou lavage de cerveau pour qu'ils appliquent à la lettres les ordres émis par leurs dirigeants et perdent tout sens critique ou liberté intellectuelle.

ensuite à des affrontements. Fondée sur le mysticisme, cette secte combine des pratiques jugés hétérodoxes pour la majorité des musulmans. Constituant une menace pour l'empire sunnite dans les différents territoires, cette secte est violemment réprimée à la fin du XIIIe siècle ;

3.4 La secte Nossayrite ou Alaouite (Al Nossayriyya ou Al Âlawiyya)

Il s'agit d'un groupe ethnique et religieux apparu en Syrie, qui pratique une forme de chiisme duodécimain. Le fondateur de cette secte est Mohammed Ibn Al Nossayr Al-Namiri Al-Abdi, mort en 884. Les guerres secouent la région poussent au déplacement des membres de cette secte d'une ville à une autre. La doctrine religieuse Alaouite ou Nossayrite repose sur la croyance en une triade composée d'Ali, de Mohammed et de Salman le Perse. Ces trois personnages constituent à la fois le cadre, la signification et l'objectif de l'idéologie Nossayrite. L'idéologie Alaouite se transmet essentiellement de façon héréditaire, les conversions étant très difficiles (Kassis § Del Valle, 2016). Sur le plan idéologique, la doctrine Alaouite professe la croyance à la bénédiction de l'Esprit saint d'où l'importance de la succession des imams chiites. Sur le plan herméneutique, les Alaouites optent pour une interprétation singulière du Coran, jugée déviante par l'ensemble des musulmans surtout en ce qui concerne Al Tawhid ou l'unicité de Dieu. La doctrine mystique Alaouite est fondée sur Al Bâtin ou le sens caché d'où la nécessité d'acquérir un savoir précis pour le saisir. Les gens normaux, étant ignorant du sens profond du message divin, doivent, de ce fait, être guidés dans ce sens par un chef religieux.

Enfin, notons que la multiplication des obédiences radicales respecte une logique idéologique qu'il faut inscrire dans un contexte historique bien déterminé. C'est dans ce cadre que ces mouvements s'inspirent souvent des textes théologiques écrits par des théologiens et théoriciens bien reconnus chacun à une époque donnée. En effet, toute la portée de la vision radicale se nourrit des bases théologiques et idéologiques qui traversent l'histoire pour être reprises, interprétées et réinterprétées en fonction des contextes sociopolitiques et culturels. Par conséquent, il semble primordial de revenir sur certaines de ces pensées radicales aussi bien que sur les grands théologiens ou théoriciens de ces idées.

4 Les théologiens pionniers de la pensée radicale

Au côté des sectes radicales, toute une pensée théologique rigoriste est promue dans la communauté musulmane par certains théologiens se réclamant d'une école ou d'une école. Ainsi, l'école hanbalite, comme nous allons le voir, semble être plus concernée par cette réalité que les autres. Certains théologiens se réclamant de l'école hanbalite ont donc une influence considérable même sur les théoriciens du Jihad aux XXème siècle. Parmi les théologiens en question, nous présentons rapidement les plus importants :

- D'abord, Ahmed Ibn Hanbal, le fondateur de la quatrième école juridique de l'islam, l'école orthodoxe hanbalite. Né à Bagdad en Irak vers 780, ce théologien érudit et actif devient une des figures intellectuelles les plus influentes dans l'histoire de l'islam avec une influence presque dans tous les domaines du traditionalisme (Holtzman, 2011). Sur le plan idéologique, la doctrine hanbalite est attachée au strict respect du Coran et de la Tradition et récuse la tentation de l'innovation. Cette vision rigoriste de l'islam est basée sur la préoccupation majeure qui est celle de l'authenticité de la foi. Ibn Hanbal condamne les déviations religieuses et politiques apparues dans l'histoire du califat, à commencer par le Kharijisme et toutes les formes de chiisme. Plusieurs théologiens sont influencés par les réflexions religieuse d'Ibn Hanbal parmi eux le grand savant Hanbalite, l'imam Ibn Al Qayyim Al Jawziya mais aussi l'imam Abou Hajar Al-Haytami. Enfin, notons qu'Ibn Hanbal décède en 855 laissant plusieurs

ouvrages théologiques qui sont traduits et interprétés par ses disciples. Au sujet de notre recherche, il est possible de souligner qu'Ibn Hanbal identifie les conditions du *Djihad (*Aamar, 1996) comme élément essentiel de l'islam mais fixe des contextes pour cette obligation dont la nécessité de ne faire la guerre qu'à ceux qui s'attaque à l'islam (Aamar, 1996) et de ne jamais agresser ceux avec les musulmans vivent en paix ;

- Parmi les disciples d'Ibn Hanbal, nous pouvons mentionner un grand théologien qui marque à jamais l'histoire du salafisme mais aussi le radicalisme religieux. Il s'agit d'Ibn Taymiyya qui a vécu dans une période tourmentée par les événements politiques et les guerres. Sous l'influence de ces événements, celui-ci dresse une idéologie radicale qui bien qu'elle soit d'une bonne foi, est souvent décontextualisée et sert pour comme support pour toutes les mouvances radicales notamment à partir du XXème siècle. De son nom, Taqi Addine Ahmed Ibn Taymiyya, né en 1263 est jurisconsulte syrien (Jahânguiri, 2009). Il est penseur musulman traditionnaliste hanbalite du XIIIème siècle. Vivant dans une période marquée par les guerres et les invasions notamment les Mamelouks et Mangols, sa pensée est façonnée par les questions de *Djihad* et *l'excommunication* des Mongoles qu'il accuse dans ses ouvrages de mécréance ou *Kouffars*. Il est, de ce fait, l'un des théoriciens du concept clé de l'islam, *Bid'a* (invention blâmable dans la pratique religieuse) refusant toute forme de philosophie religieuse (Ibn Taymiyya, 1986). À titre d'exemple, il critique sévèrement dans son traité *La Réfutation des partisans de la logique Kitab Al-Radd'ala Al-Mantiqiyyin*, les pensées d'Al-Farabi, d'Avicenne. Il renvoie leurs doctrines à l'hérésie tout en prenant ses distances à l'égard de la logique aristotélicienne comme instrument exclusif et infaillible pour établir la vérité. Il est aussi opposé à certaines confréries soufies qui se répandent, en son temps, notamment celles qu'il considère comme hérétiques, et désapprouve, en ce sens, le culte des saints et les constructions sur les tombes (Guidère, 2017). En tant que théologien sunnite, il émet aussi des critiques sévères contre le chiisme (Ibn Taymiyya, 1986). Ces critiques se concrétisent à travers *La Voie du sunnisme* (*Minhaj al-Sunna*), ouvrage polémique méthodique dans lequel il entend réfuter *La Voie du charisme* (Bori, 2007, Vorbin, 1986) et présente les fondements du salafisme que nous connaissons aujourd'hui. Dans la critique adressée au chiisme, Ibn Taymiyya souligne leur haine pour tous les califes à part Ali : « Ajoutons le fait qu'ils (les chiites) ont délaissé les noms de certains califes comme Abou Backr, Omar et Othman » et refusent même de donner ces noms à leurs enfants ou de communiquer avec des gens ayant ces prénoms. Bien que même si ceux-ci étaient les pires des mécréants, l'islam n'aurait pas interdit d'emprunter leurs noms » (Ibn Taymiyya, 1986, p. 41). En critiquant l'imâmat, Ibn Taymiyya souligne que cela ne fait pas partie de l'islam et n'a aucun rapport avec les recommandations du Prophète : « Allah soit alloué a décrit les croyants et leur vie, le Prophète a expliqué minutieusement la foi et n'a jamais cité le terme Imâmat ni d'ailleurs Allah dans le Coran, ni comme idée ni comme pilier de la croyance » (Ibn Taymiyya, 1986, p. 106). À cause de ces idées radicales notamment sur le chiisme, Ibn Taymiyya fait l'objet d'une poursuite politique avant qu'il soit emprisonné à plusieurs reprises par les différents califes. Fort de ses connaissances historiques et religieuses, Ibn Taymiyyah développe une vision radicale de la religion qui s'écarte des normes religieuses connues de l'époque notamment en matière de jurisprudence (*Fiqh*). Ces opinions non conformes aux avis des quatre grandes écoles de jurisprudence (*Madahib*) poussent les différents califes à l'incarcérer en 1326 à Damas. Ainsi, il écrit la plus grande partie de ses ouvrages en prison où il défend une foi authentique qu'il appelle *Al-Aqida* pour façonner la méthodologie salafiste *Al Manhaj* avant de décéder en prison en 1328. Sur ce point, Ib Taymiyya postule une nouvelle façon de voir la religion qui se présente ainsi :

> La foi en Dieu inclut de croire à toutes les qualités que Dieu S'est attribué dans Son livre et à celles que Son messager Muhammad Lui a attribué sans déformation (*Tahrîf*), ni dépouillement

> (*Ta`tîl*), ni définition du comment (*Takyîf*), ni assimilation (*Tamthîl*). En effet, les gens de la Sunna et du regroupement ont pour croyance que rien n'est comparable à Allah et qu'Il est Celui qui entend tout et qui voit tout. [...] car le Très Haut n'a ni semblable ni égal et on ne peut établir d'analogie entre Lui et Ses créatures. (Ibn Taymiyya, 2007, p. 15)

Du surcroit, Ibn Taymiyya décrit minutieusement l'eschatologie musulmane tout en définissant dans sa *Profession de foi* (*al-Aqida al-Wâsitiyya*), les étapes de l'après-vie (Laoust, 1986, p. 33). Sa penée influence plusieurs penseurs et théologiens musulmans dont son disciple proche Ibn Al Qayyim Al Jawziyyah (1292-1350) qui apprend de lui en prison plusieurs idées sur la théologie salafiste. Celui-ci fonde une école religieuse appelée Al Jawziyyah avec une idée de réformisme religieux qui influence la pensée religieuse au XIVème siècle. Il écrit plusieurs ouvrages religieux dont *Zaad Al Maad* ou les Provisions de l'au-delà, qui constitue la référence pour les salafistes d'aujourd'hui. Au côté d'Ibn Al Qayyim Al Jawziyyah, Ibn Taymiyyah influence son disciple Ibn Kathir qui est considéré par les salafistes comme les radicalisés comme l'une des références religieuses mais aussi comme une figure représentante de l'école juridique hanbalite pour ses idées sur la lutte contre les Bida' « innovations blâmables » et les hérésies philosophiques. Les réflexions d'Ibn Kathir sur la religion et la pratique religieuse concerne notamment la foi et les pratiques rituelles. Influencé par l'école hanbalite, Ibn Kathir écrit son ouvrage majeur *Al Tafssir* dans lequel il explique les différents versets coraniques en les reliant aux divers hadiths prophétiques (Ibn Kathir, 2009). Bien qu'il soit fortement influencé par la pensée d'Ibn Taymiyyah, Ibn Kathir se réclame clairement de l'école chaféite. Plus tard, la pensée d'Ibn Taymiyyah influence le wahhabisme et le salafisme mais aussi d'autres écoles de jurisprudence. C'est surtout avec les ouvrages de Mohammed Ibn Abdelwahhab, à partir de XVIIIème siècle, que l'idéologie taymiyyite refasse surface. Celui-ci théorise ses idées pour fonder le wahhabisme (Chiheb, 2019) et inspire ensuite le salafisme (Corbin, 1986) comme mouvement se trouvant à la croisée de l'idéologie wahhabite et la pensée politique des Frères musulmans. En ce sens, Gilles Kepel explique que « la Ligue islamique mondiale créée en 1962 à La Mecque et soutenue par le régime saoudien a pour objectif de « wahhabiser » l'islam dans le monde » (Kepel, 2003, p. 92) en envoyant des missionnaires religieux et diffusant les ouvrages de Mohammed ben Abdelwahhab et Ibn Taymiyya. Il précise que « ces deux auteurs [...] deviendront l'une des références majeures de la mouvance islamiste sunnite à partir des années 1970, ce qu'aura facilité la diffusion massive de leurs œuvres dans toutes les mosquées du monde par les instances de propagation islamiques saoudiennes » (Kepel, 2003, p. 592). Gilles Kepel note qu'Ibn Taymiyya et Ibn Kathir sont les principales influences du fondateur du wahhabisme, Mohammed ben Abdelwahhab, l'idéologue de l'islam propagé par l'Arabie Saoudite du XVIIIe siècle au XXIe siècle. Par conséquent, ces grands théoriciens ont aussi à l'origine d'une pensée radicaliste influente mais aussi des sources de l'islamisme contemporain (Delong-Bas, 2007). Selon Kepel, la diffusion massive de la pensée d'Ibn Taymiyya par les associations islamiques saoudiennes serait à l'origine de plusieurs mouvements radicaux dans les pays musulmans mais aussi en Occident. De nombreux militants islamistes utilisent leurs textes au début du XXIe siècle, en les décontextualisant pour légitimer leurs actions violentes. Le seul point de différence réside dans le fait qu'In Taymiyya considère que les musulmans désobéissants qui commettent des grands péchés ne sont pas des mécréants. Les radicalistes, quant à eux, poussent la thèse plus loin en ces individus de mécréants ou des apostats. Cela leur permet de légitimer certains actes radicalistes dans la mesure où l'excommunication est un précepte nécessaire pour la peine de mort (Al Saâdi, 2000, Ibn Taymiyya, 1992). Nous pensons que c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la guerre sainte *Al Jihad* déclarée par certains groupes radicaux contemporains contre « tous ceux qui ont

entendu l'appel de l'islam et ont refusé de répondre présents » (Ibn Taymiyya, 1992, p. 71). Sur le rapport avec les non-musulmans vivant dans la communauté musulmane, Ibn Taymiyya pense qu'ils ont le statut de *Dhimmi* ou protégé ce qui leur permet de bénéficier de la protection et la gouvernance des musulmans tout en payant un impôt appelé *Jizya*. Ce sont ces réflexions théologiques qui constituent les graines d'une nostalgie inspirationniste qui se construit géopolitiquement avec la chute de l'empire ottoman, la colonisation des pays musulmans et l'émergence des mouvements politiques dans le monde musulman à l'aune du XXe siècle.

5 Du fardeau moral à la constitution d'une nostalgie inspirationniste

L'affaiblissement du califat abbasside et le déclin de la civilisation musulmane donne lieu à une intervention de certains mercenaires chiites et turcs qui fondent le califat fatimide (909-1269). Cette période est marquée par la concentration des pouvoirs dans les mains des mercenaires turcs mais aussi chiites. Le développement de ce califat est passé par une expansion au Nord d'Afrique et au Moyen-Orient. Les Fatimides (une dynastie califale chiite ismaélienne) s'appuient surtout sur les berbères au Nord d'Afrique pour renverser le pouvoir local et fonder leur califat qui s'établit plus tard au Caire avec un règne et un essor considérable. Cependant, leur règne est renversé par les califes et sultans turcs (1261-1517) qui s'emparent du Caire et renvoient le calife de l'époque dans une résidence surveillée à Constantinople (Istanbul). La civilisation ottomane règne plusieurs siècles avec plusieurs califes en place jusqu'à l'affaiblissement de celle-ci au contact des puissances européennes (Veinstein, 2006). Le sultan affaiblit ne disposant plus d'autorité politique sur les groupes radicaux installés un peu partout, utilise la puissance religieuse pour contrôler la population à travers la nomination des oulémas et juges (Laurens § Meddeb, 2014). Au XIXe siècle, c'est la notion de *Charia* (loi islamique) qui émerge pour façonner le système politique en place. Dans ce contexte, plusieurs mouvements et groupes religieux adhèrent à cette vision politico-religieuse avec comme objectif l'union de l'Islam sous l'égide du califat. Cependant, les différents coups d'État exécutés par les jeunes turcs affaiblissent l'autorité des Sultans de l'époque conduisant à une fragilisation de la politique ottomane. L'Empire décline à partir du XVIIe siècle. La défaite à la bataille de Vienne de 1683 marque le début du déclin effectif et des premières pertes territoriales. Au XIXe siècle, l'Empire désagrégé tente de se reconstruire en se modernisant par de nombreuses réformes. Mais cette période de réformes, appelée *Tanzimat*, s'achèvera en 1876 sans empêcher la perte de la Grèce, de l'Égypte ou de l'Algérie. Au cours du siècle, ce sont les Balkans qui retrouvent leur liberté. Dans le même temps, les populations arméniennes se révoltant pour obtenir davantage de droits et de libertés deviennent un véritable problème au sein de l'Empire. Le Sultan Abdelhamid II ordonne de les massacrer entre 1894 et 1896. Les massacres hamidiens font plus de 200 000 victimes arméniennes (Surbezy, 1911). Dans les dernières années de la Première Guerre mondiale, ce sont surtout les accords secrets de Sykes-Picot signés par deux hommes politiques le britannique Mark Sykes et le Français François-Picot le 16 mai 1916 entamés après les négociations de 1915 entre la France et le Royaume-Unis prévoyant le partage du Proche-Orient qui accélère la chute de l'empire ottoman et sa décomposition. Ces accords ont été révélés plus tard le 23 novembre 1917.

Le découpage du Proche-Orient commence à prendre forme malgré les promesses d'indépendance donnée par les grandes puissances aux pays de cette région (Hurewitz, 1979). C'est ainsi que Mostpaha Kamel Atatürk établit la République laïque turque le 3 mars 1924 en mettant ainsi fin au rêve d'un califat musulman produit un traumatisme historique pour les musulmans (Dupont, 2004). Si Mostapha Kemal Atatürk (1881-1938) fondateur et président de la République de Turquie en 1923 s'illustre comme héros national pendant la Première Guerre mondiale en protégeant la Turquie de la colonisation, il présente une figure de trahison pour l'ensemble des musulmans qui le considèrent comme le responsable de la décomposition de

l'empire ottoman. Celui-ci met fin au califat et construit avec ses partisans un deuxième politique à Ankara en menant une résistance contre les occupants lors de la guerre d'indépendance turque. Inspiré par la Révolution française (Adler, 2005), il profite de ce qu'il considère comme trahison du Sultan Mohammed VI pour mettre un terme au califat le 1er novembre 1922 tout instaurant la laïcité comme source de la constitution abolissant de ce fait toute référence religieuse dans la sphère politique. C'est ce tournant majeur dans l'histoire de la civilisation islamique qui marque à jamais la conscience de la communauté musulmane humiliée dans sa conception politique et religieuse du califat. Plusieurs tentatives ont émergé ensuite visant à restaurer ce système en Égypte sans résultat apparent. Le djihadisme apparaît dans ce contexte comme l'une des solutions envisageables pour réunir les musulmans sous l'égide d'un seul chef. En ce sens, bien qu'elles soient lointaines dans le temps, nous pouvons considérer les tentatives des organisations djihadistes contemporaines tels que Al Qaïda et l'État islamique comme des projets de restauration de ce régime politico-religieux. Il s'agit, pour la majorité des musulmans, d'un fardeau moral qui évoque souvent cette nostalgie inspirationniste de plusieurs mouvements politiques, idéologiques, militaires, etc.

Désormais et à la lumière de ce qui vient d'être cité, la notion de califat semble être constitutive de l'inconscient musulman (Jung, 1971). Cette notion est attachée à celle de l'oumma, la communauté des croyants d'où sa dimension symbolique pour tout musulman. Au-delà de sa définition comme territoire de la communauté musulmane appliquant la *Charia* (loi islamique) comme loi politique et l'islam comme référence pour tous les domaines de la vie : économique, social, culturel, etc. (Sourdel, 2004), cette notion est représentative de l'âge d'or des musulmans, de la civilisation et de l'histoire de l'islam. Le calife appelé aussi *Al Khalifa* (Bleuchot, 2000) est à la fois celui qui exerce le rôle d'un chef politico-religieux et celui qui protège l'islam et l'intégrité du territoire musulman. Nous pouvons donc saisir une dimension symbolique forte qui dépasse les frontières nationales pour embrasser une vision universelle de communauté avec un destin commun ce que les États musulmans peinent à présenter comme modèle depuis plus d'un siècle. Des premiers califes appelés Al Rachidoun (632-661) aux califes fatimides au Caire et califes ottomans à Istanbul en passant par les califes omeyyades de Damas (661-750) et les califes abbassides à Bagdad (750-1258), cette notion constitue le repère civilisationnel musulman et continue à hanter les esprits notamment depuis la chute de l'empire ottoman en 1923.

6 Réformisme vs traditionalisme : deux visions antagonistes de l'islam

Plusieurs siècles se sont découlés ensuite avec l'émergence de temps en temps des groupes radicalisés notamment avec le déclin de la civilisation musulmane et la guerre contre les Mongols qui a eu pour effet de détruire les grands monuments de la socialisation musulmane. L'arrivée de l'empire ottoman impacte la vie sociale et religieuse dans plusieurs régions de terre de l'islam. Le contact avec la civilisation ottomane donne à l'islam à nouveau souffle qui commence à se répandre encore une fois dans des zones géographiques lointaines. Cependant, les compagnes de colonisation qui commencent au XIX siècle réduisent cette expansion en conduisant à la chute de l'empire ottoman aux XXème siècle (Luizard, 2006). C'est dans ce contexte que le contact entre les deux civilisations : musulmane et occidentale font ressurgir certaines tendances intellectuelles et réformistes en marquant les mouvements islamistes du XXème siècle. Nous pouvons, à ce titre, rappeler les travaux du réformiste Iranien Jamal Eddine Al Afghani (1838-1897) et son disciple égyptien Mohammed Abdou (1849-1905) qui initient un mouvement appelé *Al Nahdha ou* la Renaissance avec la volonté d'un retour à un islam authentique rationnel libéré de toute invention. Il s'agit, selon eux, d'un retour à la raison (*Aql*). Pour Sayyid Jamal Eddine Al Afghani, réformiste né en Perse à Hamadan en 1838 (Ayduz, Kalın, Dağlı § Keddie, 2014), cela passe par une conciliation des principes coraniques

avec le monde moderne (Vermeren, 2016). En ce sens, il tente comme d'ailleurs son disciple Mohammed Abdou de trouver des points communs entre la modernité et l'islam en réinterprétant ce dernier. C'est ainsi que les deux réformistes postulent la nécessité de réformer la pensée musulmane en élaborant des concepts modernes tel que l'État. Al Afghani décède en 1897, laissant dernière lui un ensemble de réflexions philosophiques modernistes qui sont développées ensuite par ses disciples notamment Mohammed Abdou (Jomier, 1959). Né en 1849, Mohammed Abou entame des réflexions sur l'aspect pédagogique en Islam à Al Azhar où il réussit à introduire dans le cursus de l'université des matières modernes avant de se heurter à une forte opposition des traditionnalistes. Proclamant *Al Ijtihâd* (effort de réflexion) au lieu du *Taqlid* (Imitation et tradition), Mohammed Abdou se définit comme cible pour les traditionnalistes qui veulent justement diffuser ce dernier élément dans l'enseignement. Par ailleurs, en postulant que les lois doivent être adaptées aux mondes modernes et en refusant toute absorption de la vie sociale par le religieux, Mohammed Abdou conduit à un contre-mouvement à partir des années 1920 avec les Frères musulmans. La possibilité de réformer l'islam constitue la matrice fondamentale de sa pensée qui s'oriente de plus en plus vers une libération des structures politiques des structures religieuses rigides. Il travaille donc avec ses disciples Mohammed Rachid Rida et Ali Abderrazik dans la publication du journal Al-Manar dans lequel ils expriment leur opinion sur le choix de la Turquie d'abolir le califat en 1924 et sur la nécessité de réformer l'islam pour pouvoir vivre dans la modernité. Abdou décède en 1905 à Alexandrie laissant derrière lui un ensemble d'ouvrages traitant le rapport entre science, religion, tradition, etc.

Or, ce réformisme religieux et intellectuel n'est pas le seul courant dominant dans le monde musulman à cette époque car une autre vision de l'Islam se développe en même temps en Arabie saoudite avec un courant traditionaliste et rigoriste appelée le wahhabisme. D'ailleurs, nous devons comprendre les réflexions de Jamal Eddine Al Afghani et Mohammed Abdou comme une réaction à ce courant rigoriste qui commence à s'étendre dans un Empire ottoman affaibli par la corruption et la mauvaise gestion administrative. De manière générale, le wahhabisme ou Wa'wa Al Wahhabiya est un mouvement de réforme se réclamant de l'islam sunnite hanbalite (Haykel, 2009). Ce mouvement prône parmi d'autres un retour aux pratiques en vigueur dans la communauté musulmane du prophète Mahomet et ses premiers successeurs ou califes (Rogan, 2011, Laoust, 1965) et serait, de ce fait, la source première su salafisme (Amghar, 2011) tel que le connaissons aujourd'hui. Ce mouvement est initié par le théologien Mohammed Ibn Abdelwahhab (1703-1792) en 1740. Pour diffuser sa pensée religieuse, celui-ci s'allie avec la tribu d'Ibn Saoud, notamment Mohammed Ibn Saoud le fondateur de la dynastie saoudienne vers 1744 pour partager le pouvoir dans lequel le premier s'occupe de l'enseignement religieux tandis que le deuxième des affaires politiques de la dynastie. Sur le plan doctrinal, l'un des principes centraux du wahhabisme est la qualité de Dieu où toute association est perçue comme une forme de *Chirk* ou polythéisme (Rogan, 2011). Ce mouvement connaît des transformations conduisant à sa normalisation dans la sphère religieuse musulmane et même à sa diffusion à travers le salafisme. Aujourd'hui, le wahhabisme est la forme officielle de l'islam se réclamant du sunnisme hanbalite en Arabie saoudite et sous une forme atténuée dans d'autres pays du Golfe ou au nord d'Afrique.

7 L'islamisme à la croisée du réformisme et de traditionalisme

Dans une opposition idéologique entre les partisans des Lumières ou du réformisme et des traditions, les mouvements rigoristes s'approprient des idées tranchées de Mohammed Ibn Abdelwahhab sur le retour aux origines et au mimétisme religieux. Le débat entre le réformisme prôné par Jamal Eddine Al Afghani et Mohammed Abdou et le traditionalisme par Ibn Abdelwahhab sur la possibilité d'une conciliation ou d'une rupture avec la modernité

continuent à marquer l'univers intellectuel et idéologique dans le monde musulman. Ils donnent ensuite naissance à des mouvement se réclamant dans l'un ou l'autre mouvement et parfois à la croisée des deux. C'est dans ce contexte et suite à la chute de l'Empire ottoman et l'instauration de l'État turque que certains mouvements religieux dont les Frères musulmans émergent pour proposer une voie de rédemption pour une civilisation qui vit les moments les plus incertains de son histoire. Le traumatisme historique qu'a causé l'effondrement de l'Empire ottoman et la disparition du califat conduisent à des tensions fortes oscillant entre la volonté d'entrer dans la modernité ou s'enfermer dans une identité religieuse à travers le retour aux racines. À la croisée d'une telle opposition émerge le mouvement des Frères musulmans comme mouvement politiques visant à transformer les sociétés musulmanes en sociétés modernes tout en mettant au centre de la civilisation musulman la Charia (la lois islamique) comme source de toute législation (Charnay, 1994). Ainsi, les idées politiques de Hassan Al Banna constituent, quelques années plus tard, le socle sur lequel Sayyid Qotb fonde ses idées sur l'établissement d'un État islamique qui réunit tous les pays musulmans sous l'égide d'un seul leader : le calife.

En parallèle du salafisme et sous l'égide de Hassan Al Banna le mouvement des Frères musulmans se construit en 1928 à Ismaïliyya (Maulion, 2004) trois ans après la chute de l'empire ottoman. Hassan Al Banna contribue par ses ouvrages au développement d'une politique islamiste. Ce mouvement appelé *Al Ikhwan Al Moslimmin* forme ainsi la première organisation islamiste avec un projet politico-religieux. Plus intéressant encore, Hassan Al Banna réussit à unifier les Salafis et les autres dans un activisme politique. Trois principes constituent le noyau dur de l'idéologie : l'islam est un système global ; l'islam émane et se base sur deux sources fondamentales qui sont : le Coran et la Sunna ; enfin, l'islam est applicable à tous les temps et tous les lieux. En cela, le mouvement des Frères musulmans semble viser une internationalisation en évoquant la notion de fraternité qui dépasse les frontières nationales pour embrasser les musulmans de différentes sociétés. Cette fraternité n'est possible selon lui que par une libération du monde islamique des puissances étrangères qui occupaient les territoires musulmans. Influencé par le réformiste Mohammed Abdou, Hassan Al Banna vise une transformation des sociétés musulmanes dans la modernité tout en se ressourçant de l'histoire de l'islam. Né des origines salafistes, la pensée de Hassan Al Banna se transforme en une idéologie politique en accordant une valeur religieuse aux affaires du monde. En conséquence, l'Etat doit faire office de tremplin vers le califat, comme objectif final de tout musulman. C'est cet l'État islamique qui permet selon lui de socialiser les individus et leur inculquer la morale musulmane tout en mettant en œuvre la justice sociale musulmane basée sur la *charia* comme seule loi valable. Nous pouvons constater cette préoccupation de créer un État islamique voué à faire progresser la volonté de Dieu dans la plupart des réflexions d'Al Banna. Il opère en ce sens, la division clivante entre le monde de « vrais croyants » et des « incroyants ». Pendant plus de deux décennies, les Frères musulmans connaissent une croissance exponentielle mais leur mouvement devenu très politisé notamment avec l'établissement de l'État d'Israël et les guerres successives de 1948, conduit à l'interdiction du mouvement suite une tentative d'assassinat du président égyptien Jamal Abdel Nasser en 1954. Cette division devenue idéologiquement opérationnelle fait l'objet de plusieurs interprétations notamment chez Sayyid Qutb et Al Mawdoudi qui superposent la justification du *Djihad* sur le concept de *Al Jahiliyah* (l'ignorance). Pour Abu Allah Al Mawdoudi, le terme *Jahiliyah* est utilisé pour désigner l'état d'ignorance dans laquelle se trouvent les musulmans. Dénonçant l'influence britannique sur le sous-continent indien (Rabil, 2014), Al Mawdoudi entreprend d'établir une idéologie islamiste dont les principaux thèmes : la souveraineté (*Hakimiyah*) à Dieu d'où la nécessité pour les dirigeants musulmans de se limiter à déterminer le mandat de Dieu énoncé dans le Coran et la Sunna. Il s'agit ici d'une dimension totalisante de l'islam comme religion de foi et pratique. C'est dans le sillage d'Al Mawdoudi, que l'égyptien Sayyid Qotb, entreprend de formuler un

activisme idéologique pour mettre en œuvre ce qu'il croit être le plan de Dieu pour l'humanité. Celui-ci expose sa théorie politico-religieuse dans ses ouvrages en affirmant l'exclusivité de la *Hakimiyah* (souveraineté) de Dieu. Il affirme que Dieu, seul doit être adoré et obéi et que les dirigeants ont l'obligation de mettre en œuvre le mandat de Dieu, comme prescrit dans Charia. Cela dit, tomber dans la *Jahiliyah* concerne le peuple qui s'éloigne de la voie de Dieu et être *Taghout* est la situation dans laquelle se trouve un régime qui s'écarte de cette même voie. Il est clair qu'à cet égard que Qotb s'appuie sur la réinterprétation ingénieuse d'Al Mawdoudi de *Jahiliyah* mais élargit cette vision pour inclure même les musulmans qui ne s'alignent pas sur les thèses radicales. En conséquence, le *Djihad* contre ces dirigeants devient légitime et la prétention du dirigeant à être un musulman devient nulle. Ce sont ces mêmes idées que connaissent plusieurs pays occidentaux dans les années 1980 notamment dans le contexte de guerre en Afghanistan contre l'armée soviétique. En Europe, par exemple, on assiste à l'émergence de plusieurs mouvances salafistes et radicalistes plus ou moins activistes. Sur le plan idéologique, si pour Hassan Al Banna, le changement commence par le bas, c'est-à-dire le travail associatif et le peuple, chez Sayyid Qotb, c'est absolument le contraire, c'est un changement de régime qui conduit à un changement des mentalités et de la société d'où la distinction entre *Al Jahiliya* et *Tawaghit* (état d'ignorance de la société et les régimes apostats ou impies). Le *Djihad* se présente ainsi sous deux formes : contre l'ennemie interne, c'est-à-dire les régimes appuyés par les Occidentaux qui sécularisent les sociétés musulmanes et l'ennemi externe représenté par les puissances occidentales laïques ou communistes. Ainsi, Sayyid Qotb affirme dans plusieurs de ses ouvrages la nécessité non seulement de participer à la vie politique mais de le faire avec les armes s'il le faut pour faire régner la parole d'Allah. Cela passe selon lui nécessairement par l'excommunication et l'exclusion des régimes comme les individus qui n'adhèrent pas à sa pensée. Cette vision a été largement réprimée par le régime d'Al Nasser qui à la demande américaine décide de mettre fin aux théories de Qotb qui sera emprisonné puis pendu quelques années plus tard en 1965.

Il est clair que cette conceptualisation de la prise du pouvoir par le « haut » en s'inscrivant dans une logique du changement politique basé sur le coup d'Etat est celle qui marque l'histoire de l'islamisme dans le monde musulman notamment à partir des années 1970. À ce titre, les idées de Sayyid Qotb se trouve interprétées et réinterprétée avec cette logique du pouvoir temporel dans l'état d'ignorance dans lequel se trouve la société. Ce faisant, il inspire les courants les plus radicaux en légitimant pour certains la lutte puisqu'il s'agit de combattre cet état d'ignorance de l'islam véritable que ce soit dans le monde musulman ou en Occident. Notons que malgré les différentes répressions, le mouvement des Frères musulmans continue à exister en s'opposant à la notion de la nation arabe ou musulmane. Cette opposition s'appuie sur l'idée selon laquelle l'identité religieuse doit être préservée face à la menace que représente l'occidentalisation de la région (Mura, 2012). En ce sens et après le décès de Nasser, le mouvement se développe de manière exponentielle pour arriver ensuite à assassiner le président égyptien Al Sadate en 1981, accusé d'avoir signé un traité de paix avec Israël en 1977. Depuis cette année, l'ambiguïté caractérise l'organisation qui a du mal à avoir une place jusqu'à le printemps arabe et la chute du régime de Moubarak a permis à ce mouvement d'émerger comme seule alternative au régime autoritaire en place permettant l'arrivée de Mohammed Morsi comme président. Celui-ci sera ensuite renversé par son Général, Abdel Fattah Al Sissi et décède ensuite dans les prisons égyptiennes le 17 juin 2019.

Soulignons enfin que le recul des Frères musulmans laisse la place à partir des années 1980 à une autre idéologie, celle des salafistes qui se multiplie et se divise en trois groupes distincts avec des fondements communs mais des moyens idéologiques divers. Sur le plan idéologique, le mouvement salafiste appelle à un retour à l'islam authentique tel qu'il était pratiqué par le Prophète et ses compagnons. Il s'appuie, en cela, sur une forte activité missionnaire favorisée par les régimes autoritaires du Golfe permettant à cette logique de

s'étendre à travers le monde musulman à partir de la guerre d'Afghanistan et la Révolution Iranienne en 1979. Le salafisme s'étend, dès lors, dans le monde musulman à partir des années 1970 et atteint son apogée dans les années 1980. Ce mouvement se renforce à cause des événements géopolitiques qui secouent le Moyen-Orient notamment l'invasion soviétique en Afghanistan (1979), la Révolution Iranienne (1979) et l'émergence de certains théoriciens d'Al Jihad (la guerre sainte) comme Abdallah Azzam qui utilise les mêmes notions inventées par Al Mawdoudi et Qotb pour décrire la guerre contre l'Occident ce qui aboutira ensuite à l'émergence du salafisme *takfiriste,* « excommunicateur », aussi appelé *Jihadisme*. Ainsi, à l'instar du sociologue Samir Amghar (2011), nous pouvons souligner l'émergence de trois tendances du salafisme qui sont : le salafisme quiétiste prônant un rigorisme religieux et une rupture avec la vie politique à la manière des sectes, le salafisme politique impliqué dans le vie politique sous forme de partis politiques ou groupes associatifs et le salafisme djihadiste utilisant la violence pour des fins politiques et idéologiques. Par conséquent, nous pensons qu'il est primordial de contextualiser les mouvements islamistes pour mieux les analyser. La guerre d'Afghanistan qui conduit à l'effondrement du bloc soviétique est la même qui forme les vétérans moudjahidines qui se dispersent partout dans le monde. Certains reviennent à leurs pays d'origine pour pratiquer le prosélytisme et s'impliquer dans la vie politique à travers des partis politiques comme le FIS en Algérie tandis que d'autres développent des groupes plus organisés conduisant aux attaques du 11 septembre 2001.

8 Théoriciens et idéologues du *Djihad* : la radicalisation de l'agenda islamiste

Comme nous venons de souligner, le discours radical se mue à partir des années 1970 pour embrasser une vision de lutte notamment après l'effondrement des modèles laïques comme le communisme et le socialisme. Le retour refait surface donnant ainsi sens à l'existence des individus et des groupes. C'est dans cette optique que l'islamisme comme courant de pensée politique postule désormais la nécessité d'un retour à la religion comme guide pour l'action politique (Guazzone, 1995). Il s'agit désormais d'une idéologie manipulant l'islam en vue d'un projet politique. Ce projet politique se résume en la notion de *Charia* (lois islamique) comme système politique à l'instar de ce qui a été suivi au temps du prophète et ses Compagnons. À la base de l'islamisme, on trouve des courants de pensées divers allant du salafisme à l'activisme religieux. Plusieurs théoriciens contemporains permettent le développement de cette ligne de pensée dont :

- *Abdellah Azzâm* : de son nom Abdellah Youssef Mostapha Azzâm né en 1947 à Jénine en Palestine et décédé dans un attentat au Pakistan en 1989 est un théoricien religieux très influent dans le champ djihadiste musulman. Azzâm joue un rôle capital dans l'essor du mouvement djihadiste mondial grâce à ses écrits et ses discours religieux à propos des mouvements islamistes à travers le monde (Algérie, Pakistan, Afghanistan, Égypte et le Soudan). À partir des années 1970 pus particulièrement après l'exécution de l'un des idoles « Sayyid Qotb » et la répression des Frères musulmans par les autorités égyptiennes, Azzâm devient une figure influente en Jordanie grâce à ses prêches et articles publiés dans différents journaux. L'invasion de l'Afghanistan par l'armée soviétique donne une popularité à son discours djihadiste qui conduit à recruter des jeunes des différents pays arabes pour défendre le territoire musulman. Il occupe une place importante dans la sphère géopolitique et religieuse jusqu'à sa mort en 1989 par un attentat au Pakistan. Adepte de la théorie complotiste, Azzâm avance plusieurs théories liées à la manipulation des masses par les Juifs à travers le monde. Sur la notion de Charia, Azzâm affirme que croire en des régimes et des lois humaines aux dépens des lois divines est une mécréance qu'il faut combattre par le *Djihad* jusqu'au jugement dernier (Azzam, 1985). Cette lutte est portant à inscrire dans le cadre régional contre les Américains, Israël et leurs alliés dans la région. Pour parler de combattants et djihadistes, il les

décrit comme ceux qui croient en une vision eschatologique et préfèrent mourir pour leur cause en Afghanistan et ailleurs dans le monde. Il s'agit, selon Azzâm, du prix à payer pour espérer le paradis (Al Souri, 1998). Enfin, en ce qui concerne le complotisme mondial, Azzâm affirme que les Juifs surtout la famille Rothschild sont responsables des guerres et conflits dans le monde et qu'ils financent grâce au soutien de la franc-maçonnerie (Hegghammer, 2005) plusieurs conflits à travers le monde. En ce sens, toute l'histoire de l''humanité ne serait, selon lui, que le fruit d'une manipulation sioniste visant à aliéner les humains au profit d'un projet essentialiste juif. Il en va de soi que les discours religieux diffusés par Abdellah Azzâm ont un impact important sur le phénomène djihadiste à travers le monde bien qu'au début ces discours étaient plutôt centrés sur des objectifs régionaux. Cependant, ces discours religieux s'appuient toujours sur une idéologie religieuse basée sur les thèses di théoricien Ibn Taymiyya qui ne manque pas de souligner dans ses ouvrages (Azzam, 1985). Celui-ci affirme, par exemple, la non décomposition des corps des combattants dans le sentier d'Allah en Afghanistan comme un vrai miracle et signe de leur bonne cause mais aussi le rôle des femmes dans la bataille (Azzam, 1985). Influencé par une vision eschatologique de l'islam, Azzâm affirme que le djihad continue et qu'il est la voie de ceux qui veulent accéder au paradis (Azzam, 1985) car le *Djihad* n'est pas une obligation en cas de paix et pacte avec les autres (Azzam, 1985) mais reste une option probable et une obligation ou *Fard Ayn* pour tout musulman si un pays musulman est attaqué ou un musulman est emprisonné (Azzam, 1985). C'est dans cet esprit que Azzâm commence ses discours par l'expression « réveillez-vous » (Azzam, 1985, pp. 182-183) pour évoquer l'urgence du *Djihad* dans un temps où les musulmans sont persécutés partout à travers le monde dans le cadre d'un complot mondial contre l'islam. Il souligne en ce sens : « il est maintenant clair pour tous les musulmans qu'ils font la cible d'un grand complot, d'attaques répétitives qui viennent de toutes les directions. Des attaques qui écrasent leurs oulémas, et disperses leurs troupes car où se développe une nation musulmane, les forces de mécréance se mettent en ordre de bataille pour l'écraser » (Azzam, 1985, p. 183). Bref, l'idéologie radicale promue par Azzâm s'appuie sur une instrumentalisation politique de la religion pour toucher la majorité des musulmans ;

- *Oussama Ben Laden* : représente quant à lui la figure fondamentale du mouvement radicaliste terroriste Al Qaïda qui a exécuté plusieurs attaques terroristes dont celles du 11 septembre 2001 sur les États-Unis. Né en 1957 à Riyadh en Arabie saoudite et décédé le 2 mai 2011 (Gresh, 2011), Ben Laden participe à la guerre en Afghanistan contre l'Union soviétique entre 1979-1989. Il devient par la suite chef du réseau d'Al Qaïda. Issu d'une famille bourgeoise (Coll, 1999), Ben Laden étudie les principaux textes du wahhabisme et s'inspirent d'une pensée fondamentaliste. Très influencé par cette vision de l'islam dans un contexte géopolitique tendu suite à la guerre du Golfe, Ben Laden s'oriente de plus en plus vers une version radicale de l'islam après sa première expérience en Afghanistan. En 1989, son mentor Abdellah Azzâm est assassiné laissant la place à Ben Laden à la tête du mouvement djihadiste. Celui-ci transforme le mouvement en étendant le projet d'un djihadisme régional prôné par Azzâm à un djihadisme international avec comme objectif principal de déplacer la guerre dans les pays occidentaux en s'appuyant sur les vétérans de la guerre d'Afghanistan, de Tchétchénie et de Yougoslavie. En Afghanistan, un pays obéissant à des logiques tribales qu'idéologiques, des mouvements salafistes commencent à gagner de terrain avec l'arrivée de combattants de divers pays, ce qui conduit certains Afghans à certaines tensions à l'intérieur des groupes radicalisés. Avec le retrait des Soviétiques d'Afghanistan, les combattant djihadistes continuent leurs combats en vue d'établir un Émirat islamique en Afghanistan. Cet objectif est atteint en 1990 avec l'établissement de la *Charia* et d'un régime politique radical. Lors de la guerre du Golfe 1990-1991, Ben Laden propose au roi d'Arabie saoudite d'utiliser les combattants venant d'Afghanistan pour défendre la péninsule arabique contre le régime irakien de Saddam Hossein. Ce dernier refuse l'idée et accueille les premières bases américaines dans

la région. Ce refus se traduit comme une trahison de la communauté musulmane et le régime saoudien se voit accusé de mécréance et ferait de ce fait l'objet de plusieurs attaques terroristes. Plus tard, Ben Laden quitte l'Arabie saoudite pour se déplacer d'un pays à un autre en vue de construire une force militaire capable de tenir tête aux Occidentaux. Ces efforts sont couronnés par des attaques terroristes sur les ambassades américaines en Afrique en 1998 et trois ans plus tard par les attentats sur New York et Washington. Dans ce contexte, plusieurs groupes radicaux font allégeance à Al Qaïda au Maroc, en Algérie, en Égypte, au Pakistan et d'autres pays musulmans. Entre 2003 et 2005, le groupe entreprend plusieurs actes terroristes dans plusieurs pays européens (Espagne, Allemagne, France et Royaume-Uni). Après une traque qui a duré plus de dix ans, Ben Laden est assassiné au Pakistan dans une intervention américaine en 2011 ;

- *Ayman Al Zawahiri* : de son nom Ayman Mohammed Al-Zawahiri né le 19 juin 1951 à Maâdi, un quartier au Caire en Égypte dans une famille influente sur le plan religieux et politique. Al Zawahiri est le porte-parole du réseau terroriste Al Qaïda. Il devient quelques années plus tard le deuxième homme de ce groupe après Ben Laden notamment depuis son premier activisme en 1988. En 2011, il devient, à la suite du décès de Ben Laden, le chef d'Al Qaïda. Soulignons qu'Al Zawahiri rejoint les Frères musulmans à l'âge de 14 ans. Fasciné par les écrits de Sayyid Qotb, il fonde à partir des années 1970, le *Djihad* islamique, un groupe radical qui se détache des Frères musulmans et prend ses distances vis-à-vis eux (Epstein, 2003). En 1980, il se rend au Pakistan à plusieurs reprises pour travailler dans des associations humanitaires visant à soutenir les Afghans dans leur guerre contre les Soviétiques. Il est emprisonné et torturé pendant trois ans par le régime égyptien de Hosni Moubarak suite à l'assassinat d'Al Sadate le 6 octobre 1981 par un membre du *Djihad* islamique (Epstein, 2003). Après sa sortie de prison, Al Zawahiri s'installe en Arabie saoudite puis au Pakistan où se rapproche d'Oussama Ben Laden (Epstein, 2003). Avec la défaite de l'armée soviétique en Afghanistan et au contact continu de Ben Laden et des Afghans, Al Zawahiri revient en Égypte en 1990 où il oriente sa pensée djihadiste dans une direction plus radicale. C'est ainsi qu'il est tenu pour responsable des attentats de Louxor en Égypte et poursuivi en vertu de celui-ci. Il développe à partir de 1998 une pensée radicale en écrivant un ouvrage commun avec Ben Laden *Le Front islamique mondial contre les Juifs et les Croisés*, dans lequel ils décrivent la persécution de l'islam par l'Occident et la nécessité de faire le *Djihad* contre les régimes complices de la région, les peuples ignorants et les forces étrangères avec une logique jihadiste internationale. Après les attaques terroristes du 11 septembre 2001 et l'invasion de l'Afghanistan par les États-Unis, Al Zawahiri poursuit sa carrière djihadiste en s'inscrivant dans le groupe terroriste Al Qaïda avant de devenir son chef à partir de 2011 suite au décès de Ben Laden. Sur le plan idéologique, Al Zawahiri défend plusieurs thèses idéologiques. Conscient de mener une lutte internationale contre ce qu'il qualifie de « mécréants », il opte pour une stratégie géopolitique postulant la nécessité de s'attaquer à l'ennemi lointain (les occidentaux) plutôt qu'à l'ennemi proche (les sociétés ignorantes et les régimes impies) tout en privilégiant les opérations-suicides. Cela passe, selon lui, par des attentats stratégiques qui crée un événement médiatique. Ainsi, dans *Chevaliers sous la bannière du Prophète*, Zawhairi met en avant l'importance de l'idéologie djihadiste dans le soutien des musulmans à travers le monde (Al Zawahiri, 2010). En ce sens, il affirme « l'Occident chrétien est conscient que son vrai combat avec les musulmans est avant tout idéologique, c'est pourquoi les chercheurs et stratèges dans ces pays mettent l'accent sur cette idée et tentent par tous les moyens de réduire les écarts entre la civilisation occidentale et la civilisation musulmane en dénaturant cette dernière de sa vraie essence » (Al Zawahiri, 2010, p. 253). Par conséquent, il pense qu'il est nécessaire que « les musulmans réactivent leur esprit djihadiste pour faire face aux régimes complices dans la région » (Al Zawahiri, 2010, p. 258) ;

- *Abou Mossaâb Al Souri* : est considéré comme l'un des grands théoriciens du djihadisme au Moyen-Orient et d'Al Qaïda. Al Souri est né en octobre 1958 à Alep en Syrie. Il Participe à son premier événement qui marque la Syrie d'aujourd'hui avec la prise du contrôle de Hama, une ville syrienne au côté des Frères musulmans en 1982 avant que cette ville soit récupérée par l'armée syrienne. Il se déplace ensuite dans plusieurs pays européens dont la France et l'Espagne avant de rejoindre Al Qaïda en 1995. Influencé par la pensée de Ben Laden (Gauron, 2015), il contribue au développement de la pensée djihadiste parmi les jeunes musulmans en diffusant des discours religieux et idéologiques sur des sites internet. En ce sens, Gilles Kepel affirme que son *Appel à la résistance islamique mondiale,* a pour effet de transformer l'idéologie du djihadisme d'une perspective régionale à une vision plus globale en encourageant une guerre civile en Europe menée par les jeunes issus des familles immigrés en vue d'enclencher la dislocation finale de l'Occident, préalable au triomphe mondial de l'islamisme (Tincq, 2016). Pour Al Souri, les attaques terroristes doivent viser l'Europe pour provoquer une guerre civile entre les musulmans et les non-musulmans et amener les premiers à rejoindre les rangs djihadistes (Tincq, 2016). L'activisme islamiste doit passer donc par l'assassinat des journalistes, des militaires, des Juifs en profitant des rassemblements religieux, sportifs, culturels, etc. avec comme objectif finale de dresser l'Europe contre les musulmans en vue de contraindre ces derniers à faire la hijra (migration) vers des pays musulmans et participer au *Djihad* mondial (Leser, 2017). Sur la question du Djihad, Al Souri est intransigeant car il s'agit d'une obligation pour tout musulman dans des lieux où vivent des infidèles. Al Souri met en en garde les musulmans d'une alliance entre les Occidentaux visant à détruire le monde musulman et persécuter les musulmans à travers le monde (Al Souri, 2000). Selon lui, seul un retour à l'islam et une lutte contre les dirigeants apostats infidèles permet de mettre fin aux projets occidentaux dans la région grâce au soutien divin (Al Souri, 2000) aux savants de l'islam et aux jeunes engagés. La lutte commence donc par la chasse des régimes apostats dans la région pour paver ensuite le terrain à une organisation islamique pour mener la lutte (Al Souri, 2000). Ainsi, Al Souri distingue entre trois catégories de savants qui sont : les savants moudjahidines, les chercheurs universitaires indépendants et enfin, les savants du Sultan ou du souverain (Al Souri, 2000). Chaque type de savant est associé à une mission plus ou moins sacrée. Bref, pour Al Souri, la guerre avec l'Occident est existentielle d'où la nécessité d'une organisation bien propre en absence d'un équilibre militaire et économique (Al Souri, 2015). Convaincu de la nécessité de déclarer la guerre aux infidèles, celui-ci reproche aux Frères musulmans de s'écarter de la voie du *Djihad* et des principes évoques par Hassan Al-Banna et Sayyid Qotb et de perdre, de ce fait, leur combat contre les régimes totalitaires en région (Al Souri, 2015) ;
- *Mohammed Al-Adnani* : est l'un des théoriciens contemporains du *Djihad* et de la vision radicale. Né en 1977 et décédé le 30 avril 2016 à Idleb en Syrie, Al-Adnani a une carrière djihadiste longue. Celle-ci commence avec l'invasion américaine de l'Irak en 2003 où il s'engage dans une guerre contre les forces américaines et prête allégeance à Abou Mossaâb Al Zarkaoui, le chef de l'État islamique. Il est emprisonné à plusieurs reprises avant qu'il revienne en Syrie en 2011 au début de la guerre civile. Il participe à la création d'un groupe radical appelé *Jabhat Al Nossra* ou le Front de la victoire. Dans cet esprit, Al Adnani serait le porte-parole de l'État islamique où il annonce en 2014 son établissement et la restauration du califat. Il réussit grâce à l'utilisation des réseaux sociaux et Internet à toucher plusieurs jeunes à travers le monde notamment en Europe en postulant la nécessité de s'engager dans le *Djihad* contre les Russes et les Américains dans la région. Ainsi, dans *la deuxième confrontation de Falouja*, Al Adnani affirme : « j'ai lu beaucoup sur les batailles et combats à travers l'histoire humaine, à travers les âges, et je n'ai pas trouvé de bataille similaire à celle de Dieu, « la deuxième bataille de Fallujah », en termes de férocité, d'intensité et d'horreurs, qui a duré soixante-dix jours, malgré la vaste disparité entre les antagonistes, le déséquilibre total en faveur des

Américains. C'était l'une des batailles décisives de l'histoire de l'État islamique » (Al Adnani, 2018, p. 5). Centrée sur une conception radicale du djihad, la pensée d'Al-Adnani est largement critiquée par les institutions islamiques dont Al Azhar et les savants de la Mecque.

- *Abou Backr Naji* : de son nom Mohammad Hasan Khalil al-Hakim. Il s'agit d'un théoricien radicalisé né en Égypte et qui a une influence considérable sur les groupes radicaux à travers le monde. Celui-ci a écrit plusieurs livres dont le management de la sauvagerie qui constitue la bible des groupes terroristes et radicaux. Dans cette ouvrage, Naji ne manque pas de remonter au premier traumatisme de la communauté musulmane, l'effondrement de l'empire ottoman et la disparition du califat. Connaisseur de l'histoire et de la civilisation musulmanes, celui-ci s'appuie sur des exemples historiques surtout géopolitiques pour rationaliser ses propos sur une guerre déclarée sur les musulmans par les chrétiens et les sionistes. Il décrit minutieusement comment Les accords secrets Sykes-Picot signés le 16 mai 1916 ont morcelé l'empire ottoman et la colonisation (Naji, 2017). Conscient de l'importance de la machine médiatique, il évoque le rôle joué par les médias dans la diffusion des rumeurs autour de l'islam et la stigmatisation des musulmans. Après avoir multiplié les exemples historiques allant de l'établissement de l'État hébreu à l'invasion de l'Irak, Naji donne raison aux extrémistes qui luttent, selon lui, pour l'honneur de la communauté musulmane. En position de chef mais surtout d'idéologue, il décrit la manière dont la guerre future doit être conduite dans le contexte d'un déséquilibre de forces. Selon lui, la stratégie vise à instaurer un climat de violence et de ressentiment religieux en vue de créer un climat propice au recrutement de djihadiste et fabrication des martyres. Ces djihadistes potentiels sont souvent des jeunes européennes convertis ou issus de l'immigration qui vivent ls injustices sociales. Naji suggère qu'une telle guerre de positions sur le long terme révèle les faiblesses des puissances occidentales face au mouvement djihadiste (Naji, 2017). Pour lui, une telle campagne de violence a pour idée sous-jacente d'obtenir le soutien populaire, du moins tacite, permettant la mise en place de mesures de sécurité mais aussi sociales et *in fine* l'instauration de l'État islamique. En somme, à l'instar d'Al Adnani, Naji pense que seule un affrontement final entre le bien et le mal fait jaillir un État islamique guidé par la loi divine.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que ce chapitre - qui conclut cette partie - permet de situer historiquement le phénomène radical mais aussi de préparer le travail à l'exploration méthodologique et empirique. Au terme de cette analyse historique, nous constatons que les théoriciens islamistes contemporains comme les premiers théologiens du radicalisme influence le cours de l'histoire musulmane en créant des situations de désordre et de violence. Si les Kharijites ont pour effet de causer la division dans la communauté musulmane, ces théoriciens et théologiens ont pour conséquence l'embrigadement des générations et le ralentissement d'une civilisation toujours fragilisée par un discours radical de plus en plus présent. C'est dans ce cadre que ce chapitre nous offre la possibilité de revoir la conversion religieuse radicale comme une forme de déviance sociale et religieuse au même titre que les précédents mouvements cités dans ce chapitre. À ce stade, une autre question importante se pose à nous qui concerne la manière de procéder à une analyse de ce phénomène dans son cadre actuel. C'est en termes de cette visée que toute la partie suivante avec ses différents chapitres entend présenter avant d'entamer un recueil, une analyse et une discussion des données.

PARTIE II : CONSTRUCTION THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Mes amis, retenez ceci, il n'y a ni mauvaises herbes ni mauvais hommes. Il n'y a que de mauvais cultivateurs
Victor, Hugo. (2011). *Les misérables, Tome 1 : Fantine.* Paris : Hachettes, p. 253

L'analyse de phénomène de conversion à l'islam radical ainsi que les différentes approches théoriques, modèles d'analyse et résultats a abouti dans la première partie et ses trois chapitres à des critiques théoriques et méthodologiques relevant à la fois de la démarche et des résultats. Bien qu'elles soient riches de données, ces approches étaient limitées à une seule dimension de ce phénomène ce qui a laissé plusieurs facettes dans l'ombre. C'est justement en apprenant de ces erreurs que cette enquête propose de revisiter le phénomène de conversion à l'islam radical en questionnant à la fois le contexte, les subjectivités, les rationalités individuelles sans oublier les dimensions anthropologiques, politiques et historiques à travers une saisie des processus à l'œuvre dans un tel phénomène. Dans la continuité de ces critiques, nous proposons dans cette partie - que nous divisons aussi en trois chapitres - de présenter notre cadre théorique et méthodologique en vue d'aborder la dernière phase, c'est-à-dire celle de la constatation, la présentation et l'analyse des résultats et enfin la discussion. Dans le respect de cette logique, nous proposons dans cette partie d'aborder trois principaux points qui constituent les trois chapitres de cette partie.

D'abord, nous présentons le cadre conceptuel et théorique adopté pour notre recherche en soulevant la difficulté d'une telle aventure. Nous expliquons les raisons de ce choix en annonçant les concepts clés de notre thèse. Nous présentons par la suite le cadre méthodologique ainsi que les techniques mobilisées pour réaliser notre enquête tout en soulevant les différentes phases d'accès au terrain et d'identification des enquêtés au péril de l'étiquetage. Nous nous efforçons ensuite dans le sixième chapitre à expliquer la particularité d'une recherche autour de la conversion religieuse et la nécessité d'une étude approfondie qui considère le social et le subjectif comme deux éléments d'une même interaction. Nous identifiions ainsi les difficultés rencontrées et les stratégies mobilisées pour les transformer en avantages et atouts pour notre enquête ;

Cette partie présente le cadre théorique dans lequel s'inscrit ce travail de recherche. Celui-ci s'articule autour du constructivisme social avec une mise en avant de la notion de socialisation. Nous nous intéressons aussi à la sociologie de la déviance surtout aux théories de la stigmatisation et à l'étiquetage des jeunes convertis à l'islam radical par la société. Nous considérons à ce titre l'interactionnisme symbolique et de l'ethnométhodologie comme approches appropriées à notre recherche. En effet, nous estimons que les phénomènes de l'étiquetage social et de la stigmatisation trouvent un écho particulier dans l'analyse de la conversion à l'islam radical. Tout d'abord, nous posons le contexte du paradigme interprétatif pour évoquer ensuite le protocole de recherche et la démarche méthodologique. Puis nous abordons une deuxième approche connexe et complémentaire, celle de l'ethnométhodologie. Ce cadre théorique nous amène à penseur les théories de Erving Goffman et Howard Becker comme matrices de l'analyse sociologique.

Fidèles à l'interactionnisme symbolique, nous concevons les jeunes enquêtés comme agissant et capable de formuler leur propre réalité. Ils sont donc au centre de leur monde social. Il ne s'agit pas ici d'une sociologie par inculcation ou par reproduction des actes sociaux intériorisés par le système et ses institutions. Les jeunes sont perçus comme acteurs de leur vie et dotés des outils sociaux utiles pour pouvoir évoluer dans la sphère sociale. Ils interprètent, s'adaptent, s'opposent ou s'écartent des normes sociales. Ils effectuent des ajustements sociaux constants face aux situations qu'ils appréhendent. Il ne s'agit pas de marionnettes d'un système social dont ils ne possèdent nulle conscience. Dotés d'une capacité réflexive, ils sont libres de

leurs décisions dans un contexte qui n'est pas sans influence sur leurs décisions. Il en résulte que les jeunes convertis à l'islam radical sont sans cesse en réajustement social. C'est en ce sens que David le Breton souligne que «la société est un chantier sans fin, un processus qui se fait et se défait selon les significations et les débats que les acteurs mettent en branle » (Le Breton, 2012, p. 48). Face aux autres, chaque jeune dispose d'un ensemble de connaissances qu'il utilise pour appréhender le monde social et ses acteurs. Chaque attitude sociale a donc des répercutions sur les autres acteurs et c'est pourquoi les interactionnistes considèrent la société comme vivante et sans cesse en construction et déconstruction. Sur le plan méthodologique, l'interactionnisme privilégie l'approche ethnographique et qualitative basée sur l'entretien et l'observation comme deux techniques centrales. Les observations in-situ des acteurs comme l'observation participative ou non avec prise de notes, l'étude des monographies produites par les acteurs observés ou le groupe, et l'entrevue sont autant de techniques au service de la méthode qualitative. À l'instar de Becker, nous pensons que « créer une théorie ou une explication scientifique d'un phénomène donné fait peser deux types de contraintes sur l'élaboration de l'histoire qu'on racontera. Tout d'abord, cette histoire doit « fonctionner », c'est-à-dire qu'elle doit être cohérente […] la seconde contrainte est que notre histoire doit être conforme aux faits que nous avons découverts » (Becker, 2002, pp. 47-48). Il devient donc nécessaire de bien se rapprocher du phénomène étudié pour mieux l'appréhender tout en se distanciant des présupposés du sens commun car « les choses nous paraissent également souvent incompréhensibles tout simplement parce que nous sommes trop éloignés de la situation pour connaître les contingences réelles qui ont pesé sur le choix de l'action » (Becker, 2002, p. 59).

CHAPITRE 4 : CADRE THÉORIQUE
La mise au point constructivo-interactionniste

> En sciences sociales, il faut se garder de deux travers opposés : un scientisme naïf consistant à croire que nous pouvons établir des vérités définitives et que nous pouvons adopter une rigueur analogue à celle des physiciens ou des biologistes ; ou, à l'inverse, un scepticisme qui nierait la possibilité même d'une connaissance scientifique. Nous savons à la fois plus et moins que ce qu'on laisse parfois entendre. Nos connaissances se construisent à l'appui de cadres théoriques et méthodologiques explicites, lentement élaborés, qui constituent un champ au moins partiellement structuré, et ces connaissances sont étayées par une observation des faits concrets (Campenhoudt, Marquet § Quivy, 1995, p. 22)

> Les théories interactionnistes de la déviance, tout comme les théories interactionnistes en général, prêtent attention à la manière dont les acteurs sociaux se définissent mutuellement et définissent leur environnement. Elles accordent une attention particulière aux différences dans le pouvoir de définir, à la manière dont un groupe acquiert et utilise le pouvoir de déterminer comment d'autres groupes doivent être considérés, compris et traités (Becker, 1985, p. 229).

Dans le chapitre précédent, nous avons fait un survol de l'évolution du phénomène radical au cours de l'histoire de l'islam. Cela a permis surtout de constater l'enracinement de cette déviance religieuse dans toute l'histoire de la civilisation musulmane sous différentes formes depuis les Kharijites jusqu'à l'islamisme moderne. Nous avons aussi constaté une certaine évolution idéologique avec une radicalisation de plus en plus forte du discours religieux à partir des années 1960. Après cette approche historique, il appert nécessaire maintenant de présenter notre cadre théorique grâce auquel nous tentons de saisir le phénomène de la convention religieuse à l'islam radical. Nous savons que toute recherche objective doit être menée dans un cadre théorique explicite. Ce cadre théorique aide à préciser le sens donné aux concepts utilisés et assure une lisibilité du texte permettant une articulation entre les différentes parties et une interprétation pertinente des données recueillies. Nous pensons qu'il s'agit d'une des conditions à remplir pour partager les résultats avec la communauté scientifique. En ce sens, Karl Popper (1973) parle de « la condition de falsifiabilité ». Après avoir justifié notre démarche, nous passons certaines cadres tels que « la carrière déviante et la carrière morale » qui nous aide à structurer notre raisonnement. Comme nous l'avons noté à plusieurs reprises dans la revue de la littérature, le phénomène de conversion à l'islam radical est complexe d'où la nécessité d'opter pour une approche plurielle. Cela convoque, à nos yeux, au moins quatre champs théoriques qui interfèrent dans l'analyse des processus de radicalisation : la psychologie la sociologie, l'anthropologie des religions et la politique. Ces quatre domaines de connaissance sont revisités en rapport avec la compréhension du phénomène radical. Néanmoins, avant tout notre recherche s'inscrit dans le champ sociologique aussi bien au niveau théorique qu'empirique. Ce choix a pour objectif de préciser l'objet et de justifier notre démarche méthodologique. « Le cadre théorique permet de bien camper la recherche dans le champ sociologique et plus précisément celui de la sociologie de la déviance » (Etienne et al., 1997, p. 108).

Nous avons vu dans le deuxième chapitre de cette thèse que le phénomène de conversion religieuse radicale était complexe et qu'il ne devait pas être réduit à une seule perspective. C'est en ce sens que Farhad Khosrokhavar (2014) l'a analysé en termes interdisciplinaires bien qu'il ait mis l'accent plutôt sur la dimension subjective. Il faut comprendre cette position par la reconnaissance des difficultés d'établir une causalité statistique significative entre des facteurs objectifs en affirmant que beaucoup d'individus ayant des conditions de vie objectivement similaires pourront ne pas choisir cette voie. En ce sens, il pense que pour saisir la complexité de ce phénomène, il faut comprendre le sens que donne l'acteur de son expérience. Cette approche compréhensive, que nous pouvons associer à Max Weber, nous invite à considérer le « comment » l'individu adhère plutôt que de chercher le « pourquoi ».

> La sensibilité du sociologue [ou du chercheur] se déplace vers l'individu, sa subjectivité, les modalités de sa subjectivation et de son adhésion au groupe ainsi que vers l'interaction du groupe et de l'individu dans un jeu de miroirs où intervienne la psychologie individuelle, mais aussi la dynamique de groupe, le charisme du chef et l'intensité de l'attachement à lui et aux idéaux professés par le groupe. (Khosrokhavar, 2014, p. 17)

Il apparaît que pour rendre intelligible l'ensemble des dimensions pouvant contribuer à la radicalisation d'un individu, l'analyse ne peut faire l'économie de la compréhension et l'interprétation que fait l'acteur de ses expériences et le contexte social. Au niveau microsociologique, il est important d'étudier les logiques individuelles conduisant à adhérer à une version radicale de l'islam ce qui implique une grande hétérogénéité des profils (pauvreté, désaffiliation sociale, au sens d'une incapacité de l'acteur d'avoir un emploi stable et des relations sociales signifiantes (famille, amis). En ce sens, les exemples de : « Mohamed Merah (2012), des Frères Kouachi et d'Amedy Coulibaly (2015) qui ont commis des attentats importants en France, ont tous un historique de délinquance notoire » (Jovelin, 2016, p. 59). Au-delà de la condition objective d'exclusion, le processus de radicalisation semble émerger d'un sentiment de crise ou de traumatisme, sentiment ou perception d'une persécution, associés à une frustration ou même une humiliation ressentie, une souffrance psychique ou une fragilité psychologique. Pour nos propos et à l'instar de Farhad Khosrokhavar, nous pensons en termes d'anomie dans la société française avec ce qu'elle produit de distanciation à l'égard des normes sociales. En effet, il semble que, comme le pense Friedrich Nietzche (1985), l'homme recherche des réponses existentielles que la société moderne ne fournit pas. Cette même société ne propose plus un « cadre normatif » (Chantepy-Touil, 2017) assez puissant pour répondre à ces interrogations ce qui pousse certains jeunes à se tourner vers l'idéologie radicale. Nous assistons de ce fait, à un ré-enchantement du monde avec un retour du religieux dans la sphère sociale. Pour résumer, nous devons comprendre la conversion religieuse à l'islam radical comme une « affirmation d'une « virilité » liée à la violence, au mépris des femmes et « des efféminés », […] la certitude au moins d'avoir une valeur personnelle aux yeux des autres garçons en dépit des circonstances » (Le Breton, 2016b, p. 99). Dans ce contexte, le radicalisé ne voit plus sa mort comme un échec, mais comme la manifestation de son courage, de sa supériorité.

1 Le paradigme choisi : l'interactionnisme symbolique

Comme nous venons de le souligner, nous nous inscrivons dans un paradigme interactionniste. Dans le respect de cet engagement, nous présentons dans ce qui suit le cadre théorique de ce travail de recherche. Nous considérons les contextes d'interactions entre les difficultés sociales et les choix individuels de se convertir à une version radicale de l'islam. « Le paradigme interactionniste comme modèle de la sociologie compréhensive » (Le Breton, 2016a, p. 4) nous aide à saisir les logiques individuelles à l'œuvre mais aussi les expériences de conversion avec les différentes séquences qui les constituent. Nous pensons que les jeunes convertis à l'islam radical agissent en fonction du sens qu'ils donnent à la réalité et l'image qu'ils s'en font. La dimension intersubjective et interactionnelle permet, quant à elle, de véhiculer ces perceptions d'un individu à un autre prédisposant le groupe d'interpréter la réalité d'une manière homogène si ce n'est pas identique. Ce qui importe avant tout, ce sont les interactions entre les jeunes convertis à l'islam radical qui créent du sens pour eux. L'identification au groupe découle en partie de la manière dont les autres agissent à l'égard de celui-ci mais aussi l'image sociale véhiculée. Dès lors, les jeunes en question se reconnaissent comme déviants à l'égard de la norme sociale et en sont fiers. À partir de là, le système cognitif

des jeunes est transformé dans un contexte de stigmatisation et d'étiquetage « *labeling* » permettant de s'inscrire dans une carrière radicale. Nous ne nous intéressons pas ici à la structure sociale comme déterminante des comportements mais plutôt à l'interaction elle-même comme source de cette vision particulière de la réalité. En d'autres termes, c'est en vertu de l'interaction que la vie en groupe est saisie comme processus de formation et de constitution de sens pour les jeunes convertis. Il en découle que différents jeunes qui sont lointains physiquement sont proches du fait qu'ils partagent la même idéologie grâce à Internet. Dès lors, un seul événement peut avoir des significations et des interprétations différentes selon la fragilité de l'individu ou sa subjectivation de celui-ci. Cette réception subjective de la réalité s'intensifie dans le cadre d'une socialisation groupale comme processus dans lequel les réalités sont affirmées, réaffirmées, interprétées et réinterprétées. Dans la vie d'un groupe radical, la perception collective résulte de l'interconnexion des visions individuelles car chaque individu étant guidé par l'interprétation collective donne sens à la réalité en termes de cette interprétation. Les jeunes convertis à l'islam radical sont guidés dans leurs attitudes, actions et comportements par l'interprétative collective du groupe qui constitue un point de repère pour eux.

Dans le respect de la procédure énoncée au début de ce travail de recherche, nous cherchons à comprendre comment les jeunes se convertissent à une version radicale de l'islam ? Dans le sens de cette quête, nous considérons les contextes d'interactions entre les contraintes sociales et les choix individuels en fonction de celles-ci. L'interactionnisme symbolique nous apparaît particulièrement en mesure d'éclairer de façon significative les résultats de notre étude, en saisissant la représentation que les jeunes convertis se font des intentions et des façons d'agir de tous ceux et celles avec lesquels ils sont en interaction. Globalement, le paradigme interactionniste peut être saisi grâce à l'ouvrage de Blumer (1969) intitulé *L'interactionnisme symbolique : considérations théoriques et méthodologiques*. Celui-ci décrit la nature de l'interactionnisme symbolique en proposant de distinguer entre trois principes fondamentaux sur lesquels il repose qui sont respectivement :

- ✓ Les êtres humains (individus, ou acteurs) agissent en fonction du sens ou de la signification (*meaning*) qu'ils donnent aux choses ou objets qui les entourent, autrement dit, en fonction de l'image qu'ils s'en font ;
- ✓ La signification des objets découle de l'interaction avec les autres individus, avec autrui autrement-dit la dimension intersubjective ;
- ✓ Les individus utilisent, et modifient, la signification des objets qui les entourent par un processus interprétatif.

Les objets sont tout ce qui entoure l'être humain : objets physiques, autres humains, catégories d'êtres humains (par exemple amis ou ennemis), institutions, idéaux, connaissances, etc. Il ne faut pas négliger l'importance de la signification des objets dans la détermination du comportement. Pour les tenants du réalisme, la signification des objets est intrinsèque. C'est l'interaction entre êtres humains qui crée le sens. La signification des objets est un produit social. Elle découle en partie de la manière dont les autres agissent à l'égard de ceux-ci. L'utilisation de la signification des objets pour déterminer le comportement est plus qu'une simple application. C'est un processus interprétatif dans lequel « l'acteur choisit, vérifie, suspend, regroupe et transforme la signification des choses en fonction de la situation dans laquelle il se trouve et l'orientation de son action » (Blumer, 1969, p. 5). En quelque sorte, l'acteur interagit avec lui-même. L'interactionnisme symbolique est fondé sur quelques grandes idées-clés ou *root images* sur les groupes humains (sur les sociétés), sur les interactions sociales, sur les objets, sur les êtres humains en tant qu'acteurs, sur le comportement humain, et sur l'interconnexion des lignes d'action des individus. La société humaine est un groupe

d'individus qui agissent et qui interagissent entre eux. Elle existe grâce à un processus qui permet d'intégrer les actions de ses membres. La culture et la structure sociale découlent de ce que font les acteurs. En d'autres termes « du point de vue de l'interactionnisme symbolique, la vie du groupe humain est un processus dans lequel des objets sont créés, affirmés, transférés et mis de côté » Blumer, 1969, p. 10). Par ailleurs, l'individu possède un « soi » et peut être l'objet de ses propres actions. Il se voit lui-même à travers la façon dont les autres le voient, et il se dicte ses propres comportements en fonction de la manière dont il se voit et dont il interprète ce qu'il perçoit (Blumer, 1969). Ainsi, l'action collective résulte de l'interconnexion des actions individuelles, chaque individu étant guidé par la signification qu'il donne aux objets. Les acteurs vivent dans un monde d'objets. Ils sont guidés dans leurs actions, ou dans leur comportement, par la signification de ces objets, celle-ci étant formée par l'interaction avec les autres êtres humains. Quoiqu'il arrive, les actions collectives résultent toutes d'un « processus de designation and interpretation » (Blumer, 1969, p. 21). Dans cette optique, David Le Breton postule que l'interactionnisme s'efforce à analyser la déviance comme le résultat d'interaction entre l'acte déviant et la norme sociale et non l'acteur en tant que déviant :

> L'interactionnisme traduit le souci d'identifier les processus à l'œuvre dans une société en train de se faire, il s'intéresse moins à l'institué qu'à l'instituant. Les normes et les règles sont l'objet d'une relecture constante, d'une négociation sociale, elles ne s'imposent pas de l'extérieur, les acteurs en sont les maîtres d'œuvre. C'est leur action mutuelle qui les rend effectives. Ainsi, par exemple, la déviance n'est pas une nature, répondant à la seule transgression d'une loi, elle est une construction sociale. Les lois sont souvent transgressées, mais parfois sans dommage pour les infracteurs. L'étiquette de déviance implique une mobilisation sociale et un processus de nomination. (Le Breton,2012, p. 6).

L'interactionnisme s'intéresse donc aux interactions entre les acteurs. Le centre de gravité de l'analyse réside dans la dimension symbolique des interactions à l'œuvre d'où l'importance de chaque échange et chaque interaction (gestes, paroles, regards, postures, etc.). De ce fait l'interactionnisme prend ses distances vis-à-vis au déterminisme social pour concevoir l'individu comme entité nomade détachée de toute influence. Le terrain et l'observation constituent les éléments constitutifs de la matrice car ils aident à rapprocher les comportements humains (Le Breton, 2012). C'est dans cet esprit que l'individu est saisi comme « un acteur interagissant avec les éléments sociaux et non un agent passif subissant de plein fouet les structures sociales à cause de son habitus ou de la « force » du système ou de sa culture d'appartenance » (Le Breton, 2012, pp. 46-47). À l'instar de la sociologie phénoménologique, nous concevons le sujet comme conscient et donc capable de construire son univers de sens à partir de ses propres expériences subjectives et non pas d'une imposition extérieure. Rapportant ces remarques à notre sujet : les jeunes convertis à l'islam radical considèrent leur mode de vie et leur rapport au monde comme tout à fait normaux puisqu'ils procèdent de l'identification à la seule religion agréée par Dieu. Leur prétention à l'islam véridique s'accompagne d'un trait important : ils acceptent volontiers de se considérer comme déviants par rapport à ce que la société française attend d'eux. Il s'agit même d'une source de fierté dans la mesure où c'est un corps social dévalorisé et illégitime qui les apposent cette étiquette d'intégristes ou de radicalisés. Autrement-dit, les jeunes convertis à l'islam radical acceptent l'idée selon laquelle leur mode de vie serait déviant dans le contexte impie qui caractérise la société française. Ils se sentent chargés d'une mission divine car ils se voient droits sur un plan moral et assument pleinement leur différence. Par conséquent, il est difficile voire impossible de considérer leur

carrière exclusivement sur le plan social d'où la notion de « carrière morale » d'Erving Goffman (1968). Cela dit, dans la « carrière radicale », les contingences ou la pluralité des mécanismes conduisant à la déviance se renforcent par un processus de socialisation déviante où le jeune intériorise et apprend un ensemble de normes et valeurs propres au groupe radical. L'analyse de la « carrière radicale », à l'instar de la « carrière morale », réside dans la mise au jour du va-et-vient entre les représentations individuelles et collectives, entre l'acteur, son groupe et le système qui l'entoure. Chaque rupture, chaque évolution permet au jeune radicalisé de se voir se reprocher davantage de la voie d'Allah. À l'image du tableau proposé par Howard Becker (1985), nous pouvons distinguer entre plusieurs types de radicalisés

	Obéissant à la norme	**Transgressant la norme**
Perçu comme radicalisé	Accusé à tort	Pleinement radicalisé
Non perçu comme radicalisé	Conforme	Secrètement radicalisé

2 L'interactionnisme : les graines d'une posture originale

Notons que le courant interactionniste émerge aux États-Unis dans les années cinquante à l'Université de Chicago pour se répandre ensuite dans l'ensemble des écoles américaines (Traub § Lille, 1999) sous différentes tendances sociologiques telle que la sociologie compréhensive ou phénoménologique d'Alfred Schutz, le modèle théâtral d'Erving Goffman, l'analyse conversationnelle de Harvey Sacks, la sociologie cognitive de Harold Cicourel et surtout l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel, etc. En France, nous pouvons souligner un intérêt grandissant aux travaux d'Alfred Schutz, d'Erving Goffman et de Howard Becker par certains sociologues et philosophes comme Daniel Céfaï, Thierry Blin, David Le Breton et Omar Zanna. Si nous remontons dans l'histoire de ce courant sociologique, nous pouvons le ramener au courant philosophique pragmatique. Ce sont surtout les travaux de Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey qui jettent les fondements de ce courant sociologique. Globalement ces philosophes recourent à la méthode expérimentale et à la conception instrumentaliste de la vérité fondée sur la confrontation entre les concepts philosophiques et la réalité pour dépasser toute spéculation philosophique trop abstraite. Dans ce sens, les idées scientifiques comme celles de la vie quotidienne sont ramenées à l'expérience comme lieu de vérification, de validation ou d'invalidation. Par conséquent, la vérité ne serait rien d'autre que le fruit de cette interaction entre les concepts et l'expérience vérificatrice. D'ailleurs, Peirce affirme que « il n'y a pas de nuance de signification si fine qui ne puisse produire une différence dans la pratique » (Peirce, 1931, p.71). En cela, il apparaît que le pragmatisme se construit contre le paradigme normatif. On appellera « pragmatisme social » toute cette partie de la philosophie pragmatiste qui concerne la conception sociale de l'action qui s'élabore notamment à travers des travaux de William James, J. Baldwin, John Dewey, Charles Cooley, W.I. Thomas, George Herbert Mead, etc. (Queiroz § Ziolkovski, 1994) Cette conception social pragmatique se distance de toutes forme e déterminisme en considérant le sujet comme actif dans ses interactions.

Plus tard, George Herbert Mead influence les travaux sociologiques de l'École de Chicago grâce à ses travaux phénoménologiques. Celui-ci tente de saisir la structure significative des différentes communications interindividuelles en se focalisant sur la dimension symbolique des interactions sociales. Il développe en 1934 dans *L'esprit, le soi et la société* une thèse fondamentale postulant que la société n'est que le fruit des interactions sociales. Mead s'inspire fortement des travaux du sociologue pragmatiste Charles Horton Cooley (1902) qui a introduit deux conceptions fondamentales qui sont respectivement « le rôle social » et « le soi comme le fruit des interactions sociales ». Il se qualifie lui-même de « behavioriste social » avec une thèse fondamentale de penser l'extériorité et l'intériorité du

sujet. Cette vision tente à la fois d'intégrer au processus visible extérieur les aspects non visibles intérieurs des comportements. C'est ainsi que la notion de conscience humaine permet de comprendre la particularité de la conduite humaine par rapport à la conduite animale. En ce sens, il parle de « l'adaptation réciproque des conduites » (Mead, 1963) pour identifier le processus d'interaction. Le passage des gestes aux symboles significatifs grâce au langage constitue le moment décisif dans les interactions.

L'interactionnisme qui est né à la fin des années 30 se trouve ainsi à la croisée d'une interprétation du pragmatisme social et la tradition de recherches sociologiques développée par l'École de Chicago entre 1920 et 1930 (Queiroz, 1994). Deux éléments caractérisent la perspective : d'une part, un cadre théorique meadien fondée sur une conception de la psychologie sociale du symbolique et d'autre part, une sociologie attachée aux recherches de terrain pratiquant depuis Robert Erza Park toutes les méthodes de documentation et d'observation directe intégrant les histoires de vie. Le cadre conceptuel interactionniste se centre désormais sur les notions de soi et d'identité, de rôle et de définition de situation. Dans la même période, une tendance sociologique se met en place à Chicago avec les travaux de William Isaac Thomas et un élève prodigieux de Simmel Robert Erza Park, avec entre autres Ernest Burgess, Herbert Blumer, Everett Cherrington Hughes et Roderick Duncan McKenzie. Ceux-ci vont mettre l'accent sur certains phénomènes de leur temps comme l'immigration et la constitution de certaines banlieues dans les grandes villes américaines. La ville de Chicago devient un grand laboratoire de recherche où sont menées les différentes études la sociologie urbaine. Les travaux de terrain marquant cette période sont caractérisés par un souci d'empirisme et une volonté ardente de comprendre l'ordre social en place et ses différents dysfonctionnements en vue de porter un remède grâce à l'intervention des travailleurs sociaux encadrés et suivis par les sociologues du terrain. Cette période est marquée aussi par l'émergence de plusieurs monographies comme celles de Nels Anderson sur les travailleurs migrants et les sans-abris ou celles de Frederic Thrasher sur les bandes de jeunes délinquants. Bref, les trois principes fondamentaux de l'interactionnisme symbolique sont, suivant Blumer (1969), les suivants (Queiroz, 1994, p. 31) :

- Les humains agissent à l'égard des choses en fonction du sens que les choses ont pour eux ;
- Ce sens est dérivé ou provient des interactions de chacun avec autrui ;
- C'est dans un processus d'interprétation mis en œuvre par chacun dans le traitement des objets rencontrés que ce sens est manipulé et modifié ;

Il semble que les significations apparaissent au cours d'interactions concrètes avec les différents partenaires qui développent leurs interprétations selon les contextes et les situations. Autrement-dit, la matrice communicationnelle repose sur l'utilisation des différents symboles généraux dans des situations contextuées. La société est vue comme « un processus d'actions et non un ensemble foxé de structures car hors de l'action, les structures des relations entre les individus se trouvent privées de signification » (Blumer, 1969, p. 78). La socialisation et l'identité sont prises dans le cadre de leur interaction avec autrui à travers la notion de « rôle » (Queiroz, 1994). Ainsi, chez Turner, le rôle ne définit pas seulement l'instrument de la socialisation primaire, mais bien le mécanisme principal de l'interaction durant toute la vie (Turner, 1968). Le soi s'identifie à l'ensemble des attitudes envers soi-même (Kuhn § Portland, 1972) comme ensemble d'attitudes stables et durables. En ce sens, le concept de biographie apparaît comme essentiel dans l'analyse des changements d'identité ce qui explique l'intérêt d'Anselm Strauss (1969) dans *Mirrors and Mask, The Search for Identity* qui se donne pour objet l'étude des mécanismes sociaux à l'œuvre dans les transformations identitaires. Ceux-ci sont soit institutionnalisés dans le passage d'un statut à un autre au sens de *Turning Point* (Abbott, 2001), dans la hiérarchie ou non institutionnalisés, individualisés dans les passages qui

se produisent qui sont liés à une progression suite à des échecs et des crises et se manifestent de ce fait comme accidents biographiques (Strauss, 1969). Ce sont des périodes critiques, qui lorsqu'ils surviennent, obligent à reconnaître qu'il y a une conversion ou une transformation et nouvelle construction identitaire (Strauss, 1969). Strauss décrit les procédures d'incitation frauduleuse ou honnêtes qui permettent d'abuser la confiance des autres ; les procédures de désidentification (Strauss, 1969), comme le lavage de cerveau subit par les étudiants chinois après 1949 et qui vise à « détruire les anciennes allégeances de clan et de classe e pour en développer de nouvelles envers le pays et le parti » (Strauss, 1969, p. 119). Tous ces passages impliquent un *mind shift* « des changements, non seulement d'actions et d'attitudes, mais aussi de formulations de motifs qui leur sont associés » (Strauss, 1969, p. 109). Par conséquent, l'individu doit s'expliquer à lui-même le sens du changement, ce qui implique la question de la continuité de son identité et exige une réinterprétation du passé : « lorsqu'on fait le récit de sa vie (…) on ordonne les événements de façon symbolique. Le sens qu'on donne à sa vie repose sur les concepts et les interprétations auxquelles on accorde délibérément la primauté sur la multitude désordonnée des actes de son passé » (Strauss, 1969, p. 121). Le changement identitaire est à concevoir à la fois dans le cadre d'une nouvelle socialisation où le groupe de référence joue un rôle essentiel mais aussi dans la notion de biographie comme élément central dans la définition de soi. À ce titre, la phénoménologie sociologique et l'ethnométhodologie constituent deux piliers majeurs dans l'approche interactionniste à la fois dans la saisie de l'expérience subjective et des méthodes mises en place dans le cadre d'interactions. Pour ramener ces éléments à notre sujet de thèse à savoir la conversion à l'islam radical, nous pouvons dire que l'approche phénoménologique permet d'identifier à la fois le religieux comme vécu de la conscience et comme consubstantiel à l'expérience radicale. Cela dit, la conversion religieuse à l'islam radical est saisie comme un ensemble d'expériences vécues par la conscience individuelle qui se manifestent au monde sur le plan corporel à travers le style vestimentaire et les postures corporelles durant les pratiques rituelles et religieuse comme dans les prières mais aussi dans les attitudes et représentations du monde et du rapport à autrui. Nous pensons qu'à ce titre, la phénoménologie a une contribution majeure. Sur l'aspect ethnométhodologique, il s'agit de comprendre et analyser les méthodes que les jeunes convertis à l'islam radical comme individu conscients utilisent pour « comprendre et produire l'ordre social dans lequel ils vivent » (Garfinkel, 1974, pp. 15-18). L'analyse des catégorisations et des schèmes interprétatifs (Schutz, 1967) passe ainsi nécessairement par la saisie des rapports entre le discours et l'activité dans le cadre des interactions sociales (Sacks, Schegloff, 1995).

Après la Seconde Guerre mondiale, une nouvelle tendance se développe grâce à la fonction de trois courants importants qui vont marquer ensuite le courant interactionniste qui sont : d'abord, les travaux de Georges Herbert Mead et la psychosociologie de Herbert Blumer ; ensuite, ceux d'Everett Cherrington Hughes anthropologue et sociologue du travail mais aussi William Lloyd Warner (1949) qui s'intéresse à l'étude des communautés aux États-Unis et écrit son ouvrage majeur *Yankee City*. Les principaux représentants de l'interactionnisme « symbolique » ou de l'ethnométhodologie ont suivi partiellement ou totalement leurs études à l'Université de Chicago avec Hughes, Blumer, Warner. Tel est le cas des grands sociologues de l'École de Chicago comme Erving Goffman, Howard Saul Becker, Anselm Strauss, Edwin Lemert, Harold Garfinkel et John Kitsuse. Grâce à la conjonction de ces différentes perspectives et visions, un nombre de chercheurs partagent en commun une tendance sociologique fondée sur la recherche empirique et la confrontation entre les concepts sociologiques et le terrain. Ainsi, l'expression interaction symbolique apparue en 1937 chez Herbert Blumer se mue ensuite en interactionnisme dans les années soixante chez Howard Becker et Erving Goffman avec en toile de fond la tradition sociologique interactionniste initiée par George Herbert Mead. La démarche interactionniste s'appuie plus tard sur les analyses quantitatives de l'ethnologie caractérisée par un accent permanent sur le terrain et l'étude des communautés réduites. Un

rapport étroit est restauré donc entre la perspective interactionniste et l'anthropologie avec un accent mis sur l'observation *en situ* et les visites répétées du terrain d'enquête. C'est dans cet esprit que Erving Goffman réalise sa thèse en appliquant une étude empirique répétée sur une communauté très limitée avec comme objectif principal d'étudier les interactions et les communications. Son ouvrage *La présentation de soi dans la vie quotidienne* présente un exemple clair de cet intérêt porté sur les interactions dans le cadre de la vie quotidienne. Arrivé à ce stade, nous saisissons clairement la portée scientifique de l'interactionnisme pour la question traitée dans ce travail à savoir la conversion à l'islam radical. Il reste à définir le rapprochement que nous faisons entre la déviance et la radicalité avant de proposer noter expression de « carrière radicale ».

3 L'intérêt de considérer la radicalité comme une déviance

Il est frappant de constater que tous les jeunes radicalisés impliqués dans les différents attentats depuis aient souvent un passé dans la délinquance. En, effet, « les cas de Khaled Kelkal en 1995 à Mohammed Bouhel en 2016 en passant par Mohammed Merah en 2012 et les frères Kouachi en 2015, nous pousse à nous interroger sur le rapport entre la délinquance et la déviance en général et la question de radicalisation » (Jauvelin, 2019, p. 59). La question de la déviance se présente, à ce titre, comme essentielle dans la compréhension des processus de conversion à l'islam radical. C'est justement ce terrain qui constitue un terrain privilégié des études interactionnistes qui visent à étudier les petites communautés vivant les sociétés industrielles. C'est ainsi que Howard Saul Becker analyse dans *Outsiders* le phénomène de la toxicomanie ou les fumeurs de marijuana puis la profession du musicien de jazz. De même, Edwin Lemert s'intéresse à la délinquance constituée par l'émission des chèques sans provision dans la même année et Erving Goffman dans *Asiles* en 1961 réalisé une étude dans un hôpital psychiatrique à Washington. Ces études sont caractérisées par un souci de compréhension des différentes interactions sociales qui se produisent à l'intérieur de ces structures communautés. Ces recherches permettent l'émergence de concepts sociologiques dominants dans la sociologie contemporaine tel que la théorie de l'étiquetage ou *Labeling* chez Becker. Celui-ci conçoit la déviance comme la conséquence d'une étiquette collée au dos du déviant par son environnement et non pas un fait objectif résultant de la non-conformité de l'individu avec les normes et les valeurs sociales. Dans le même sens, Goffman montre le processus par lequel s'opère à l'intérieur des institutions psychiatriques la production du label « malade mental », les expériences vécues par les malades quotidiennement depuis l'arrivée l'entrée en institution et les interactions entre les reclus et le personnel. L'étude des interactions qu'entretient la structure ou la norme avec les phénomènes déviants continue hanter les interactionnistes pendant plusieurs décennies. C'est ainsi que Goffman en 1963 analyse les interactions sociales entre les normaux et les stigmatisés ou handicapés dans *Stigmates*. Dans cette même logique, nous pouvons mentionner les travaux de David Matza sur la délinquance dans *Délinquency and Drift* 1964 où il avance son concept du « sujet flottant », ceux de Barney Glaser et Anselm Strauss sur la mort 1965 et d'Aaron Cicourel 1968 sur l'organisation de la justice pour enfants.

La démarche interactionniste prend le contre-pied des analyse quantitatives en empruntant à l'ethnologie son goût pour le terrain et l'enquête sur les petites communautés ou les groupes fermés. En cela, tout le courant de l'École de Chicago semble lié à l'anthropologie et l'ethnologie. L'observation *in situ* devient la norme et l'approche du terrain prend de plus en place de place dans les différents travaux notamment à partir des années 1960. En effet, depuis George Herbert Mead jusqu'aux développements récents de l'ethnométhodologie en passant par l'interactionnisme symbolique, tout un courant de la pensée sociologique américaine s'attache à observer les phénomènes sociaux au niveau des interactions élémentaires. Les bases de la conception interactionniste sont formulées par Herbert Blumer (1969) qui sont : d'abord, les

êtres humains agissent vers les choses en fonction des significations qu'ils leur accordent ; ensuite, ces significations se construisent dans des interactions sociales ; enfin, celles-ci ne sont pas fixées une fois pour toutes, mais évoluent et se modifient en fonction des situations rencontrées par les personnes. Théorie et méthode se construisent, simultanément. C'est d'ailleurs là un point constant des approches interactionnistes et microsociologiques, au point que des auteurs comme Barney Glaser et Anselm Strauss (2010) suggèrent qu'on ne doit pas « vérifier » la théorie par l'observation, mais généraliser prudemment et progressivement cette dernière. L'interactionnisme se construit dans une logique fondée sur le refus du fonctionnalisme et à forte raison le déterminisme sociologique. L'observation *in situ* des interactions quotidiennes permettent de déceler les enjeux véhiculés mais aussi de saisir les mécanismes en place comme l'étiquetage et la stigmatisation. La déviance comme sujet principale est saisie désormais comme une carrière dans laquelle s'inscrit l'individu, favorisée ou non socialement. Les interactions sociales sont étudiées au plus près dans le cadre des situations de face à face où la sociologie phénoménologique présente un intérêt incontestable. C'est dans ce contexte que les concepts de représentation de soi, expérience vécue tiennent une place fondamentale. Dans ce même ordre, l'ethnométhodologie constitue une démarche in contournable en la matière car elle procède de l'analyse interne de l'ordre social. Cela passe par l'explication du savoir situationnel véhiculé par les individus e interaction. Au même titre, le langage et le discours sont des éléments importants dans la constitution de sens d'où la place primordiale accordé aux récits de vie et aux entretien semi-directifs.

Dans notre travail de recherche, c'est justement les deux techniques mentionnées qui sont mobilisées : les entretiens semi-directifs de type biographique et les observations *in situ*. Nous pensons que ces deux techniques facilitent la saisie les significations subjectives données par les acteurs à leur choix mais aussi les mécanismes à l'œuvre dans la carrière radicale. Nous pouvons dire que l'une des contributions de la perspective interactionniste au sujet de la déviance est de considérer le phénomène comme le résultat d'un apprentissage où l'interactions interindividuelles. Ainsi, Becker élabore un modèle séquentiel en ce qui concerne les fumeurs de marijuana suite à cinquante entretiens en mettant l'accent sur la nécessité d'analyser chaque séquence en vue de saisir le sens spécifique aux individus. La première séquence renvoie l'apprentissage de la technique, l'apprentissage du goût pour les effets. Plusieurs techniques sont mises en place pour neutraliser l'étiquetage provenant de son environnement comme la dissimulation et la rupture avec les non-fumeurs. Dans le cadre de notre thèse, la théorie d'étiquetage ou *Labeling* de Becker aide à comprendre le processus de radicalisation, d'isoler ses différentes séquences afin de mieux saisir mais aussi d'adopter la solution appropriée à la séquence considérée. C'est dans cette optique que nous proposons dans la conclusion de ce chapitre le schéma global qui nous guidera dans notre enquête. Ce schéma est marqué par un cheminement allant d'un cadre social fragilisé à un engagement radical en passant par des phases de socialisation, apprentissage, une rupture avec le monde social, une exaltation du groupe de référence et une déshumanisation ou désempathie à l'égard d'autrui. C'est d'ailleurs cet aspect de déviance que Gérald Bronner (2009) montre dans son analyse des parcours déviants des extrémistes avec un univers de sens qui nous paraît déraisonnable. Nous pouvons dire que l'intérêt d'une analyse de radicalisme comme conduite déviante réside dans le fait celle-ci offre une visibilité du phénomène mais aussi de son contexte d'émergence. Cela facilite notre compréhension de l'interaction existante entre la norme et la déviance et le rôle de la réaction sociale. Nous pensons qu'aucune conduite n'est déviante en soi, il faut qu'elle déroge à des normes reconnues par la société comme étant nécessaires. Dans cette vision fonctionnaliste, les jeunes convertis à l'islam radical ont des problèmes d'équilibre entre ce que la société propose comme comportements et ce qu'ils font au quotidien. Dans le respect de la perspective interactionniste, le jeune converti à l'islam radical est saisi comme un individu qui transgresse des normes acceptées par sa société. Maintenant, il reste à vérifier si l'individu

étiqueté ou la société édictant les normes à ne pas transgresser (Becker, 1985) sont responsables de la production de la déviance. Pour nos propos, nous nous appuyons sur la conception de la déviance proposée par Becker qui affirme que : « la déviance est une propriété, non du comportement lui-même, mais de l'interaction entre la personne qui commet l'acte et celles qui réagissent à cet acte » (Becker, 1985, p. 38). Pour notre travail, la conversion religieuse à l'islam radical est conçue comme une déviance qui doit être saisie comme le produit social du groupe qui la juge et non pas l'acte du jeune radicalisé autrement-dit, on n'est déviant que lorsque l'on est désigné publiquement comme déviant. En conséquence, l'étiquetage public d'un déviant – ou d'un radicalisé dans notre travail - a pour effet de le mettre en dehors de la société normée soit sous une forme symbolique, soit par une expulsion physique. De même, pour Goffman (1968), le fait de rendre public un acte de déviance stigmatise d'un discrédit celui qui en est l'acteur. Ainsi, l'individu qui a un statut de déviant se verra traité par la communauté de manière à ce qu'il lui soit impossible d'accomplir la moindre de ses activités courantes.

> Pour un individu, le fait d'être étiqueté comme déviant : il lui est plus difficile de poursuivre les activités ordinaires de la vie quotidienne, et ces difficultés mêmes l'incitent à des actions « anormales ». Il est ainsi plus difficile de gagner sa vie dans un métier ordinaire quand on a un casier judiciaire, et celui qui se trouve dans cette situation est poussé à prendre un métier illégal. (Becker, 1985, p. 203).

Bref, les actes déviants sont appréhendés comme des mécanismes de défense. Ces mécanismes de défense sont utilisés par les personnes afin de lutter contre des émotions trop fortes suscitées par les conditions sociales dans lesquelles elles vivent quotidiennement. Le fait d'être étiqueté déviant pousse a priori l'individu à faire un acte déviant supplémentaire ou de devenir délinquant. En d'autres termes, l'étiquetage de « déviant » pourrait aggraver la situation par l'image qu'elle confère à elle-même. De même, un jeune converti à l'islam radical avec un style vestimentaire défini et une apparence physique connue et martelée dans les discours médiatiques et politiques au quotidien, voit ses comportements et ses attitudes radicalisent de plus en plus dans un contexte hostile. Nous tenons, dans ce travail, de fournir une grille de lecture pour mieux comprendre comment ils se radicalisent. Pour ce faire, nous accordons une place primordiale au terrain qui constitue à la fois la source de nos hypothèses et le schéma global de nos analyses. À l'instar d'Émile Durkheim (2007) et Anthony Giddens (1987), nous sommes convaincus qu'une recherche scientifique ne doit pas avoir exclusivement un intérêt spéculatif mais aussi faire parler le terrain d'où notre choix méthodologique.

4 La radicalité comme stigmate

Nous pensons que les travaux de Becker et Goffman permettent de comprendre le phénomène de la radicalité religieuse comme une forme de stigmate. Le fait d'étiqueter certaines personnes de radicalisées et potentiellement dangereuses soulève la question de la bouc-émissairisation dont fait objet une frange de la population. Nous estimons que la théorie interactionniste de la déviance développée par l'École de Chicago constitue un intérêt incontournable. Cela concerne la notion d' « étiquetage », ses impacts sur la personne déviante et la construction de la réalité qualifiée. La radicalisation comme processus devient, de ce fait, à la fois un processus subjectif mais aussi une construction sociale. Ce phénomène apparaît, dès lors, comme une déviance par rapport à la norme sociale promulguée par les entrepreneurs de la morale (l'État et ses institutions) autrement-dit, une forme de sortie des cadres sociaux de la vie sociopolitique. Dans cet esprit, les discours politiques lèguent le phénomène aux discours

médiatiques pour relier ce phénomène aux questions sécuritaires et religieuses. Cette tendance fait émerger un discours sécuritaire tourné vers l'intérieur comme l'extérieur en étiquetant un ennemi intérieur, une menace potentielle dans les quartiers abandonnés de la République (Kokoreff, 2003, Kokoreff, Lapeyronnie, 2013 ; Bancel, Blanchard, Boubeker, 2015). Le champ est ainsi ouvert aux discours politiques qui exploitent continuellement la notion de radicalisation tout étiquetant sans distinction les salafistes, les musulman pratiquants, les jeunes radicalisés et les terroristes. Cela conduit, par la suite, à opérer un étiquetage ascendant parmi les musulmans entre : musulman non pratiquant, musulman modéré, musulman pratiquant, musulman radicalisé, etc., donnant ainsi naissance à une nouvelle construction sociale de soi entre le normal et le pathologique. Le label « radical » est appliqué désormais à toute personne fortement impliquée dans la vie religieuse conduisant par la même occasion à une identification religieuse forte à l'égard des institutions républicaines.

Dans le respect de cette conceptualisation, nous analysons le rapport entre la notion de « stigmate » de Goffman et la notion de « radicalité ». Par ailleurs, l'utilisation même de « carrière radicale » peut être utilisée pour décrire un processus plus ou moins linéaire. Notons d'abord que le concept de carrière a été utilisé autant par les théories de l'apprentissage qui mettent l'accent sur l'aspect occupationnel que par les interactionnistes qui s'intéressent notamment aux processus subjectifs et identitaires. Nous postulons dans le cadre de ce travail que le processus d'entrée dans la radicalité ressemble partiellement au processus d'entrée dans la déviance. Cependant, une des séquences cruciales du processus est celle qui concerne la conviction que la rupture avec la société constitue la meilleure stratégie. Pour l'analyse, nous proposons de replacer l'individu dans l'espace de déterminations instituées par les institutions tout en prenant en compte la subjectivité de son parcours, c'est pourquoi nous sommes tentés de combiner certains concepts notamment ceux de trajectoire et de carrière. Ainsi, la carrière prise au sens d'Erving Goffman (1968) et Howard Becker (1985) renvoie au contexte social et au contrôle social d'une institution qui modifie la perception des individus. Dans cet esprit, nous ferons un rapprochement entre carrière déviante et carrière morale à la fin de ce chapitre en vue de repérer les différentes phases que la société fait traverser l'individu pour arriver à forger une identité déterminée. D'ailleurs, sur ce plan, les travaux de Pierre Bourdieu (1976) présentent un intérêt pour cette thèse, notamment sa notion de trajectoire comme processus à la fois objectif et subjectif définissant l'habitus de l'individu. La possibilité de combiner trajectoire et carrière réside dans le fait qu'ils permettent de faire « un mouvement de va et vient du privé au public, du moi à son environnement social » (Goffman, 1968, p. 179). En ce sens, l'observation des carrières doit se réaliser « au nveau même de leur application » (Goffman, 1968, p. 42) autrement-dit « dans les limites d'un système institutionnel » (Goffman, 1968, p. 224). Ce n'est pas le cas chez Bourdieu qui pense qu'il s'agit de replacer l'individu dans le cadre des institutions sociales et les relations qui s'opèrent à l'intérieur en soulignant :

> Il est nécessaire de construire « les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré – au moins, dans un certain nombre d'états pertinents – à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles. (Bourdieu, 1986, p. 72).

Cela dit, dans une même trajectoire, l'individu subit l'influence de multiples structures et connaît plusieurs carrières (déviance sociale, déviance religieuse, etc.). En tant que modèle séquentiel, ces carrières peuvent s'imbriquer dans une trajectoire, un modèle d'analyse intégrale avec des schèmes de perception bien distincts. C'est dans cette optique que l'entretien semi-directif offre la possibilité de mettre en rapport l'ensemble des variables objectives et les

processus subjectifs en donnant la parole aux enquêtés. « Il aide à mettre en lumière la complexité des processus de constitution des identités en saisissant l'aspect longitudinal des expériences subjectives » (Passeron, 1989, p. 4). Nous allons donc puiser dans les théories de la socialisation d'auteurs clés de l'interactionnisme symbolique, tels que George Herbert Mead, Peter Berger et Thomas Luckmann, en vue d'illustrer le rôle que joue la socialisation radicalisante dans la transformation des schèmes cognitifs des jeunes en question. Nous pensons que la force de socialisation réside dans le fait qu'elle s'appuie sur une rationalité religieuse s'orientant vers des valeurs en tension avec celles de la société globale ce qui induit une rupture avec le monde social. Dans un tel contexte, les contacts avec l'extérieur sont rares ou perçus comme dévalorisant de la personnalité voire menaçant. Cette situation crée une forme de discontinuité cognitive, comportementale entre le groupe de référence et la société constituant de ce fait un obstacle sur la voie de l'intégration sociale. Le choix des entretiens semi-directifs s'inscrit dans cette préoccupation de saisir cette discontinuité voire opposition entre la socialisation groupale, communautaire et sociale. Nous proposons de compléter cette stratégie de collecte de données avec une discussion informelle avec quelques jeunes enquêtés afin de créer un climat de confiance propice à l'irruption de témoignages parfois plus intimes que ceux dévoilés lors des entretiens individuels. Le concept de carrière morale à la lumière des théorisations d'Erving Goffman sur l'institution totale aide à saisir la construction de l'identité déviante dans une institution totale (groupe de référence). L'ensemble des stigmatisations quotidiennes marquent en ce sens la trajectoire des jeunes radicalisés renforçant la solidarité et la cohésion du groupe radical. Ces phénomènes permettent aux jeunes de forger leur identité. Le groupe se referme sur lui-même, les frontières de l'empathie s'intensifient dans le groupe et disparaissent avec le monde. L'identité radicale est ainsi verrouillée de l'intérieur empêchant toute forme de communication avec le monde extérieur. La conversion radicale est ainsi saisie à partir de deux axes entourés de quatre approches (situation, processus, étiquetage, construction sociale) comme le montre le schéma :

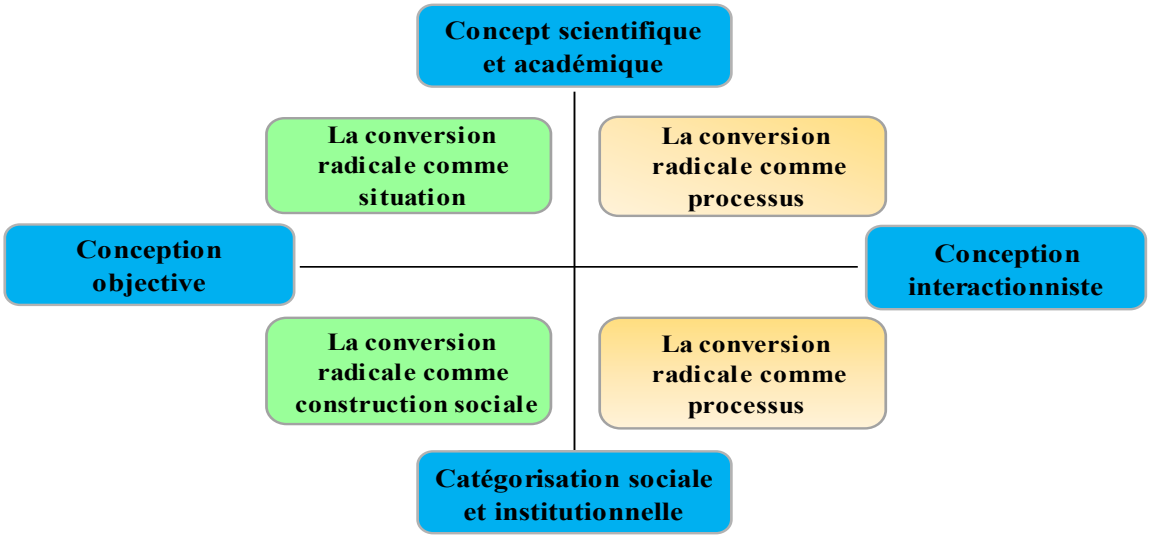

Figure 10 : les deux axes et quatre approches dans la conceptualisation du phénomène radical

5 Les grands axes de la démarche : le cadre théorique

Notre démarche ne s'enferme pas dans un cadre théorique unique mais est imprégnée d'influences et d'emprunts émanant de différentes sources qui ont nourri notre réflexion. Venant de plusieurs disciplines comme nous l'avons signalé dans l'introduction, notre approche se nourrit d'une interdisciplinarité s'inspirant essentiellement des travaux de l'École de Chicago sur la déviance. L'analyse de la psychologie quotidienne que nous entreprenons sur le sens commun favorise bien cette ouverture sur les différentes disciplines. La théorie des représentations sociales, de la déviance et les stigmates qu'en offrent en particulier Howard Saul Becker et Erving Goffman présentent pour nous un élargissement du projet initial traitant la question du radicalisme. S'ajoute à cela nos recherches sur le conflit israélo-palestinien et l'islamisme au Moyen-Orient qui ouverte le champ d'investigation sur la dimension géopolitique de la question. Par ailleurs, la question de l'intersubjectivité et l'empathie, la notion de la subjectivation et de la désubjectivation et la théorie mimétique du bouc émissaire, toutes ces questions révèlent l'importance de traiter la question de conversion à l'islam radical dans une approche plurielle qui considère le phénomène dans tous ses repères et son contexte. Puis, la tradition pragmatique développée notamment par Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey ainsi que la théorie interactionniste, en particulier les travaux de Mead, Strauss et Goffman, le courant constructiviste, avec l'essai de Berger et Luckmann plaçant l'étude de la connaissance ordinaire au cœur de la sociologie de la connaissance, et ses défenseurs ardents, dont Kenneth Gergen, dans une psychologie sociale démantelée, la théorie sociale d'Alfred Schütz qui propose d'étudier le sens commun comme source d'une sociologie alternative engagée dans les affaires de la vie quotidienne sont autant de sources qui ont également stimulé et orienté mon cheminement. Elles ont en commun de placer la connaissance ordinaire comme objet principal de la recherche, la considérant comme la ressource principale de l'action pratique et, de là, des procédures qui établissent l'ordre social mais aussi d'expliciter les structures implicites de l'action notamment la dimension cognitive à travers la présentation des réalités multiples ou les provinces limitées de sens. Ces réflexions nous conduisent à adopter une approche interdisciplinaire de la question de conversion radicale saisie comme une rupture avec les normes institutionnelles « sociales et religieuses ». Tous ces pôles sont constitutifs tant du fonctionnement des sociétés que du fonctionnement des individus. La question n'est alors pas tant de connaître le lieu de constitution des savoirs, la part de l'esprit et des mécanismes psycho-cognitifs et la part des institutions sociales, encore moins de chercher à réduire les uns aux autres, mais plutôt de se demander dans quel monde social les individus peuvent former tel type de signification et, inversement, quelle signification renvoie à quel type de relation sociale. Ces diverses sources d'influence affirment enfin l'historicité de la pensée et la nécessité d'une sociologie de la connaissance par laquelle l'objet de la pensée devient progressivement plus clair (Berger, Luckmann, 1986).

5.1 Le constructivisme et l'interactionnisme : une articulation possible mais surtout originale

Dans le respect de ces axes sociologiques, nous envisageons la conversion religieuse radicale comme un ensemble de significations qui s'opèrent à l'esprit du jeune. Nous pensons que les catégories qui se succèdent dans le vécu du sujet définissent des relations sociales, des statuts et des formes de savoir qui s'enracinent dans des systèmes explicatifs englobants. Celles-ci encadrent et organisent l'expérience des acteurs comme sujets phénoménologiques, lesquels peuvent en retour les transformer pour toujours. Pour analyser le phénomène de la conversion religieuse radicale, nous nous inscrivons dans le paradigme interactionniste. Ce choix est motivé par la dimension globale et intégrante que celui-ci offre du phénomène. Ainsi, nous

mettons en interaction les structures mentales avec les structures sociales impliquant de ce fait un croisement de la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire, la politique, etc. De même, nous mobilisons la notion de « socialisation » comme élément de compréhension de la radicalisation. Il s'agit pour nous d'une compréhension du phénomène à partir d'un cadre théorique constructiviste fondé sur un paradigme interactionniste. C'est pour cette raison que la notion de socialisation est centrale dans cette recherche. En d'autres termes, notre cadre théorique est dérivé à la fois de l'interactionnisme symbolique et de constructivisme tout en étant influencé par la phénoménologie et l'ethnométhodologie. Sur le plan théorique, le constructivisme envisage la réalité sociale et les phénomènes sociaux comme construits par leur contexte et transformés en traditions. Il s'agit d'une description des « institutions, idéologies, actions et manières » dont elles construisent la réalité. En s'inspirant de la phénoménologie d'Alfred Schutz, les constructivistes pensent que la réalité doit être comprise d'un point de vue subjectif plutôt qu'objectif. Le représentant le plus célèbre du constructivisme est le psychologue et pédagogue Jean Piaget qui développe des théories constructivistes dans les années 1920. Ses travaux portent sur la construction des connaissances au cours du développement biologique de l'homme. Pour Piaget, apprendre c'est construire des connaissances au cours de son développement (Piaget, 1998, Piaget, 1990). Cette construction suppose que chaque sujet acquiert des outils conceptuels mentaux qui lui permettent de comprendre le monde dans lequel il vit. Aux yeux de Piaget, c'est parce que l'homme est actif qu'il acquiert des connaissances. Par conséquent, Piaget pense qu'il ne suffit pas de voir, de percevoir, mais il faut agir et expérimenter en situation. À l'inverse des béhavioristes qui soutiennent l'existence d'une réalité externe, les constructivistes soutiennent que tout est question de perception et de subjectivation. L'apprentissage constitue donc le processus actif de construction de réalité. En cela, le constructivisme semble présenter un intérêt incontournable dans la compréhension des socialisations idéologiques – dans notre travail : la radicalisation - en mettant en interaction les novices et les aguerris tout en fournissant l'occasion de saisir l'échange symbolique entre les deux. Pour la perspective sociologique, le constructivisme conçoit la socialisation comme une affaire d'instances d'intériorisation. Dans un cas comme dans l'autre, la réciprocité entre les individus et la société a un effet incontestable sur les représentations sociales instaurée par la socialisation. Cela dit, chaque individu porte en lui les graines d'une socialisation primaire, créée lors des toutes premières interactions avec les personnes significatives de son environnement. Lorsqu'elle est influencée par des partenaires sociaux externes, elle est secondaire. L'esprit émerge donc de la matrice des relations et des interactions sociales des individus. Pour Peter Berger et Thomas Luckmann (1986) « la socialisation primaire est la première socialisation que l'individu subit dans son enfance » (179) et elle renvoie à la fois à un apprentissage cognitif et émotionnel. Ils expliquent aussi qu'il n'y a pas de problème d'identification dans la socialisation primaire puisque le choix des autres significatifs n'existe pas :

> L'identification de l'enfant à ces derniers est quasi automatique. Pour la même raison, son intériorisation de leur réalité particulière est quasi inévitable. [...] C'est pour cette raison que le monde intériorisé au cours de la socialisation primaire est tellement plus solidement incrusté dans la conscience que le monde intériorisé au cours de la socialisation secondaire. (Berger § Luckmann, 1986, p. 184).

Il s'agit de la période la plus importante dans la vie de l'individu au cours de laquelle il intériorise le monde de ses parents et ensuite celui des autres personnes significatives secondaires. Ainsi, dans la socialisation primaire ou avec *les autrui significatifs* (Mead, 1963),

les individus héritent l'identité de leur parent et la culture familiale intergénérationnelle. En d'autres mots, c'est par ce processus ontologique que l'individu s'installer durablement dans la réalité telle qu'elle a été présentée par ses parents. Cependant, « le soi n'est pas une donnée stable, il « se constitue progressivement ; il n'existe pas à la naissance, mais apparaît dans l'expérience et l'activité sociales. Il se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés » (Mead, 1963, p. 115). En d'autres termes, nous pouvons dire que « le « soi » se développe à partir d'un processus social qui implique d'abord l'interaction des individus dans le groupe, ainsi que la préexistence de ce groupe » (Mead, 1963, p. 139). Pour qu'une socialisation soit réussie, il faut, selon Berger et Luckmann « un haut degré de symétrie entre la réalité objective et la subjectivité » (Berger § Luckmann, 1986, 223). Si tel est le cas, l'individu acquiert une personnalité bien définie, sinon il sera victime de vulnérabilité psychique.

Lorsque l'individu sort du milieu familial, nous avons affaire à autre forme de socialisation appelée secondaire durant laquelle il accède au monde social et aux personnes de la communauté appelés *autrui généralisé* (Mead, 1963). Ce monde poursuit la socialisation de l'individu dans une socialisation secondaire qui « consiste en un processus postérieur qui permet d'incorporer un individu déjà socialisé dans des nouveaux secteurs du monde objectif de la société » (Berger § Luckmann, 1986, p. 179). Ces autres personnes deviennent alors le groupe de référence. Ce groupe est composé d'individus avec lesquels l'acteur interagit soit directement soit indirectement. La socialisation secondaire est, selon Berger et Luckmann, plus propice à des transformations par le fait qu'elle est moins profondément enracinée dans la conscience que la socialisation primaire. Cette socialisation doit avoir pour objectif de créer des individus possédant la capacité d'accomplir des actions et de s'intégrer socialement. Durant la socialisation secondaire, plusieurs événements ou expériences peuvent affecter les visions subjectives entrainant certains changements sur le contenu intériorisé car « l'intériorisation de la société, l'identité et la réalité ne sont pas des données définies une fois pour toutes, ni en une fois. La socialisation n'est jamais totale ni terminée » (Berger § Luckmann, 1986, p. 188). C'est là toute l'importance de la socialisation secondaire associée à l'acquisition de nouveaux rôles dans le monde social mais qui n'affecte pas probablement la socialisation primaire. Cependant, il est possible que l'individu fasse l'expérience d'une crise ou choc biographique sans que cela désagrège sa socialisation primaire comme en découvrant que le monde tel qu'il a été présenté par ses parents ne correspond pas à la réalité (Berger § Luckmann, 1986). Pour Berger et Luckmann « il faut plusieurs chocs biographiques pour désintégrer la réalité intériorisée au cours de la prime enfance » (Berger § Luckmann, 1986, p. 198). Ce qui nous intéresse pour ce travail, c'est le cas de la conversion religieuse appelées *alternation* par les deux auteurs qui la définissent ainsi :

> L'alternation exige des processus de re-socialisation. Ces processus ressemblent à une socialisation primaire où ils doivent redistribuer de façon radicale les accents de réalité et dès lors reproduire à un degré considérable l'identification fortement affective au personnel de socialisation qui était caractéristique de l'enfance. (Berger § Luckmann, 1986, p. 214)

Il est clair que cette forme de socialisation est caractéristique de la conversion religieuse à l'islam radical où les jeunes concernés font l'expérience d'un attachement affective fort au même titre que celui de la socialisation primaire. Cet attachement se traduit par une confiance absolue en groupe de référence et en un leader charismatique ce qui conduit le jeune à ne plus faire confiance à sa raison et adopter la vision du groupe ou de ce leader. Le jeune se trouve

privé de son sens critique pour s'inscrire dans une logique de mimétisme, de ritualisme, de rigidité et avant tout de réitération des normes (Butler, 2016). Cela n'induit pas une opposition entre construction et matérialisation, mais au contraire, une liaison dans laquelle il faut saisir et observer les contraintes permettant la réitération ou la ritualisation des normes par lesquelles le corps est constamment sollicité mais toujours déstabilisés en mettant la norme sociale en crise. Cette resocialisation cause une forme de rupture biographique (Berger § Luckmann, 1986) soutenant une désaffiliation d'une sphère sociale et une ré-affiliation à une autre sphère religieuse ou identitaire. En d'autres termes, cette « resocialisation correspond à une rupture du nœud gordien du problème de consistance par l'abandon d'une quête de consistance et la reconstruction d'une réalité de novo » (Berger § Luckmann, 1986, p. 220). Nous pensons que la thèse dialectique sur la construction sociale de la réalité de Berger et Luckmann nous offre la possibilité de définir la religion comme « un système de significations donnant une légitimation permettant de traduire le comportement des individus comme constitutifs de la société » (Berger, 1971, p. 24).

Dans le sens de la vision constructiviste, l'approche interactionniste considère les interactions sociales comme génératrices d'une forme de socialisation. Celle-ci est le lieu de rencontre entre plusieurs subjectivités d'où le terme intersubjectivité. C'est ainsi que le paradigme interactionniste constitue un élément de complémentarité pour l'approche constructiviste car il soulève la dimension subjective des choix individuels. Dans la conversion à l'islam radical, cette dimension est importante car elle relève les limites de la socialisation primaire qui se trouve désintégrée dans le processus de radicalisation. La conversion radicale ne représente plus un mode de socialisation à la déviance mais une autre manière de voir le monde, un autre filtre de la réalité au même niveau que celui que propose la socialisation primaire. De manière globale, l'apport central de ces approches réside dans le fait qu'elles mettent l'accent sur la construction sociale des normes et de leurs déviances, ainsi que sur les réactions qu'elles suscitent sur les plans personnel et collectif. Cette perspective présente l'originalité de s'intéresser non pas uniquement à la fabrication ou à l'imposition des normes par la socialisation, mais aux conditions et aux mécanismes qui font en sorte que certains comportements ou certains individus sont étiquetés comme normaux tandis que d'autres de déviants. Dans ce processus d'étiquetage, les premiers deviennent modèles dictant la norme tandis que les seconds, constituant un une pathologie ou anti-modèle, et par conséquent, victimes de stigmatisation. De même, l'approche ethnométhodologique, bien qu'elle ne soit pas aussi centrale que les deux précédentes, elle nous permet d'étudier les méthodes mobilisées par le groupe pour construire leur réalité mais aussi leur rapport aux autres. Celle-ci s'inspire de la sociologie phénoménologique qui vise à saisir la structure significative du monde de la vie (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*). Harold Garfinkel est le principal théoricien de l'ethnométhodologie. Il analyse dans *Sudies in Ethnomethodology,* les activités de tous les jours en tant que méthodes des membres (d'une communauté sociale) pour rendre ces mêmes activités visiblement rationnelles. Dans cette optique, l'ethnométhodologie relie une approche des faits sociaux comme des œuvres ; elle voit ou cherche à voir des processus, une approche de la cognition, celle des méthodes des membres, et une approche de la communication. La conversation est un domaine central de l'ethnométhodologie qui doit être investi les disciplines, c'est-à-dire, ce n'est pas le contenu qui est étudié mais l'organisation de la parole ou la phénoménologie du phénomène. Pour notre propos, il s'agit d'étudier le phénomène « être radical » tel qu'il est construit au quotidien mais aussi les conséquences, motifs etc., du choix d'être radical. Il s'agit donc d'étudier la façon dont les jeunes convertis à l'islam radical disent ou produisent des typifications qui aboutissent à l'étiquette radical et aux modes d'interprétations du cadre social dans un cadre cognitif déterminé. L'approche ethnométhodologique doit comprise de manière générale dans ce travail comme les procédés par lesquels les membres d'un groupe radical construisent leur réalité et la réalité des autres au

quotidien. Une telle perspective met l'accent sur ceux qui servent de modèles et sur la réaction sociale qui participe à la stigmatisation des déviants. Fidèle à la phénoménologie, l'ethnométhodologie et au même titre que l'interactionnisme, favorise le point de vue de l'acteur social en adoptant une approche interprétative.

5.2 Des théories secondaires au service de l'approche constructivo-interactionniste

À ce stade d'analyse, nous pensons que la théorie de « l'identité sociale » est incontournable. Cette théorie s'inscrit dans la perspective de l'étude des conflits intergroupes et postule que la seule catégorisation en deux groupes distincts entraîne la discrimination à l'encontre de l'exogroupe dans le but de différentier son groupe. L'enjeu de la différentiation est une identité collective positive, celle-ci résultant d'une comparaison intergroupe favorable à l'endogroupe. Henri Tajfel et John Turner (1979, 1986) établissent une définition intéressante pour nos propos du concept de groupe comme « une collection d'individus qui se perçoivent comme membres d'une même catégorie, qui attachent une certaine valeur émotionnelle à cette définition d'eux-mêmes et qui ont atteint un certain degré de consensus concernant l'évaluation de leur groupe et de leur appartenance à celui-ci » (Tajfel § Turner, 1986, p. 40). Cela dit, le groupe existe lorsque les individus ont conscience d'en faire partie ; lorsqu'ils se catégorisent dans ce groupe. Ainsi, la catégorie sociale serait considérée comme un outil e segmentation et de classement permettant d'ordonner le monde social sur la base d'une supériorité morale, religieuse, sociale, biologique etc., ce qui permet au groupe de fournir aux membres une identité sociale. En plus de la notion de « identité sociale », le concept de « carrière morale » utilisé par Goffman pour décrire l'expérience du reclus dans l'institution totale autrement-dit, ce qui se construit comme identité dans les limites d'un monde enfermé à l'intérieur d'un autre monde, nous sert dans cette thèse à comprendre les logiques internes aux groupes radicaux notamment la désempathie à l'égard d'autrui. De même, la mortification planifiée par l'institution totale (le groupe de référence pour cette thèse) pour asseoir sa domination sur les membres pèse sur les identités de ces derniers. En ce sens, les différentes phases de mortification dans le groupe radical sont bien distinctes entre : l'accueil ritualisé du nouveau converti (cérémonies, rencontres, récits de vie et de conversion) qui ont pour fonction de lui faire comprendre qu'il a quitté le monde extérieur (le groupe des damnés), et qu'il intègre l'univers du groupe, ceux qui sont élus. Les cérémonies mettent en scène à la fois la dualité entre le monde extérieur et l'univers du groupe et la nécessité de maintenir la distance entre les deux pour dépersonnaliser en profondeur le jeune. Cette dualité entraîne un rapport de force et de supériorité qui s'établit entre les deux mondes, mais aussi entre les anciens et les nouveaux convertis. Pour mieux trouver sa place dans le nouveau groupe, les anciens ont besoin de vérifier l'authenticité de la croyance du nouveau converti (celui-ci doit retirer les bijoux ou changer ses habitudes alimentaires et vestimentaires mais aussi ses fréquentations). Parmi les rituels, nous pouvons mentionner la manière de saluer les autres mais aussi de prier en se différenciant des autres (la main sur la poitrine pendant les prières) mais aussi et surtout l'apparence vestimentaire. Il apparaît à la lumière ce qui a été dit que ce cadrage théorique a la possibilité de donner une autre lumière à la problématique de la conversion religieuse radicale, qui reste un sujet complexe avec un terrain difficilement accessible. Enfin, ajoutons que la combinaison des théories sur le stigmate et sur l'institution totale marque profondément une vision originale. Il est important de reconsidérer ces théories dans la saisie des personnes qui combinent dans leur trajectoire une succession d'institutions totales, tels les jeunes gens d'origine populaire passés de l'échec scolaire, la délinquance et parfois la prison sans effectuer, entre ces institutions fermées, plus que de brefs retours à la vie normale (Goffman, 1968). Cela implique une représentation de soi dans la vie quotidienne (crédit ou discrédit) qui utilise le corps comme moyen d'identification (l'apparence physique le vestimentaire). Le corps est mobilisé comme

un outil symbolique pour exprimer à la fois sa croyance, son appartenance et sa différence. Mais le corps est aussi un lieu d'identification, un signe de reconnaissance et d'appartenance. Cet intérêt pour un continuum des « carrières morales » peut être transposé à l'étude des conversion religieuses radicales. À cet itinéraire moral s'ajoute le continuum de carrières morales dans un groupe radical où le champ des possibles se réduit considérablement. Si Bourdieu et Champagne (1992) parlaient à juste titre des identités blessées des « exclus de l'intérieur », il faut se représenter que la dégradation de ces identités se fait graduellement, au long de l'itinéraire moral des stigmatisations, mais reflète également le cumul des carrières morales vécues.

Sur cet aspect, l'approche phénoménologique d'Alfred Schutz est mobilisée pour saisir les univers de sens et leur styles cognitifs qui jouent le rôle pragmatique d'un instrument d'orientation dans le monde social. Nous pensons que le fait religieux impose la prise en compte d'un certain nombre de conséquences pratiques : en premier lieu, le fait qu'il s'agit d'un phénomène humain ouvert au transcendant, mais enraciné dans une culture, sa connaissance peut être recherchée par l'histoire, la sociologie, l'ethnologie, la psychologie des profondeurs, l'anthropologie, etc. La méthode la plus appropriée est sans nul doute la phénoménologie, science qui saisit les phénomènes religieux et explique les expériences vécues dans leur signification pour l'homme qui les vit (Poupard, 1987). En second lieu, une étude des phénomènes religieux suppose sinon exige une certaine empathie, c'est-à-dire éprouver dans une large mesure les mêmes sentiments et expériences vécus qu'éprouve l'homme religieux dans une situation donnée. Une rencontre avec des jeunes convertis est donc indispensable car elle nous en apprend davantage sur leur univers de sens que bien des études abstraites et théoriques. Pour notre propos, « la religiosité de la société musulmane et de ses membres est un fait massif et parfois envoûtant, une imprégnation religieuse de toute la vie sous tous ses aspects et ses moindres comportements » (Ibid., p. 108). La grandeur de l'homme réside dans ce témoignage et ce service : « Je témoigne, donc je suis » (Ibid., p. 108-109). Pour ce travail de recherche, nous nous appuyons sur plusieurs concepts que nous théorisons dont « la réalité alternative ou substituante » pour décrire l'inscription des jeunes convertis dans un autre univers de sens que le reste de la société. La constitution de sens progresse au fur et à mesure que le jeune entre en contact avec les autres convertis et fait l'expérience de la satemisation sociale. En nous appuyant sur la distinction opérée par William James (1983) des sous-univers de sens et celle d'Alfred Schutz (1962) des réalités multiples, nous décrivons la conversion à l'islam radical comme une transformation des schèmes cognitifs chez les jeunes concernés. En outre, dans cette même perception subjective de la réalité, nous nous inscrivons dans les réflexions du sociologue Michel Wieviorka (2004) qui, à l'instar d'Alain Touraine (2007) parle d'une crise de modernité dans lequel le sujet fait face à une angoisse existentielle. La notion de subjectivation apparaît dans ce contexte comme problématique fondamentale avec ce qu'elle soulève sur le plan individuel et social. Le retour du sujet se fait de manière conquérante conduisant à une forme particulière de considérer l'acteur dans la sphère social comme être responsable, maîtrisant son expérience subjective (Joas, 1999). Autrement-dit, le sujet n'est pas un agent mais un acteur conscient de ses décisions, libre de ses choix et ses actions. Or, ce même sujet peut se transformer dans un contexte historique déterminé et sous l'influence des circonstances en un agent, une forme d'automate pour faire l'expérience de la désubjectivation Wieviorka, 2004). Les processus de désubjectivation comme l'aliénation, dépersonnalisation et l'effacement de soi transforment la conscience des acteurs en les inscrivant dans des dimensions collectives. Dès lors, le sujet s'éclipse dans le collectif, la conscience individuelle laisse place à la conscience collective. Si la subjectivation conduit vers le sujet libre, capable de penser comme acteur et de trouver les modalités de passage à l'action, la désubjcativation quant à elle conduit à des formes décomposées et éventuellement vers des conduites perverses, déviantes, de déconstruction et d'auto-déconstruction induites par l'effet des contextes sociaux ou

politiques. La conversion comme forme de déviance est donc saisie comme le résultat d'un processus de désubjectivation durant lequel le sujet s'efface et perd de son autonomie au profit du groupe radical. Plus précisément « être sujet, en effet, ce n'est pas seulement sauver sa peau, son corps, sa vie, personnelle ou collective, son être physique et moral. C'est aussi construire son expérience personnelle, maîtriser ses choix, faire valoir sa capacité à innover et inventer des formes d'expression culturelle » (Wieviorka, 2004, p. 104). Dans la subjectivation, le sujet n'est pas entraîné pour la foule (Le Bon, 1995). Enfin, Wieviorka (2004) distingue dans le rapport sujet-violence entre différentes figures de sujets :

- ✓ *Le sujet flottant* : renvoie à la figure du sujet chez qui la subjectivité ne trouve pas une forme organisée qui lui permettrait de donner un contenu, un projet à sa souffrance. Il s'agit dans cette figure d'un sujet qui en quête de sens, d'émancipation conjugués à un désir omniprésent de quitter des conditions de vie contraignantes ou insupportables ;
- ✓ *L'hypersujet* : renvoie au déficit de sens où le sujet s'installe dans un autre espace que celui où il se constitue et de transcender la situation antérieure de vie, de perte et de manque. En cela, le sujet cesse d'être flottant pour aller chercher le sens dans un autre univers de sens, une autre légitimité à agir dans d'autres rapports que ceux où il s'est forgé, qu'ils soient sociaux, politiques ou interculturels ;
- ✓ *Le sujet en survie* : renvoie à la figure d'un sujet qui déploie de la violence dans une tentative extrême pour maintenir sa capacité d'exister dans des conditions qui rendent sa survie incertaine. Le sujet en survie tente de préserver ses chances de se maintenir en vie. Il s'agit plutôt d'une auto-défense que de revendication d'une capacité créatrice ;
- ✓ *Le non-sujet* : est défini surtout par sa passivité dans l'acte comme le cas du bourreau nazi, les criminels de guerre au nom du respect de la loi et de l'ordre. Ce sont des êtres réduits à leurs rôles et désubjectivés ou privés de toute conscience ou sens critique ;
- ✓ *L'anti-sujet* : en opposition avec les précédentes figures, cette notion définit un individu qui prend plaisir à la violence, à causer la mort ou de la douleur. Cette figure ne reconnaît pas la réciprocité envers la victime et passe d'une négation d'altérité à la violence extrême.

Nous venons de décrire les différents types de sujet dans le rapport à la violence. L'un de ces types est le non-sujet qui se caractérise par un instinct mimétique fort et qui refuse de porter un jugement sur le sens commun en s'inscrivant dans une logique collective. La conscience subjective s'efface ainsi pour laisser place à la conscience collective. Le sujet devient comme un automate qui agit comme les autre dans un conformisme absolu. Dans le cas de la socialisation groupale, le ritualisme et la rigidité sont les caractères communs aux jeunes convertis à l'islam radical car ce qui compte n'est pas la perception que le jeune qu'a au sujet de telle ou telle pratique mais la manière dont il doit se conformer à la norme radicale. L'âme individuelle se fonde dans l'âme collective (Le Bon, 1995) dans un état hypnotique (Tarde, 1993) dépassant les consciences individuelles pour embrasser le groupe. D'ailleurs, cette expression de « fusion d'horizons » *Verschmelzung*, que propose Gadamer entre le passé et le présent (Gadamer, 1996) peut être manipulée pour expliquer et décrire le conformisme au sein du radical. Dans un tel contexte, le mimétisme comme le ritualisme rigide constituent les logiques internes. Dans une optique de constitution de gène culturel ou *Mème* (Dawkins, 1976) la mimésis devient le noyau dur des logiques individuelles. Les médiations externes des modèles historiques et internes (Girard, 2011) peuvent conduire à des conflits et rivalités qui sont souvent annihilées par une autorité supérieure. Les conflits sont ainsi apaisés laissant place à une cohésion interne permettant aux jeunes convertis de faire l'expérience de sa conversion comme une « métanoïa » (Bourdieu, 1971), c'est-à-dire « substitution complète d'un habitus à un autre » (Bourdieu § Passeron, 1970, p. 59) ou une « mutation et une renaissance » (Hadot, 2002, p. 223). Dès lors, toute l'existence individuelle est façonnée par le religieux : le goût et le dégoût, les postures, les attitudes, les représentations, les pratiques, les interactions, etc. À

l'inverse, Bernard Lahire (2004) interroge la légitimité de la croyance en vue de dépasser la théorie bourdieusienne d'une accumulation de « prédispositions » individuelles. Il propose donc d'observer le monde social sous un angle individuel loin du prisme structurel en postulant une certaine correspondance entre les structures mentales et les structures sociales. C'est dans cette perspective que la notion de croyance apparaît indissociable de la volonté collective (Lahire, 2004, p. 39). En d'autres termes, la diversité des pratiques culturelles et religieuses exprime davantage une volonté individuelle qu'une forme d'habitus d'où les principes de différenciation ou singularités individuelles. Dans le respect d'une approche constructiviste, Bernard Lahire (2007) affirme que la construction sociale n'est qu'une construction symbolique et subjective. Il parle donc de « dispositions et contexte d'action » (Lahire, 2007, pp. 308-315) pour mettre en rapport la dimension subjective et objective de la réalité sociale. Autrement-dit « la réalité sociale incarnée dans chaque acteur est toujours moins lisse et moins simple » (Lahire, 2001, p. 27). S'inspirant des cercles de socialisation (Simmel, 1999), Lahire affirme que « tout corps est plongé dans une pluralité de mondes sociaux est soumis à des principes de socialisation hétérogènes et parfois même contradictoires qu'il incorpore » (Lahire, 2001, p. 50). Cette diversité de socialisations conduit Lahire à parler d' « acteur pluriel » qu'il définit comme étant « le produit de l'expérience –souvent précoce – de socialisation dans des contextes sociaux multiples et hétérogènes » (Lahire, 2001, p. 60). L'acteur pluriel serait donc cet individu qui au contact de plusieurs socialisation se construit « une multiplicité de schèmes d'action et d'habitudes qui s'organisent comme répertoires que de contextes sociaux pertinents qu'il apprend à distinguer grâce à l'ensemble des expériences socialisatrices » (Lahire, 2001, pp. 60-61). Ce clivage de soi exige une prise de compte de ce que Jung appelle « l'inconscient collectif » (Jung, 1973, p. 99) c'est-à-dire, ce qui mobilise toute une communauté vers un objectif commun. Sur ce point, nous pensons qu'un rapprochement est possible entre l'inconscient collectif et « l'idéal islamique humilié » proposé par le psychanalyste Fethi Benslama (2015) dans la mesure où les deux expressions décrivent une blessure narcissique que l'individu et la communauté tendent à réparer. C'est d'ailleurs en vertu de cette blessure narcissique que le jeune une fois converti à l'islam radical a tendance à exalter son groupe radical et déshumaniser ceux qui ne font partie de celui-ci. Cette déshumanisation s'accompagne d'une désempathie (Zanna, 2010) et un défaut de résonance avec le monde (Rosa, 2018). Dès lors, « la lutte pour la reconnaissance » au sens de d'Axel Honneth (2002) et la quête de sens se transforme en « une anesthésie de l'empathie » (Zanna, 2010).

Il s'agit ici d'une sociologie de l'individu, sa production sociale mais aussi ses interactions avec les autres. Cette individualité apparaît clairement avec l'accroissement du nombre de cercles sociaux (Simmel, 1999) mais aussi la diversité d'expériences subjectives. Si dans les sociétés traditionnelles, les liens entre les individus sont tellement serrés que chacun a une existence qui se prolonge dans la communauté, dans les sociétés modernes, le sujet est le lieu d'un croisement et d'une concurrence entre les socialisations. L'individu est divisé à l'intérieur de lui-même, pris entre ces différentes appartenances. Autrement-dit, « la création continuelle de nouveaux cercles, renfermant les membres de groupes existants dans des combinaisons variées, rend les individus toujours plus indépendants, leur donne un sentiment toujours croissant de leur individualité » (De Singly, Martuccelli, 2018, p. 29). Cette individualité résulte à la fois de conditions externes (appartenance à de nombreux cercles sociaux disjoints) et d'un travail intérieur intime. Cette appartenance multiple a deux conséquences sur l'individu : d'abord, une pluralité intérieure des dimensions identitaires ; ensuite, l'existence d'un conflit intérieur du Moi (De Singly, Martuccelli, 2018). La structuration de l'individu comprend autre chose que ses appartenance, c'est son accomplissement comme sujet conscient et autonome. Cependant, la vie moderne n'engendre pas que l'individualité, elle peut créer une forme de désubjectivation où le sujet devient agent dont le sens critique est anesthésié au profit d'une idéologie ou une pensée radicale. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les recherches

sociologiques du Centre d'Analyse d'Intervention Sociologique (CADIS) fondé par Alain Touraine qui regroupe un ensemble de sociologue tels que Michel Wieviorka, François Dubet, Farhad Khosrokhavar, Didier Lapeyronnie, Danilo Martuccelli, Emanuele Toscano, etc., visant à analyser les capacité d'action en puisant dans une longue tradition de travail empirique.

La sociologie de l'individu en France est inséparable des thèses de nature historique. La plupart des travaux récusent l'universel et se caractérisent par une vocation descriptive des interactions. Elle est particulièrement animée par une forte vocation d'exigence empirique ce qui explique certaines différences au sein même de la thèse de l'individualisation entre des partisans de l'individualisme institutionnel et les sociologues de l'individu. Le soi est conçu comme une entité spécifique qui endosse certains habitudes et dispositions sociales. Il s'agit notamment des travaux qui s'inscrivent dans la descendance critique des réflexions bourdieusiennes. Si Pierre Bourdieu a évoqué tardivement l'existence d'habitus individuels, il s'est, néanmoins, intéressé à l'homogénéité entre agents produite par l'habitus de classe. C'est à partir de cette conception que certains sociologues se sont efforcés de fonder une sociologie dispositionnaliste de l'individu analysant la tension entre les habitudes incorporées ou dispositions et la conscience. Cela dit, contrairement à Bourdieu qui démontre la relation étroite entre les dispositions individuelles et les postions sociales occupées ou héritées par les individus, Bernard Lahire (2005) et Jean-Claude Kaufmann (2001) étudient les processus de socialisation multiples et contradictoires de ces mêmes individus. Ainsi, Jean-Claude Kaufmann (2001), dans sa tentative de fonder une sociologie de l'individu, parle des habitudes objectivée et incorporées. Il travaille sur un double registre : d'une part, celui de la critique permanente de la représentation de l'individu autonome et d'autre part sur l'analyse effective des rouages de sa fabrication. Pour Kaufmann, il n'existe pas de possibilité de compréhension scientifique de l'individu sans une contextualisation historique de sa conscience ce qui explique la nécessité de l'étudier sur un mode processuel et relationnel. Bernard Lahire, quant à lui, parle d'habitus individuels en avançant une certaine pluralité d'expériences subjectives. L'individu serait le résultat des multiples « plis » de la structure sociale sédimentés en lui, ce qui explique la volonté de Lahire d'étudier la pluralité des socialisations, primaires et secondaires, observables dans les processus de fabrication des individus. L'une des caractéristiques importantes de la sociologie de l'individu réside dans le fait de trouver au niveau microsociologique, voire infra-individuel, l'effet des structures sociales (Lahire, 2005). Il s'agit de parvenir à décrire les processus de socialisation par lesquels a été acquise la pluralité des dispositions (manières de faire, de voir, de sentir) pliées dans un individu. Dès lors, il est essentiel d'abandonner le mythe de dispositions homogènes pour montrer les modalités et le domaines d'actions pour lesquels les dispositions ont été incorporées (Ibid.). Le passé incorporé détient ainsi le rôle explicatif même si en dernière analyse, les contextes à chaque instant commandent l'unification de l'individu. Lahire défend en ce sens un déterminisme des conduites par le passé incorporé : « le comportement d'un acteur est bien sûr totalement déterminé socialement, mais il est impossible de pronostiquer aussi facilement que dans le cas de l'expérience chimique l'apparition de ce comportement » (Lahire, 2005, p. 66). Cependant, l'objectivation du monde est insuffisante car l'individu ne peut avoir une certaine consistance de lui-même qu'en étant dépendant des jugements d'autrui, de leur validation. Conscient de l'importance d'une telle approche, le sociologue François Dubet (1994) parle d'un individu soumis à une épreuve permanente. Il désigne sous le terme expérience, l'effort que l'acteur fait pour combiner et articuler trois grandes logiques d'action : intégration, subjectivation et stratégie (Dubet, 1994). L'individu doit à la fois appartenir à une communauté (intégration), défendre ses intérêts (stratégie) et développer une activité critique (subjectivation). Néanmoins, dans une situation de crise, l'état du système ne lui garantit plus une unité personnelle. La crise d'institutions engendre un éclatement des logiques d'action et un travail permanent sur soi comme maître de ses expériences. Le sociologue Danilo Martuccelli, quant à lui, parle des

épreuve de l'individuation dans des sociétés soumises à un processus structurel de singularisation (Martuccelli § Dubet, 1998, Martuccelli, 2010). Lors du processus d'individuation, les acteurs affrontent un ensemble d'épreuves standardisées communes à tous les membres mais à partir de positions diverses et au travers d'expériences différentes. Cette vision de Martuccelli rejoint celle de Vincent de Gaulejac (1994, 1996, 2012, 2016, 2018) qui avance dans sa sociologie clinique une approche articulant les dimensions sociales et psychologiques. Il met ainsi en avant la singularité des trajectoires individuelles et récits biographique et souligne l'importance de récit de vie dans la saisie de ceux-ci. Il élabore à ce sujet un ensemble de postulats et concepts pour comprendre les problématiques du sujet social contemporain telles que : la névrose de classe, la lutte des places, l'identité négative, le roman familial et la trajectoire sociales, etc.

Notre modèle d'analyse fondé sur la sociologie de la déviance dans son approche interactionniste s'enrichit par un autre axe sociologique : celui de la théorie critique de l'École de Francfort avec une mise en perspective de la psychologie sociale. Les notions de « soi, groupe, autrui, identité, etc. » sont au centre de l'analyse empirique. Cela dit, nous nous inscrivons dans la continuité des travaux des sociologues de l'école de Francfort mais aussi des travaux des psychologue de dogmatisme et d'autoritarisme. Considérant la dimension conformiste, ethnocentriste, dogmatique et autoritaire de la conversion radicale, il était essentiel pour nous d'interroger cette théorie avec ce qu'elle propose comme concepts et paradigmes explicatifs. Les premières enquêtes sur les phénomènes mentionnés se sont centrées sur les conditions sociales mais aussi les processus psychosociaux favorisant l'émergence de nombreux problématiques sociologiques. Ces études comme nous allons le voir ont démontré l'influence des conditions socioéconomiques sur la croissance ou la décroissance des mouvements réactionnaires et fascistes. Deux concepts majeurs sont mobilisés pour expliquer les phénomènes de radicalité : l'autoritarisme et l'ethnocentrisme.

Parler d'autoritarisme en désignant une personne, un comportement, un discours voire un système semble être une facilité de langage, car si de prime abord chacun semble saisir le sens du terme, celui-ci se dérobe dès qu'on tente d'en préciser les contours. Au fond que signifie être autoritaire ? Est-ce que cela que cela désigne un certain type de comportement, un ensemble de croyances, de représentations, d'attitudes ? Pour aller plus vite, nous pouvons dire que les premières enquêtés ont été menées par les premiers sociologues et philosophes de l'École de Francfort notamment Max Horkheimer et Theodor Adorno. Ils ont mis l'accent les comportements destructeurs en les rapportant à des questions de socialisation et d'obéissance voire de soumission. Ces recherches sont reprises plus tard par plusieurs psychologues tels que Stanley Milgram et Bob Altemeyer. Si les études de Milgram sur la soumission à l'autorité sont les plus connues en la matière, elles sont loin de représenter le seul axe d'étude en psychologie, par exemple Malvin Lerner (1980, 186), chercheur en psychologie sociale, s'est penché non pas sur les auteurs actifs d'injustices, mais sur les observateurs passifs d'injustice. Lerner se demandant comment des individus pouvaient dénier les souffrances infligées aux victimes, déni pouvant aller jusqu'à la blâme de ces dernières, comme si au fond les victimes étaient un peu responsables de leur sort. Ces travaux verront l'émergence de la théorie de la croyance en un monde juste. Nous voulons insister sur le fait qu'il existe une multitude d'angles de recherche et que celui-ci que nous proposons dans cette thèse ne serait se substituer aux autres, ni en faire l'économie. Cet angle de recherche débutant dans les années 1940 avec des chercheurs en psychologie tels que Else Frenkel-Brunswick, Daniel Levinson, Nevitt Sanford, sous la direction du philosophe et sociologue Theodor Adorno. Ils vont s'atteler à mener une vaste enquête visant à cerner ce qu'ils nommeront la personnalité autoritaire. C'est d'ailleurs sous ce titre qu'ils publient en 1950 leur ouvrage *The Authoritarian Personality*. Ces chercheurs postulent qu'il y aurait une structure mentale autoritaire qualifiée de potentiellement fasciste, qui se serait modelée au fil du temps, selon certaines expériences et expositions à des

environnements sociaux particulières. Autrement-dit, il s'agit des caractéristiques psychologiques stables et cohérentes qui se seraient développées à travers la vie de la personne, et dont l'ensemble forme une personnalité dite autoritaire ou anti-démocratique. L'enquête a concerné plusieurs individus avec des origines sociales diverses sur des sujets politiques et religieux avec un accent sur deux facettes s'entremêlant : l'idéologie oriente la psychologie et inversement, la psychologie oriente l'idéologie. La méthodologie utilisée s'appuyait essentiellement sur une double orientation : enquête de surface et enquête profonde en vue de saisir les différentes manifestations de la personnalité : les opinions, les attitudes de nature affective, les attitudes de nature conatives, c'est-à-dire les dispositions d'un individu à être favorable ou défavorable à telle ou telle position, les attitudes de nature cognitive c'est-à-dire toute connaissance que nous associons à tort ou à raison à un objet et enfin, les valeurs et les normes qui vont orienter les actions, comportements et attitudes. La deuxième phase de cette enquêté consiste à décontextualiser les caractéristiques autoritaires afin d'élaborer une nouvelle échelle du fascisme. L'analyse a visé l'analyse des contours idéologiques associées à des attitudes autoritaires à forts préjugés via la construction de trois échelles de mesure : antisémitisme, ethnocentrisme et conservatisme politico-économique. Les résultats ont été présentés sous deux catégories : personnes à haut-score ou à bas-score avec une mise en avant des corrélation entre la radicalité et certaines expériences et attitudes telles que : le conventionnalisme, la soumission à l'autorité, l'agressivité autoritaire, la stéréotypie, le ritualisme, la cruauté et le cynisme.

Le champ de recherche sur l'autoritaire était plongé dans une confusion intellectuelle notamment avec la confrontation de deux grandes approches : autoritarisme général et autoritarisme spécifique. L'une des approches en sens est l'étude du psychologue Milton Rokeach (1960) dans *The Open and Closed Mind* qui a fait des études sur le dogmatisme (le dogmatisme d'un esprit fermé). Celui-ci a travaillé depuis les années1940 sur les préjugés ethnocentriques s'expliquant par une certaine rigidité cognitive. Cela le conduit à développer sa théorie à partir des années 1950 dont l'ambition est de permettre de mieux saisir ce qui fait qu'un esprit est plus ou moins ouvert ou fermé (The Open and Closed Mind). Selon Rokeach la fermeture d'esprit s'explique par un manque de flexibilité quant au traitement de l'information par difficultés à réagir aux changements, à l'ambiguïté et par un repli sur son propre système de croyance. Le dogmatisme permet de saisir les attitudes autoritaires. Selon l'hypothèse de Rokeach, plus le membre d'u groupe est dogmatique plus celui-ci met l'accent sur une vérité exclusive provenant de son groupe ou de son parti tout autant il est plus susceptible de se soumettre à celle-ci correspondant à se croyances. Selon cette conception de l'autoritarisme, nul besoin de se focaliser sur une idéologie politique spécifique et c'est là toute l'originalité de la démarche, on s'intéresse ici à la structure des croyances, à la manière dont on pense et non au contenu même de la pensée. Cela veut dire toute croyance peut devenir dogmatique et que ces croyances ne sont pas forcément d'ordre politique. Selon Rokeach, l'esprit humain s'organise à travers deux systèmes de croyances : un système de croyance d'un côté c'est-à-dire les croyances auxquelles on adhère avec plus ou moins de force ou tout du moins qu'on ne rejette pas et de l'autre un système de non croyance, c'est-à-dire des croyances qu'on ne considère pas comme siennes. On parle d'un système car ces croyances ne sont pas isolées et n'ont de sens que lorsqu'elles s'articulent avec d'autres et forment un ensemble. Ces deux systèmes forment une organisation cognitive qui filtre notre vision du réel, notre interprétation des faits, notre représentation du monde. Un individu est dit dogmatique ou fermé est celui qui augmente la différence entre son système de croyance et son système de non croyance qu'il s'utilise contre toutes les idées qui pourraient contredire ce à quoi il croit en les dénigrant et les considérant d'un seul bloc sans nuance. Autrement-dit, un individu dogmatique, travaille lui-même à maintenir son esprit fermé et plus son système de croyances est fermé plus il est potentiellement sous l'emprise des autorités qui légitiment et devient intolérant à l'égard

des autres groupes. Pour prendre un exemple, les conversion religieuses radicales illustrent que ce n'est pas tant le contenu en soi dogmatique mais la manière dont il est pensé (croyances centrales). Enfin, Rokeach décrit l'organisation des croyances fermées qui fonctionnent grâce à plusieurs leviers spécifiques dont les quatre suivants : d'abord, « l'esprit de forteresse » concerne le degré d'imperméabilité et de différenciation des deux systèmes. Autrement-dit, plus le degré est haut plus le dogmatisme est fort. Le système des croyances se transforme en une forteresse impénétrable qui ne laisse rien passer venant de l'extérieur, ne rien sortir de l'intérieur ; ensuite, « le tout d'un bloc » où plus l'individu a tendance à considérer les croyances qui ne sont pas siennes comme homogènes uniformes plus son dogmatisme est fort. Autrement-dit, un esprit dogmatique ne verrait plus le système de non système comme une multitude d'îlots ou d'archipels mais plutôt comme un unique continent. Tout ce qui est autre est réuni en un unique ensemble est rejeté d'un seul bloc : bouddhistes, chrétiens, athées, etc. ; puis, l'idée que « tout est lié », il y a dans un esprit dogmatique une dépendance très forte entre les croyances périphériques et les croyances centrales. En vue de réduire toute dissonance cognitive, les faits scientifiques sont rationalité dans la démarche dogmatique. Ce type de rationalisation consiste à protéger ses croyances de toute contradiction n'est qu'un moyen parmi tant d'autres simples telles que l'évitement comme le refus de regarder tout contenu médiatique affichant d'autres croyances que la sienne ; enfin, « dénigrer le présent » : le dogmatisme peut s'appréhender selon une perspective temporelle avec une tendance à dénigrer l'instant présent au profit d'un passé plus noble et idéalisé, plus glorieux, d'un âge d'or perdu pour l'espoir d'un futur fantasmé et utopique voire d'une vie paradisiaque dans l'au-delà. Selon cette théorie, tout ce qui légitime le système de croyances est valorisé notamment les institutions et autorités qu'un esprit dogmatique juge garantes de son système de croyances par conséquent un individu dogmatique manifeste une forte soumission à l'autorité et la remet pas en cause. Nous pouvons clairement constater la présence de ces critères chez les jeunes rencontrés qui ont cette volonté d'évoquer la cohérence de leurs croyances, la supériorité et la véracité de leur foi et le refus de tout autre système que le leur.

Les recherches de l'École de Chicago sur la radicalité politique ont été aussi enrichies par d'autres enquête comme celles élaborées par le psychologie Bob Altemeyer (1981) qui propose une nouvelle échelle de l'autoritarisme et ne retient que trois catégories : l'agressivité autoritaire ; la soumission à l'autorité et le conventionnalisme. L'échelle F pour fasciste ne s'articule pas sur des contenus ou opinions idéologiques spécifiques ; les propositions ont une forme plus générale et mesurent les traits sous-jacents et manières de penser, de se représenter les gens, chose, monde de quelque sorte que ls individus ne détectent pas le but de l'enquête (éviter mal perçu, sens commun etc.). Les résultats de cette enquête sont intéressants car ils permettent de relever les critères saillants des attitudes radicales et ethnocentriques. À l'instar d'Adorno, Altemeyer utilisent des entretiens cliniques en vue de mettre en évidence les tendances quant à l'adhésion ou au rejet des différents items du questionnaire. Il effectue d'abord un véritable travail consistant à collecter et à passer en revue les différentes données disponibles confrontant les diverses approches théoriques. Il peut ainsi faire le tri en identifiant les caractéristiques les plus redondantes de celles qui apparaissent peu pertinentes ou qui participent à des confusions. Il définit un nouvelle approche de l'autoritarisme de celle d'Adorno. D'abord, il distingue entre deux facettes de l'autoritarisme : les suiveurs ou partisans autoritaires d'un côté et les leaders ou dominateurs autoritaires de l'autre afin d'éviter toute confusion. Il étudie les partisans autoritaires non sur es dominateurs sociaux. Ensuite, grâce aux différentes données disponibles, il identifie les trois traits caractérisant des profils autoritaires : la soumission à l'autorité, l'agressivité et le conventionnalisme. Dans un souci de rigueur et de précision, Altemeyer se débarrasse des concepts analytiques que l'on retrouvait dans les premiers travaux car il veut s'appuyer sur des théories scientifiques qu'on puisse mettre à l'épreuve. Enfin, il prend en compte l'ensemble des critiques méthodologiques concernant la

construction de l'échelle F d'Adorno afin d'élaborer une nouvelle échelle de telle sorte qu'elle permette d'interroger les visions du monde associées à l'autoritarisme ou encore en élaborant une nouvelle échelle du dogmatisme plus fiable que celle de Rokeach. Pour cela, son travail est considéré comme une nouvelle redynamisation de l'autoritarisme. Cette approche aboutit à une nouvelle définition de la personnalité autoritaire définie comme un ensemble d'attitudes étroitement liées soit à un haut degré de soumission à l'autorité, une forte agressivité autoritaire s'appuyant sur l'autorité et un haut degré de conventionnalisme. Bref, i accorde une importance aux différences idéologiques avec les traits caractéristiques les partisans autoritaires et conclut que l'autoritarisme de droite comme de gauche est avant tout un autoritarisme de droite.

La présentation des perspectives mentionnées jusqu'ici permet de relever la caractère complexe du radicalisme qu'il soit politique, religieux, idéologique, etc. Un point commun à ces recherches réside dans l'interaction entre les contextes sociaux et les expériences subjectives. Les processus psychosociaux à l'œuvre dans la conversion religieuse radicale rendent difficile une compréhension plus fine du phénomène. La socialisation, les expériences subjectives, les phénomènes de mise à l'index et de stigmatisation sont autant de facteurs et ressorts explicatifs de la radicalité religieuse et politique. Arrivés à ce stade, nous pensons être en mesure de présenter les différents concepts qui servent de repères dans l'analyse et l'interprétation des données. De l'individu mosaïque à la réalité substituante en passant par le puzzle identitaire, la structure signifiante du monde social s'offre à nous avec ses nuances et ses richesses.

6 De la réalité substituante à l'individu mosaïque ou fragmenté : le puzzle identitaire

En nous inspirant des travaux d'Alfred Schutz (1962), Georg Simmel (1999) et Bernard Lahire (2001), nous proposons un ensemble de concepts opérationnels permettant d'aborder le phénomène de conversion à l'islam radical. L'une des notions que nous avançons dans ce travail est celle que nous inspire « l'homme pluriel » de Bernard Lahire (2001) mais avec une conception phénoménologique. Ainsi, nous proposons l'expression de « réalité substituante ou alternative » pour marquer l'inscription d'un acteur – en l'occurrence ici le jeune converti à l'islam radical – dans une autre réalité que celle de la vie quotidienne. La forte tension que génère le religieux conduit le jeune à s'investir davantage dans une vie religieuse en retrait du monde social. L'intérêt de cette expression réside dans sa portée phénoménologique. Celle-ci permet de saisir les différentes structures de la conscience subjective comme influencées par le sens et la pertinence qu'accorde l'acteur aux réalités de conscience et leur stratification. De même les notions de « puzzle identitaire » reliée à celle de « l'individu mosaïque » s'inspirent du courant existentialiste et surtout du « moi tourmenté » du philosophe danois Sören Kierkegaard (1949). En effet, nous entendons par « sujet fragmenté ou mosaïque » le sujet se trouvant dans la modernité qui suite à plusieurs socialisation et situations ou expérience subjectives, n'est plus propre à la socialisation familiale, secondaire ou toute autre forme de socialisation, mais c'est un sujet qui est paradoxalement libre, autonomie et esclave de sa culture. C'est un sujet en crise qui flotte entre plusieurs modes de socialisation mais qui s'aperçoit comme entité singulière. Il s'agit d'un sujet qui échappe à la socialisation, aux institutions et normes mais aussi à soi-même et qui fait l'expérience de plusieurs bifurcations biographiques (Bessin, Bidart, Rossetti, 2010).

Constatons que le concept d'identité tel qu'il été traité par la sociologie contemporaine a pour objectif de comprendre la manière dont les individus se définissent et agissent dans le monde social. Pour ce faire, les théories sociologiques de l'identité fournissent des modèles d'analyse de processus par lesquels les individus intériorisent et remanient les logiques d'action, issues des différentes étapes de socialisation. Ces approches constituent, à ce titre, un apport conceptuel décisif pour notre recherche sur la radicalisation. Cependant, ces théories

accordent des poids variables au passé (biographie individuelle) et au présent (les interaction hic et nunc), ainsi qu'à la pluralité des appartenances simultanées (les différentes scènes de la vie sociale). L'identité est donc perçue comme un processus, une continuité de la personne et reflèterait le sentiment du sujet qui s'éprouverait unique et doté d'un soi intime. L'identité est aussi cette individualité s'origine dans la religion surtout dans l'amour divin. En cela, la notion de responsabilité des actes vis-à-vis de Dieu ou de la société est un premier soubassement de la perception occidentale de l'unité identitaire. En ce sens, Alain Touraine (1992) identifie deux courants dans la modernité : un premier axé exclusivement sur le triomphe de la raison avec une idéologie moderniste qui écarte le sujet de la divinité ; un deuxième axé sur la subjectivation ou le retour au sujet :

> Le post modernisme affirme la dissociation complète du système et de l'acteur : le système est autoréférentiel, auto-poïétique, dit Luhman, tandis que les acteurs ne se définissent plus par des rapports sociaux mais par une différence culturelle. (Touraine, 1992, p. 290).

Dans cette vision, les préceptes moraux ne sont plus dictés par Dieu car une nouvelle s'impose les êtres humains sont dotés de manière autonome d'un sens moral. Chacun doit trouver en lui-même le guide de ses actions. Cela s'inscrit dans le tournant subjectif global de la culture moderne : « une forme nouvelle d'intériorité nous amène à nous concevoir comme des êtres doués de profondeur intime » (Taylor, 1992, p. 34). Cependant, cette mutation peut provoquer un dérapage vers la « culture du narcissisme » contemporain, où l'individu se pense la référence ultime, isolé du social. Bien que le sociologue Alain Touraine souligne l'importance de la subjectivation, il n'en dénonce pas moins les risques de dérive de l'individualisme contemporain vers la scission de l'acteur et du système. Alain Touraine se méfie du terme identité car cela signifie pour lui appel au particularisme et au repli identitaire. Il rappelle, à ce sujet, que « l'identité de sujet est inséparable de celle des rapports sociaux » (Touraine, 1992, p. 291). La présence du sujet se marque par la distance à la situation. Il ne s'identifie jamais totalement à son action. Ce dégagement, qui n'est pas recul mais réflexivité, fonde la créativité de l'acteur. Néanmoins, l'individu et la société ne peuvent être pensés séparément car « l'individu est toujours et dès le départ en relation avec les autres » (Elias, 1991, p. 64). Ce n'est que par l'intermédiaire des relations avec les autres « *autrui significatifs* » puis « *autrui généralisés* » que s'élabore la personnalité puis l'ouverture sur le monde. Ces deux processus sont inextricablement liés et orientent l'activité et son interprétation. Le contrôle social des instincts qu'opère la socialisation ne consiste pas seulement en l'intériorisation de règles extérieures à l'individu mais participe aussi à la construction du moi comme le souligne Elias dans le passage suivant :

> Seul le modelage social fait que se développent aussi chez l'individu, dans le cadre de caractères typiquement sociaux, les traits et les comportements par lesquels l'individu se distingue de toutes les autres représentants de la société. La société n'est pas seulement le facteur de caractérisation et d'uniformisation, elle est aussi le facteur d'individualisation. (Elias, 1991, p. 103).

Nous pouvons affirmer que ce soit dans la tradition interactionniste ou dans la filiation de la phénoménologie existentielle, c'est par la confrontation avec autrui que le sujet accède à sa propre conscience. La définition de soi est toujours issue de la confrontation entre une expression de soi et la confirmation ou l'infirmation sociale. L'identité apparaît alors comme

un ordre négocié qui n'est jamais définitif (Strauss, 1992). L'histoire personnelle n'est conçue que comme une donnée d'arrière-plan, elle n'est pas intégrée de manière dynamique dans l'analyse. Autrement-dit, l'identité est un enjeu des relations sociales (Goffman, 1968), que les relations en public (Goffman, 1973). L'ajustement des comportements ne s'effectue pas seulement par la parole mais par le déchiffrage des informations livrées par le corps (leur apparence, leur positionnement…). Ce dernier aspect est décisif pour percevoir le stigmate. L'identité des individus n'est pas une donnée à priori, c'est dans l'instantanéité de face à face qu'elle s'élabore c'est pourquoi Goffman distingue l'identité sociale virtuelle de l'identité sociale réelle. L'identité réelle est constituée des attributs que la personne ne possède effectivement : sa biographie, les attributs qui jouent le rôle de « *porte-identité* ». L'identité virtuelle est constituée par les attentes des autres à son égard (Goffman, 1968).

Dans l'interaction chacun propose une définition de soi-même et du partenaire et vice versa. L'identité apparaît donc comme une transaction entre une revendication et une proposition d'attribution. L'identité se forme par le jeu croisé de la définition de soi (nomination) et la reconnaissance sociale (attribution). L'individu s'approprie le monde extérieur que lui fournit son ou ses milieux d'appartenance. La dimension subjective de l'identité s'exprime dans la transaction biographique ou transaction subjective. La trajectoire passé ne détermine pas mécaniquement le futur. En ce sens, le présent et l'avenir peuvent se révéler en rupture ou en continuité avec la biographie de l'individu (Dubar, 1991).

7 L'interactionnisme et la construction sociale de la déviance

Il apparaît indispensable d'opter pour une approche constructiviste fondée sur le paradigme interactionniste avec une vision portée sur la radicalisation comme une forme de déviance. En cela, les notions sociologiques de sujet, subjectivation, anomie et aliénation sont incontournables. Nous savons aussi que tous ces concepts ont connu des glissements progressifs au fil de l'histoire. À ce titre, la notion d'anomie a connu une mutation générale depuis son utilisation par Jean-Marie Guyau (1885) et Emile Durkheim (1893) à son utilisation par les fonctionnalistes. Nous pouvons évoquer, au moins, deux raisons qui peuvent expliquer cette transformation : d'une part, l'abandon de la notion du fait d'un tarissement de son sens avec des usages multiples sans véritablement avoir été défini de façon stricte ; d'autre part, une évolution de son champ d'application pour toucher les phénomènes de déviance, de crime et de délinquance (Besnard, 1987). À ce titre, nous pensons l'approche interactionniste a bien analysé ce phénomène en l'inscrivant dans le cadre d'une conception de l'acte déviant et de la réaction sociale. Ainsi, « on passe d'une définition « substantielle » des écarts normatifs à une définition « relationnelle » » (De Queiro § Ziotkowski, 1994, p. 98). Dès lors, les interactionnistes marquent une distance par rapport aux théories se référant au déterminisme social. L'étude de la déviance ne consiste plus à saisir les raisons pour lesquelles un individu passe à l'acte ou transgresse les règles mais plutôt à analyser les processus par lesquels on désigne ou on identifie une transgression ou un transgresseur. Partageant l'idée d'une construction sociale de la réalité basée sur l'interaction et l'expérience vécue, les interactionnistes mettent en cause la conception essentialiste de la déviance, considérée comme une donnée sans être questionnée dans ses fondements. En d'autres termes, si un même comportement peut être considéré par les uns comme non conforme aux normes, c'est bien parce que ce n'est pas l'acte en lui-même qui est déviant de façon intrinsèque d'où l'intérêt d'une analyse du processus du jugement social. À ce titre, la déviance devient une notion relative dans la mesure où c'est la réaction sociale qu'il provoque qui permet de définir un comportement comme étant déviant. Nous avons donc affaire à un relativisme qui s'applique à la nature du comportement et non à la notion de déviance. La déviance existe partout et à toutes les époques, ce sont ses caractéristiques qui peuvent changer

d’une société à l’autre ou d’une époque à une autre. En ce sens Howard Becker élabore ainsi une définition de la déviance :

> La déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanctions à un transgresseur. Le déviant est celui auquel cette étiquette a été appliquée avec succès et le comportement déviant est celui auquel la collectivité attache cette étiquette. (Becker, 1985, p. 33)

Cela dit, l’acte déviant se définit comme étant une conduite jugée par les membres d’un groupe comme non conforme à leurs attentes ou normes en vigueur, et qui, suscite de leur part une sanction. La réprobation provient alors d'une personne ou plus communément d'un groupe pour lequel certaines normes ont été dépassées. Cependant, tous les individus ne reconnaissent pas l'étiquette de déviant que l'on assigne à leur comportement. La conformité ou la non-conformité d'un acte est toute relative au groupe d'appartenance. Par conséquent, la désignation sociale est loin d’être une réponse à un acte déviant, elle est constitutive de celui-ci. Autrement-dit, au-delà de l'action déviante, c'est aussi le critère de temporalité qu'il est indispensable de prendre en compte. Pour ce faire, la déviance doit être intégrée dans une carrière d’où l’importance d’une analyse séquentielle des étapes successives du processus. Il est à noter que l'emploi de la notion de carrière ne renvoie pas à l'idée de progression dans la gravité des faits mais plutôt à la décomposition du processus ou du parcours déviants en séquences. C’est ainsi que Becker distingue trois séquences différentes : d’abord, la première transgression d'une norme qui peut être non intentionnelle, liée à une ignorance de la norme que la réprobation sociale redirige. À l'inverse lorsqu'elle est intentionnelle et répétée, elle implique un engagement s'accompagnant d'un ajustement identitaire. L'entrée dans la déviance a alors un sens pour l’individu avec un intérêt, tout comme l'engagement dans la normalité avec des motifs sociaux intégrés au cours d'interactions. La transgression d'une norme renvoie alors à un apprentissage. La deuxième séquence dans le processus renvoie à la formation d'un mode de comportement déviant stable avec l'acquisition d'un nouveau statut pour l’individu en question. Dès lors, le statut de déviant relève d’une catégorie de statut principal (Becker, 1985). Enfin, la troisième séquence concerne l'adhésion à un groupe déviant organisé comme lieu de cristallisation de l'identité. Cette adhésion comme dans le cas des jeunes radicalisés, unifie les membres dans un rapport spécifique au monde social grâce à une fusion des horizons individuels dans une vision groupale par un ensemble de pratiques déviantes. Il faut noter que l’entrée dans un groupe déviant comme celui des radicalisés offre à l’individu deux types d’avantages : d’une part, elle permet d'accéder à un système d'autojustification des actes ou rationalisation d’attitudes, ce qui renforce la légitimité de leur perception ; d'autre part, elle facilite la pratique des activités déviantes par le développement de protections face au regard des autres grâce à l'expérience acquise par les membres plus anciens du groupe et au savoir-faire accumulé. C’est dans ce cadre que la conversion religieuse à l’islam radical est saisie comme un schéma type qu'il faut se garder de considérer comme immuable et unique. Il est bien évident que tout individu commettant un acte déviant ne poursuit pas ce modèle de « carrière ». L’intérêt de notion de carrière réside dans le fait qu’elle permet de saisir une conception dynamique de l'émergence des actes déviants. Elle aide à intégrer dans l'analyse les données liées à l'interaction constitutive du phénomène. Bien que le regard d’autrui soit important pour le jeune radicalisé, c’est lui qui évalue la normalité de son acte et ceux des autres. Il est frappant de constater que la carrière possède l'avantage de rompre avec l'illusion de la synchronie des variables expliquant la déviance c’est pourquoi Becker justifie cela en affirmant que « L'analyse multivariée présuppose […] que tous les facteurs qui contribuent à

produire le phénomène étudié agissent simultanément, elle cherche à découvrir la variable, ou la combinaison de variables, qui « prédira » le mieux le comportement étudié » (Becker, 1985, p. 46). La notion de carrière rappelle aussi l'étendue des actes commis qualifiés de déviants autrement-dit, la gravité de l'acte se mesure en fonction de la sanction qui lui est réservée.

8 Goffman et Becker : deux visions complémentaires

Comme nous l'avons souligné, cette thèse propose de mobiliser le paradigme interactionniste avec une référence fondamentale à Howard Becker et Erving Goffman notamment en ce qui concerne les notions de « carrière » ou de « stigmatisation ». C'est ainsi que Goffman traite de multiples formes de déviance dans *Stigmate* en soulignant les différentes formes et catégories ciblées par ce phénomène. Les deux sociologues contribuent à un renouveau d'intérêt pour le travail de terrain en sociologie, et en particulier pour l'usage de l'observation in situ. Dans la mesure où notre recherche s'intéresse à l'analyse des processus à l'œuvre dans la conversion à l'islam radicale, les notions de « stigmatisation, étiquetage, carrière déviante et carrière morale » sont incontournables. Il apparaît ainsi indispensable, pour fonder notre recherche, tant du point de vue théorique que méthodologique, de revisiter ces concepts-clés ainsi identifiés à la lumière des théories de la connaissance et du comportement humain. Cependant, compte tenu des interactions complexes entre ces courants, notre démarche n'est linéaire. En cela, nous tenons compte de la réalité sociale telle qu'elle est saisie par les individus dits radicalisé. Nous savons désormais que l'approche interactionniste postule que les interactions de la vie quotidiennes comme phénomènes observables contiennent tous les éléments de la théorie sociale. Cela dit, les phénomènes se donnent explicitement à la conscience autrement-dit, il suffit d'observer ceux-ci sans se soucier de saisir les structures profondes ou le sens caché. Cela revient au fait que le sens de l'action sociale est produit au cours de l'action ce qui exige une observation minutieuse et attentive indépendante de toute conceptualisation préalable en vue de saisir les processus sociaux qui se réalisent sous les yeux dans les interactions entre les différents acteurs étudiés. Le dessein de la sociologie interactionniste ne se résume pas en la validation des théories par des faits objectifs mais au contraire être en connivence avec ce qui déroule sur le terrain. Cette préoccupation fondamentale empirique de la sociologie interactionniste qui vise à saisir les processus en place rompt totalement avec une vision fonctionnaliste prônée par Robert Merton qui s'appuie sur le recueil des données à l'aide de questionnaires soumis ensuite à l'exploitation statistique. En un mot, le postulat fondamental serait le suivant : écartons les différentes théories et observons ce qui se passe sur le terrain ou ce qui se déroule sous nos yeux. En d'autres termes, observons les significations véhiculées au cours des interactions sociales.

En outre, la particularité de la perspective interactionniste réside dans le fait qu'elle tente de remonter les interactions sociales aux significations données par les acteurs à celles-ci. En cela, elle s'appuie sur la psychologie et même la phénoménologie pour saisie les structures significatives des actions individuelles. Cette posture empirique originale déconstruit les interactions sociales en microstructures de plus en plus complexes. En cela, la sociologie compréhensive de Max Weber ainsi que la sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz constituent des repères intellectuels importants. Les significations doivent donc être partagées par les individus en situation d'interaction pour que les activités soient régulées. La notion de réciprocité des perspectives utilisée par Schutz (1987) apparaît comme pièce maitresse dans une telle conception de l'interaction. Ainsi, toute interaction sociale s'effectue à travers l'interprétation que donnent les acteurs en situation d'où l'importance des monographies et de l'observation des processus en cours. Nous pouvons postuler aussi que cette conception s'inscrit probablement dans une critique du fonctionnalisme qui a ramené tous les phénomènes à la notion de la socialisation et le conformisme des acteurs en sous-estimant le rôle des interactions

interindividuelles. C'est en ce sens Goffman (1968) parle d'adaptations secondaires dans ses analyses de l'asile comme institution totale et Anselm Strauss avance l'idée d'un ordre négocié pour démontrer que la société ne fonctionne pas sur le modèle d'une intégration fonctionnelle. Dans ce sens, Edwin Lemert (1962) démontre que le traitement des paranoïaques renforce un sentiment de persécution chez ceux-ci qui se sentent toujours surveillés et suivis.

En outre, la question de la représentation de soi constitue l'un des postulats fondamentaux de l'approche interactionniste. Les travaux de Goffman (1973) dans *La présentation de soi dans la vie quotidienne* montrent comment les individus maîtrisent les situations de contact en contrôlant les impressions qu'ils donnent notamment dans les interactions de face à face. Il semble que « l'acteur tente donc de conserver une certaine image qui se donne de soi dans ses interactions en se donnant un rôle particulier (Goffman, 1973, p. 23). Nous assistons à une influence réciproque dans les situations de face à face. L'originalité d'une telle approche réside dans le fait qu'elle mobilise une théâtralisation du jeu social pour avancer son concept du rôle social. La nécessité d'une définition de la situation implique un effort permanent de maintien de l'image de soi dans les différentes interactions (Goffman, 1973). L'image de soi que Goffman rapproche de celle des règles dans une scène de théâtre se trouve renouvelée dans la conclusion de cet ouvrage où il ne manque pas de comparer cette perspective avec d'autres approches de l'organisation sociale surtout les approches : technique centrée sur la fin et les moyens, politique centrée sur l'ordre social, structurale et fonctionnaliste centrée sur la différenciation et la hiérarchisation, culturelle centrée sur les valeurs morales affectant l'action (Goffman, 1973). En résumé, l'originalité de cette démarche réside dans le fait qu'elle utilise la métaphore théâtrale pour comprendre la structure du moi dans la perfection de son rôle. La mise en scène de moi devient non pas une personne unique dans ses relations sociales mais une personne avec un rôle approprié à chaque situation. Notons aussi que le maintien d'une identité menacée, que nous venons de souligner, exige des rôles joués, des stratégies particulières des partenaires en interaction comme les stigmatisés et les normaux. Ainsi, dans *Stigmates*, un ouvrage publié en 1963, Goffman affirme que normal et stigmatisé constituent des points de vue (Goffman, 1968) et des rôles joués par des individus chacun tente de conserver une bonne impression. Le stigmate est constitué par la mise en relation de l'identité sociale virtuelle et de l'identité sociale réelle dans le cadre de l'interaction.

9 Le jeune radicalisé entre une « carrière déviante » et « une carrière morale » : les prémisses d'une théorie de la radicalisation

Comme nous l'avons soulevé à plusieurs reprises, la notion de « carrière » est fondamentale pour notre travail de recherche car elle permet de proposer en parallèle entre les carrières déviantes et les carrières radicales. Il est clair qu'au côté de Blumer, Lemert et Goffman, le sociologue Howard Becker représente un penseur clé de l'interactionnisme symbolique. En effet, dès 1953, dans un article fameux intitulé « Comment devient-on fumeur de marijuana », il décrit les différentes séquences du processus qui amènent un individu à fumer de la marijuana par plaisir (Becker, 1985). Une décennie plus tard, Becker publie *Outsiders*, dans lequel il considère la déviance comme une création sociale en introduisant sa notion d'étiquetage en affirmant à ce titre :

> Les groupes sociaux créent la déviance en édictant des règles dont l'infraction constitue une déviation, en appliquant ces règles à certaines personnes et en les étiquetant comme « outsiders ». De ce point de vue, la déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application par d'autres règles et de sanctions. Le déviant est celui à qui

> l'étiquette de déviant a été appliquée avec succès ; le comportement déviant est le comportement que les gens stigmatisent comme tel. (Becker, 1985, p. 9).

Pour le sociologue, la déviance est une conséquence de la réponse des autres à l'acte d'une personne. Avec cette perception, il remet en cause les définitions traditionnelles de la déviance. Il affirme dans ce sens que « seuls les actes qui sont considérés comme déviants par les autres sont « véritablement déviants » (Becker, 1985, p. 19). Il en arrive ensuite à distinguer quatre catégories de comportements : le comportement obéissant/transgressif renvoie à tout acte ou comportement transgressif non visible socialement ; le comportement conforme obéit aux règles et est perçu comme y obéissant ; le comportement déviant transgressant les règles et perçu socialement et enfin, le comportement obéissant mais perçu socialement comme désobéissant. En ce qui concerne la notion de « carrière déviante » et en vue de forger ce concept, Becker s'inspire des travaux d'Everett Hughes (1996) qui travaille sur les carrières des médecins en affirmant la possibilité d'étendre l'utilisation ce concept à d'autres domaines. En ce sens, sa définition semble rejoindre cette dimension universelle de la notion qu'il présente comme « le parcours ou la progression d'une personne au cours de la vie » (Hughes, 1996, p. 175). L'utilisation de cette notion par Becker a pour effet de mettre à distance toutes les explications psychologiques et psychanalytiques relatives à la déviance. Cela passe par un refus des théories psychologisantes mettant en avant le rôle des motivations dans les actes déviants. Sur ce point, Becker postule que ce ne sont pas les motivations déviantes qui conduisent au comportement déviant mais inversement (Becker, 1985). Notons à ce titre que la particularité d'une telle vision réside dans le fait qu'elle permet d'articuler les dimensions objective et subjectif de la déviance. Dès lors, la saisie du processus de déviance et ses séquences permet de mettre en avant le rôle des ressorts subjectifs et objectifs dans la constitution de celui-ci. Ainsi, toutes les dimensions importantes sont prises en compte : phénoménologique, situationnelle, sociale et symbolique. Cela dit, l'objectif est de rendre compte d'un comportement qui serait le résultat d'une succession de différentes séquences ordonnées les unes par rapport aux autres. Ces sont les séquences qui constituent les processus et qui sont impliquées dans les carrières déviantes qui permettent de ressortir les éléments subjectifs et objectifs d'un acte donné. Plus important encore, la manière dont les séquences s'organisent dans leur durée, les contextes et les relations qui interviennent au cours des processus peuvent varier et modifier considérablement la rapidité de celui-ci rendant la carrière tout à fait singulière. Parallèlement, la progression dans la carrière n'est pas linéaire et change d'un individu à un autre dans des contextes variés. Si dans le cas de la radicalisation, certains individus peuvent progresser rapidement dans la carrière, d'autres peuvent connaître des ruptures, des arrêts en cours de route en fonction des événements et des relations. Il s'agit d'une autre manière de penser le phénomène social loin d'une conception rigide et statique des causes universelles. C'est là, la subtilité du concept de « carrière déviante » qui aide à déconstruire le phénomène en séquences en analysant le contexte, l'évolution, les traits de chaque séquence. En d'autres termes, il s'agit ici de décomposer le processus en séquences pour le reconstruire ensuite. Ainsi, un élément important à une phase donnée de carrière peut être marginale à une autre ultérieure. Mais, il est clair que plus l'individu avance dans sa carrière, plus les possibilités de modifier ou d'agir sur celle-ci sont restreintes. À ce titre, Becker ne manque pas de souligner qu'à mesure qu'une personne progresse dans sa carrière, les alternatives de sortie diminuent (Becker, 1985). Sur ce point, les analyses de Becker sont indispensables pour notre travail de recherche sur la conversion radicale car chaque séquence du processus de radicalisation est soutenue par des contextes, des événements, des situations, etc. C'est d'ailleurs dans la même méthode suivie dans les fumeurs de marijuana par Becker et la méthode inductive basée sur les entretiens que nous allons passer par étudier le processus de radicalisation des jeunes français.

Dans le respect de cette logique, nous identifions à la fin de l'enquête, au même titre que Becker, les différentes séquences importantes dans les différents récits. Le processus et ses séquences sont présentés dans le dernier chapitre de cette thèse avec une mise en commun des différents processus pour ressortir les points communs et arriver à un modèle générique mais représentatif de l'évolution dans la carrière radicale. Pour résumer, nous pouvons distinguer avec Becker entre trois séquences constitutives du processus des fumeurs de marijuana qui sont (Becker, 1985) :

- *L'apprentissage de la technique* : désigne notamment les façons d'apprentissage dans le contact et l'interaction avec les membres de son groupe. En ce sens, le dosage, la capacité de retenir la fumée pour maximiser le plaisir sont autant de techniques apprises dans le contact des autres fumeurs, ce qui permet par la suite de prolonger la carrière déviante qui passe d'une consommation occasionnelle à une consommation fréquente ;
- *L'apprentissage de la perception des effets* : se résume en la nécessité à reconnaître les impressions provoquées par la drogue avec l'idée de devenir connaisseur ou expert de cette substance ;
- *L'apprentissage du goût* : renvoie à l'interprétation des sensations agréables suscitées par la consommation et par le contact des pairs permet donner à l'expérience une forme de plaisir intense. En ce sens, l'expérience subjective se transforme en une expérience collective et les symptômes perçus comme négatifs deviennent des signes positifs, ce qui contribue à l'évolution dans la carrière.

Dans le sillage de cette conception de carrière, nous pouvons mentionner une enquête réalisée par la sociologue Muriel Darmon au début des années 2000 sur la question de l'anorexie. Celle-ci constate que ce phénomène est réduit aux contours statistiques mettant en avant une classe d'âge une classe sociale déterminée (notamment moyenne). Elle constate aussi que tout ce qui relève de ce phénomène social est réduit au pathologique. Elle s'appuie donc sur la notion de carrière forgée par Becker pour identifier trois séquences importantes qui composent ce qu'elle appelle « la carrière anorexique » (Darmon, 2008, p. 78) :

- *D'abord, l'engagement dans « une prise en main »* : renvoie au commencement du régime incité par des facteurs extérieurs et intérieurs (volonté personnelle, environnement familial, etc.). Cette étape marque plusieurs changements qui touche à la fois l'aspect psychique et physique de l'individu (la coiffure, le style vestimentaire, un souci d'excellence, etc.) ;
- *Ensuite, le maintien de l'engagement* : le travail sur soi s'intensifie pour devenir un style de vie, il occupe désormais le centre de la vie de l'individu, ce qui a pour effet d'impacter les différentes dimensions de l'existence individuelle comme au niveau des sensations qui deviennent inversées (la faim devient un plaisir et non une souffrance) ;
- *Puis, La poursuite de l'engagement malgré les difficultés* : la mise en conformité devient extrême et l'individu se trouve étiqueté d'anorexique. La déviance s'accentue ensuite par le refus d'arrêter le régime, le retour est impossible ou au moins très difficile ce qui provoque des évanouissements et tremblements chez l'individu en question. La poursuite de la carrière nécessite désormais de parvenir à dissimuler sa volonté de continuité de ses proches et de ses amis mais aussi les malaises en faisant preuve de discrétion ;
- *Enfin, La prise en charge hospitalière* : renvoie à l'étape finale quand la carrière arrive à son terme et l'individu accepte enfin les points de vue de son environnement ou d'une institution reconnue (l'institution hospitalière). Cette considération conduit ensuite à desserrer et décomposer la carrière en induisant un désengagement en passant de l'arrêt du régime, acceptation du point de vue médical et enfin la reprise en main de sa vie normale.

Entre maintenir l'engagement malgré les alertes (Darmon, 2008), la prise en charge par l'institution, l'espace sociale comme condition d'émergence, le travail effectué sur les goûts et les dégoûts alimentaires, « le phénomène de conversion anorexique met en jeu des dimensions symboliques fortes en rapport avec l'image sociale du corps maigre où le capital corporel a des enjeux culturels clairs » (Darmon, 2008, 274). De plus, à l'instar de l'analyse séquentielle de Becker de carrière déviante, la carrière anorexique permet de ressortir l'ordonnancement d'un parcours en séquences. Pour Muriel Darmon, la carrière de conversion anorexique constitue une expérience d'un changement radical qui affecte le corps et l'esprit. Il s'agit, selon elle, d'un travail de transformation qui s'illustre à travers les pratiques, les confrontations et les usages du corps, de représentations du destin corporel et social.

Enfin, au côté de la notion de « carrière déviante », c'est celle de « carrière morale » proposée par Erving Goffman qui constitue à nos yeux un autre outil technique pour rapprocher la conversion radicale. Goffman propose sa notion « carrière morale » en complément de celle de « stigmatisation » notamment dans *Stigmate* pour décrire le processus de disqualification de l'individu aux portes des institutions totales. Il avance cette expression pour mettre en rapport les interactions qu'entretient l'individu avec les institutions sociales. Elle renvoie à la condition commune qui est pour Goffman à la fois l'effet et la cause de l'implication personnelle à sa condition. Pour Goffman, le stigmatisé suit un parcours au cours duquel il se socialise et découvre ce qu'implique la possession d'un stigmate. Le processus d'apprentissage que traverse l'individu stigmatisé a deux phases : celle où il apprend à connaître le point de vue des normaux et celle où il réalise qu'il n'y correspond pas. Le stigmatisé apprend donc à manipuler l'information qui concerne sa déficience mais aussi de la gérer quotidiennement (Goffman, 1968). Pour faire le parallèle avec cette conception, nous pouvons dire que la radicalisation est considérée dans le cadre de cette thèse comme une carrière déviante mais aussi une carrière morale. Elle est liée aux événements et aux relations passées (au niveau personnel, national ou mondial) et certes, à un stade ultérieur, au contact avec les radicalisateurs. Ce n'est qu'alors que, à ce moment-là, que les injustices sociales prennent un nouveau sens pour le jeune fragile. En d'autres termes, le fait de rencontrer d'autres jeunes partageant les mêmes idées et valeurs mais aussi les mêmes expériences sociales conduit à une jonction de groupe. En ce sens, la présence de réseaux extrémistes, de dirigeants charismatiques et des idéologies qui les accompagnent agissent comme des catalyseurs importants à un stade précoce du processus de radicalisation.

Il semble que Goffman ne soutient pas que les trajectoires des carrières morales se produisent dans le même ordre pour toutes les personnes situées dans des situations sociales différentes. Ainsi, il définit essentiellement les « ingrédients » d'une « recette » où ils peuvent être appliqués de différentes manières et dans différents ordres, mais le résultat est généralement le même. Goffman affirme que lors de l'examen du cas des « patients mentaux » dans les asiles, il n'est pas important de considérer le niveau de la « maladie mentale » de l'individu mais plutôt d'examiner les processus et les influences auxquels cet individu est confronté à tous ceux qui sont hospitalisés car ils peuvent y répondre de manière similaire. Au cœur de la carrière morale en tant que concept, se trouve l'étude du « soi » et de « l'identité sociale ». Goffman soutient, au niveau institutionnel, que si on met les individus isolement en les coupant des influences et instiller une forme de « contrôle social », l'individu arrivera à un point de perception altérée de soi et de l'identité sociale. En conséquence, ils peuvent être disposés à agir différemment. L'importance particulière de la formulation de Goffman de la « carrière » est son « double sens » : celui qui concerne les questions internes telles que « l'image de soi et l'identité ressentie » ; celui qui concerne le statut social. Le concept de carrière permet à l'individu de basculer entre des positions personnelles (c'est-à-dire soi-même) et publiques (c'est-à-dire la société), sans avoir à se fier uniquement à ce qu'il comprend ou s'imagine être. La position de Goffman est fortement liée à la perspective de « l'interactionnisme symbolique ». Dans sa compréhension la plus fondamentale, les interprétations de l'identité sociale sont construites sur la base des

hypothèses formulées, sur la façon dont elles sont perçues par les autres. En définitive, la perception de soi peut dépendre des différentes interactions que les individus ont avec les autres et le monde qui les entoure. La carrière morale de Goffman se déroule principalement en deux étapes : la « phase préhospitalière » et la « phase hospitalière ». La phase préhospitalière concerne une analyse des événements et relations passés de l'individu. Celles-ci prennent un nouveau sens une fois celui-ci admis un asile. On apprend aux patients que leurs vies antérieures étaient fausses et qu'ils devaient s'adapter et corriger leurs erreurs. Pendant la phase d'hospitalisation, l'institution totale - représentée par le radicalisateur dans le cadre de cette thèse - par l'imposition d'un processus de « mort sociale » ou de « mortification de soi » supprime les perceptions antérieures de l'individu sur soi, l'identité sociale, et la société. Cela peut se produire de plusieurs manières, notamment en coupant les liens sociaux existants, en supprimant les objets personnels physiques qui définissent l'individu et, comme pour l'ensemble des institutions. Appliquée au processus de radicalisation, l'analogie clé est que les radicalisateurs remplissent la même fonction que l'institution totale bien qu'ils ne semblent pas représenter l'institution totale aux yeux des radicalisés. Les radicalisateurs sont capables de déplacer ou de polariser cette représentation à travers diverses influences et pressions au cours d'une radicalisation.

Grâce à l'utilisation de la théorie de la carrière morale de Goffman, cette thèse s'efforce de rassembler plusieurs facteurs et de les comprendre dans un cadre plus complexe et plus fluide. Il faut comprendre qu'il y aurait un certain nombre de types différents de processus de radicalisation qui diffèrent avec chaque individu et dépendent des contextes sociaux, culturels et politiques. La radicalisation ne doit pas être considérée comme un « tapis roulant » où une fois qu'un individu montera dessus, devient forcément radicalisé ou terroriste. En parallèle de la théorie de carrière morale de Goffman, la radicalisation est présentée en trois séquences : la fragilité sociale comme séquence de susceptibilité qui équivaut la phase préhospitalière de Goffman, où les événements passés et les relations des individus convertis, y compris ceux la société, prennent un nouveau sens une fois en contact avec les radicalisateurs. Cela concerne certaines tensions et expériences d'injustices sociales ressenties par les radicalisés vécues sur trois plan (local au contact des institutions, national avec une image de sa communauté et international avec un sentiment de persécution de l'islam). La deuxième séquence est conforme à la notion de contingence de Goffman. De la même manière, les individus qui se radicalisent sont également exposés à un certain nombre de contingences qui les aident à se diriger vers l'extrémisme ou à contourner ce chemin. Dans le cadre de cette recherche, ces contingences se réfèrent à de fortes influences culturelles et sous-culturelles et à des liens sociaux. Les éléments religieux sont en effet importants, bien qu'ils ne soient pas les seules caractéristiques qui façonnent l'identité de ces individus. Les jeunes convertis à l'islam radical peuvent commencer leur carrière comme des individus ordinaires cherchant simplement une sorte d'identité sociale et culturelle, comme beaucoup d'autres vivant dans les quartiers difficiles. La troisième phase est celle qui représente la séquence d'hospitalisation de Goffman dans la carrière morale. À ce stade, le radicalisé est en contact direct avec un radicalisateur. Cela se produit par le biais des « réseaux sociaux » ou des rencontres (Sageman, 2004), ce que nous appelons dans ce travail de recherche « accidents de la vie ». Ils sont décrits par Goffman comme le « circuit des agents » qui se produisent en conjonction avec les « aléas de carrière » (Goffman, 1968). Dans le cadre de cette thèse, le jeune converti à l'islam radical peut entrer en contact avec un radicalisateur ou un groupe radicalisé à tout moment (crise existentielle, choc, accident de la vie, rencontre inattendue, etc.). Cela ne signifie pas que ces réseaux sociaux se forment spécifiquement en conformité avec un programme radicaliste, mais peuvent se manifester à travers différentes similitudes sociales, économiques ou culturelles.

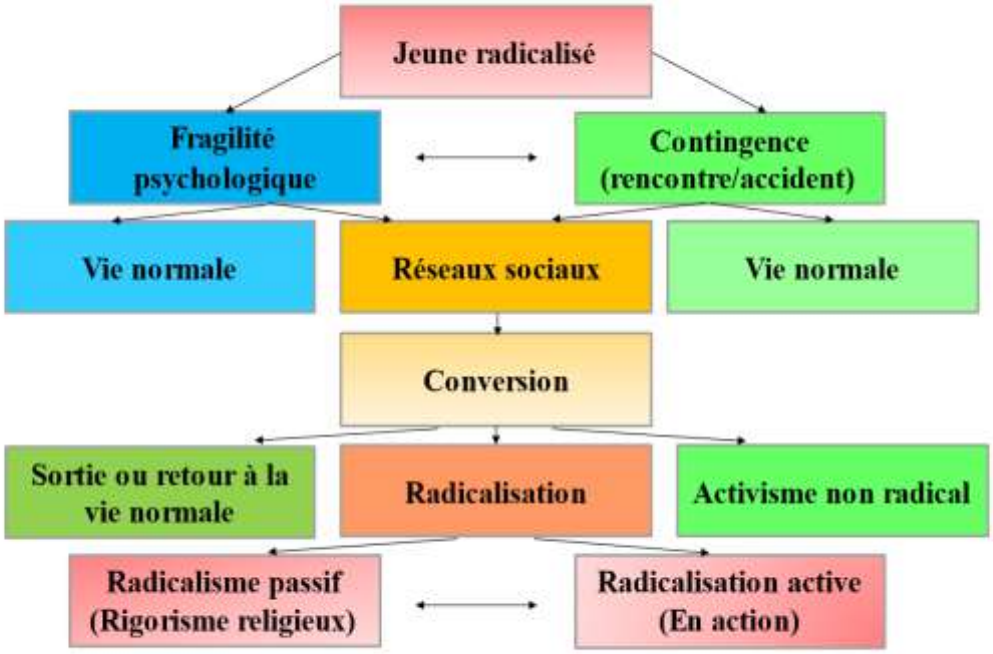

Figure 11 : organigramme supposé de la radicalisation

Nous pouvons dors-et-déjà en conclure que le jeune converti à l'islam radical peut se déplacer dans différentes directions et être influencé par des facteurs divers (fragilité psychologique, injustices sociales et des événements inattendus ou accidents de la vie). Il peut donc soit poursuivre une vie normale, soit rencontrer des groupes radicaux via des réseaux sociaux ou amis. Si ce dernier se produit, c'est le passage au stade de conversion qui commence entraînant l'individu dans une socialisation groupale. Les arguments du groupe radical sont alignés pour s'adapter aux expériences subjectives de l'individu fragilisé socialement. Par conséquent, trois possibilités s'offrent au jeune en question : quitter le processus, s'engager dans un activisme pacifique et associatif ou se radicaliser et intérioriser l'idéologie du groupe radical.

10 La « carrière radicale » comme carrière déviante

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises tout au long de ce chapitre, la notion de carrière radicale nous sert d'outil pour explique la conversion à l'islam radical. Cette notion introduite initialement par Everett Hughes (1996) avant qu'elle soit reformulée et utilisée par Howard Saul Becker et Erving Goffman permet de saisir les transformations individuelles visibles dans les attitudes et activités quotidienne. Dans une sociologie de l'action, ces activités nous disent beaucoup de choses sur les styles cognitifs et schèmes interprétatifs inhérents à la conversion. Il ne s'agit pas donc pour nous d'étudier les typologies individuelles mais « les subjectivités cumulatives » transformées en activités tout en prenant en compte le point de vue des jeunes rencontrés. La notion de carrière comme instrument d'objectivation nous offre un outil garantissant le caractère empirique de l'analyse. Il s'agit d'analyser le phénomène de conversion comme des processus avec une prise en compte de la dimension temporelle ou de séquençage. Nous distinguons ainsi entre des moments et des séquences ou étapes constitutives de cette carrière. C'est tout particulièrement le cas dans le modèle séquentiel de la déviance proposé par Becker, qu'il oppose à une « analyse multivariée » où toutes les causes agissent au même moment (Becker, 1985). Autrement-dit, il s'agit de savoir comment un phénomène est

rendu possible dépassant ainsi la question du pourquoi vers celle du comment en considérant l'évolution des choses dans un contexte donné mais aussi dans leur histoire « considérez que ce que vous étudiez n'est pas le résultat de causes, mais le résultat d'une histoire » (Becker, 1998, pp. 109-111).

Cette histoire est retracée dans ce travail de thèse à partir des phases qui constituent le processus de conversion à l'islam radical. En plus de la dimension processuelle et temporelle du phénomène, c'est l'aspect situationnel des expériences subjectives (Goffman, 1968) qu'il faut considérer dans la conversion à l'islam radical ou les « faits objectifs relevant de la structure sociale » (Becker, 1985, p. 47) et les « changements dans les perspectives » individuelles (Passeron, 1991). Adopter un point de vue en termes de carrière, c'est avant tout analyser le rapport qu'entretient l'individu avec son contexte social mais aussi avec les autres individus dans le même univers social. Dans un monde social se trouvant à la croisée des normes imposées par la socialisation et des perspectives individuelles relatives à des situations et expériences subjectives. En ce sens, nous pensons que la description de l'itinéraire morale proposée par Goffman des reclus nous permet de relever une fois de plus cette conjonction entre les ressorts subjectifs et objectifs de la radicalisation. À ce titre la question d'apprentissage par socialisation ou par interaction est au cœur du phénomène étudié. En effet, l'apprentissage fait le lien entre l'imposition des normes et des identités en construction. Ainsi, les notions de trajectoire et de carrière se trouvent entremêlées dans un phénomène complexe qui ne demande que d'être interprété fidèlement.

La notion de carrière permet de poser la question du façonnement religieux de toute l'existence humaine. La perspective est ici de se pencher, en deçà, du contexte dans lequel émerge le phénomène de conversion, sur l'engagement dans cette voie comme processus lent carrière qui offre plus de ressources que celle de trajectoire réduite souvent à la dimension subjectiviste. Enfin, il s'agit, pour nous, d'envisager la carrière radicale comme déviante mais « de ce point de vue, la carrière ne saurait être dite brillante ou décevante pas plus qu'elle ne saurait être considérée comme une réussite ou un échec » (Goffman, 1968, p. 179). Dès lors, la notion de carrière redouble cette quête de neutralité et de distance par rapport aux jugements du sens commun car il ne s'agit pour nous qu'un phénomène à étudier loin de tout jugement moral ou éthique. Autrement-dit, « nous ne devons pas les (les actes déviants) considérer comme quelque chose de particulier, de dépravé, ou, par une sorte de magie, comme quelque chose de supérieur aux autres formes de comportement. Nous devons les considérer simplement comme une forme de comportement que certains désapprouvent et que d'autres apprécient, et étudier les processus selon lesquels ces deux perspectives se constituent et se perpétuent » (Becker, 1985, p. 198). Par conséquent, nous nous distancions de toute conception opposant le normal au pathologique car il s'agit pour nous de repérer les facettes de l'acte déviant en étudiant les processus à l'œuvre.

L'enjeu majeur, pour nous, est d'opérer une analyse fidèle au terrain qui s'éloigne de tout étiquetage social relevant du sens commun. À l'instar de l'analyse séquentielle de Becker de carrière déviante, la carrière radicale permet de ressortir l'ordonnancement d'un parcours en séquences tout en soulevant l'impact des interactions sociales dans l'orientation ou l'arrêt de carrière que ce soit au niveau de développement du processus ou à l'aboutissement ou non du comportement déviant. En un mot, nous pensons que la carrière de conversion radicale constitue une expérience d'un changement radical qui affecte le corps et l'esprit mais c'est surtout un travail de transformation qui s'illustre à travers les pratiques, les confrontations et les usages du corps, de représentations du destin corporel et social.

11 Etiquetage et stigmatisation, quel rapprochement ?

En plus de la notion de carrière déviante, Becker propose la notion d'étiquetage qui reste l'une de notions les plus importantes en sociologie de la déviance. En ce sens, il affirme dans *Outsiders* que le développement d'une carrière est étroitement lié aux processus d'étiquetage. Cela dit, l'étiquetage qui accompagne l'individu dans sa carrière est élément central dans l'évolution de celle-ci. Autrement-dit, plus l'individu est engagé dans une carrière déviante, plus il prend le risque d'être repéré et catégorisé comme déviant. Ces deux dimensions s'alimentent mutuellement. Becker distingue dans ce sens entre quatre catégories de la déviance sur un axe double : un individu transgressant la norme secrètement ou pleinement déviant ; un individu obéissant : conforme ou accusé à tort comme l'indique le tableau suivant à double entrée combinant deux variables (Becker, 1985) :

	Obéissant à la norme	**Transgressant la norme**
Perçu comme déviant	Accusé à tort	Pleinement déviant
Non perçu comme déviant	Conforme	Secrètement déviant

Cela dit, même si la délinquance peut avoir une origine individuelle, l'étiquetage intervient souvent en amont et joue un rôle dans la poursuite des activités déviantes. Nous pouvons dire que les casiers judiciaires et les diffusions à la télévision des photos des personnes déviantes tendent à amplifier l'implication de l'individu dans la carrière déviante. La carrière déviante étant une réalité séquentielle fait que ses différentes phases sont souvent influencées par les interactions sociales et les processus d'étiquetage à l'œuvre dans la société qui multiplie ses normes. Ainsi, nous pouvons dire que la multiplication des normes a pour effet de multiplier les cas déviants.

Dans le sillage de Becker, nous proposons deux études contemporaines très importantes que nous allons mobiliser dans l'analyse des résultats : celles de David Matza et Omar Zanna. Dans *Delinquency and Drift*, David Matza (2009) affirme que la délinquance est une forme de comportement qui résulte d'une prédisposition antisociale (Matza, 2009). À l'instar de Becker, Matza critique l'école positiviste de criminologie en mettant l'accent sur la dimension subjective de l'acte déviant (Matza, 2010). Il semble que l'approche idéale dans la compréhension de la délinquance est celle qui va droit au processus. Cela permet de neutraliser les contraintes morales pour rendre compte de la nature de l'acte déviant. En ce qui concerne le rapport qu'entretient l'individu avec la société, Matza affirme que celui-ci n'a pas d'attitude stable vis-à-vis de l'ordre social et reste indifférencié à celui-ci. C'est cette attitude que Matza appelle *drift* pour parler de l'individu qui sort du lot ou de la norme sociale. Par ailleurs le délinquant considère le règlement comme illégitime ce qui donne à l'acte délinquant tout son sens surtout dans le contexte d'injustices sociales (Matza, 2010). Ramenant ces perceptions à notre sujet, la conversion passe par une reconsidération de soi et de ses affinités. Dans cette expérience, la conscience se déplace de manière à intégrer de nouveaux schèmes, de nouvelles questions. Dans ses analyses de la déviance et de l'étiquetage, le sociologue français Omar Zanna évoque une notion d'« hapax existentiel » définie comme un événement qui « vient pour couper en deux, dans les représentations des étapes d'une biographie, la réalité vécue d'un itinéraire » (Zanna, Pentecouteau, 2013, p. 289). Cette notion semble faire écho à celle de la « ductilité nomique » définit comme « un processus d'éloignement sans rupture par rapport aux normes conventionnelles » (Zanna, 2010, p. 2). Pour terminer sur la perception de Becker et dans le sens de ce qu'évoque Matza et Zanna, Melvin Pollner (1978) souligne dans *Constitutive and Mundane Versions of Labeling Theory*, l'originalité de l'ouvrage Outsiders qui déploie, selon lui, une imagination sociologique dans la théorie de l'étiquetage qui lui permet d'élucider de redoutables questions philosophiques à propos de l'articulation entre langage, perception et

réalité. Il est clair que dans la vision de Becker la déviance n'est plus recherchée dans un défaut de constitution psychique ou de désorganisation sociale, mais dans l'écart qui se creuse entre des faits transgressifs et ceux que ménagent une attente sociale donnée. Le schéma décrit clairement le processus conduisant à la carrière radicale depuis la production des normes et les premières expériences d'étiquetage :

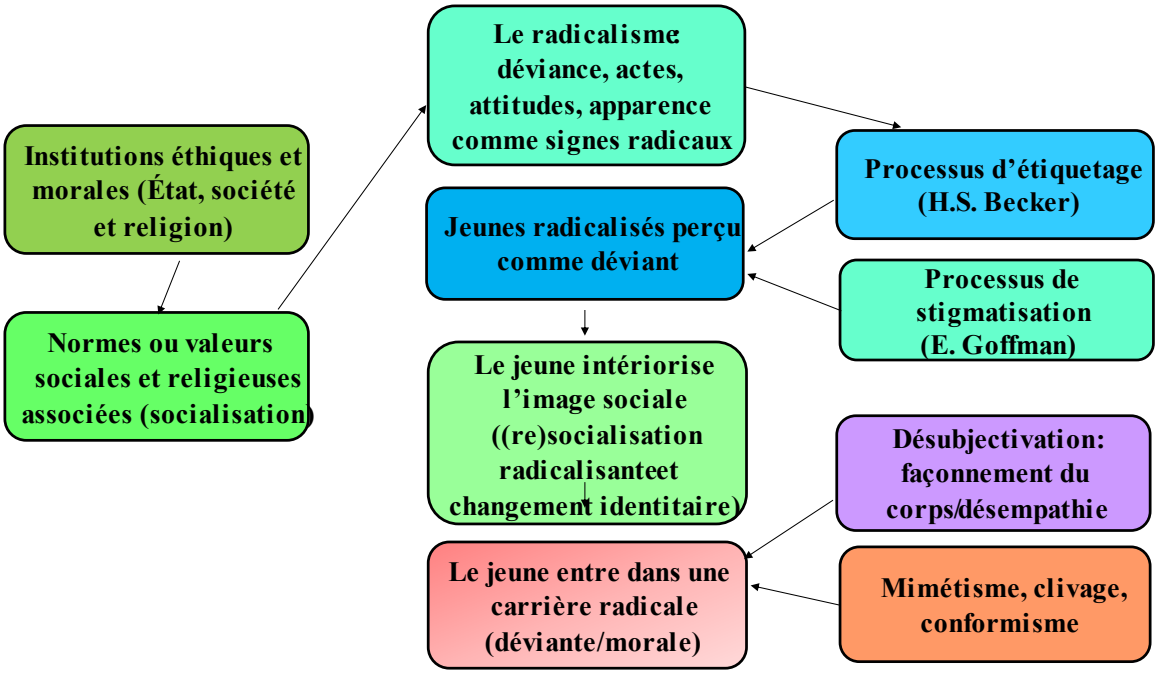

Figure 12 : schéma représentatif de la radicalisation comme forme de déviance : Becker/Goffman

Pour résumer, constatons que les deux sociologues : Becker dans *Outsiders* et Goffman, dans *Asiles* montrent respectivement comment se fabriquent, d'un point de vue institutionnel et d'un point de vue personnel la déviance. La notion d'étiquetage développée par Becker se rapproche de celle des mécanismes de stigmatisation proposée par Goffman dans le cadre des interactions sociales. Pour Becker l'étiquetage n'est en aucun cas le résultat d'une contrainte unilatérale mais une forme de co-construction dans les interactions interindividuelles. C'est dans ce sens que Goffman transforme le stigmate d'une marque durable sur la peau des individus à un vrai concept sociologique pour parler d'une forme de catégorisation sociale qui renvoie l'individu à une image sociale bien déterminée. Le stigmate, comme l'étiquetage, n'est pas une caractéristique intrinsèque de l'individu mais se définit dans l'interaction avec les autres individus dans la société autrement-dit, c'est le produit des interactions sociales. En ce sens Goffman distingue entre l'individu discrédité (celui à qui nous avons collé u stigmate) et l'individu discréditable (celui qui risque d'être stigmatisé d'un moment à un autre et qui doit faire en sorte de garder la face). Il existe donc des négociations identitaires tant que le stigmate n'est pas encore révélé aux partenaires dans l'interaction. Une fois le stigmate révélé, l'identité peut se heurter à une image dévalorisée, parfois double : ethnique et sociale (Lacaze, 2012). La dimension microsociale, présentée à travers les interactions de face à face constituent pour Goffman le terrain privilégié des rapports de légitimité dans la sphère sociale. Cependant, cette vision reste incomplète car elle ne permet pas de saisir le mécanisme dans son ensemble de production de la déviance. C'est grâce à Becker que le portrait complet de la déviance apparaît comme un ensemble de séquences formant une carrière déviante. En d'autres termes, le concept d'étiquetage proposé par Becker permet d'étendre la perspective en mettant en avant la manière

dont les individus sont stigmatisés en tant que déviants. Les différentes séquences de la carrière déviante sont en interaction avec le contexte social ce qui implique la nécessité de déconstruire ces interactions en parties pour les reconstituer ensuite. En ce sens, il ne laisse pas le processus d'étiquetage sans désigner les différents protagonistes. Ainsi, il nomme les structures responsables de l'étiquetage, ce qu'il appelle les entrepreneurs de morale et en distingue deux : les créateurs des normes et ceux qui les diffusent et veillent à leur application. Ce qu'il faut étudier n'est pas donc l'acte déviant comme une transgression mais les entrepreneurs de morale comme structures qui génère et produisent les normes sociales. D'ailleurs, la création des normes semble rejoindre le concept de « panique morale » développé par Stanley Cohen (1972) qui renvoie à une forme de traitement de l'insécurité et de la délinquance dans les sociétés modernes notamment avec la multiplication des moyens de diffusion de l'information. Cette conception des instances morales responsables de la création et de la diffusion des normes conduit à une littérature abondante en la matière notamment en sciences politiques mais aussi dans la prise en charge des phénomènes déviants tels que la pédophilie ou le viol. Ramenant ces conceptions à notre recherche, la radicalisation est considérée comme une carrière déviante mais aussi une carrière morale. Elle est liée aux événements et aux relations passées (au niveau personnel, national ou mondial) et certes, à un stade ultérieur, au contact avec les radicalisateurs. Ce n'est qu'alors que, à ce moment-là, que les injustices sociales prennent un nouveau sens pour le jeune fragile. En d'autres termes, le fait de rencontrer d'autres jeunes partageant les mêmes idées et valeurs mais aussi les mêmes expériences sociales conduit à une jonction de groupe. En ce sens, la présence de réseaux extrémistes, de dirigeants charismatiques et des idéologies qui les accompagnent agissent comme des catalyseurs importants à un stade précoce du processus de radicalisation. Au côté de ce réseaux, c'est toute la question linguistique relative au discours qui se pose désormais surtout en ce qui concerne la nature discours radical et sa capacité de mobiliser les esprits individuels. La rhétorique du discours, au sens aristotélicien (Aristote, 2014), allant du pathos au logos en passant par l'ethos[20] est au service d'une idéologie radicale qui s'appuie sur la puissance de la parole pour mobiliser des âmes errantes. De la compassion à la rationalisation idéologique de événements géopolitiques, le discours radical se mue en une vision collective clivante.

En guise de conclusion, soulignons que ce chapitre a pour objectif de situer la question du rapport déviance-norme dans un cadre interactionniste de la sociologie de la déviance. L'approche constructiviste à travers la notion de socialisation permet de saisir la distribution et l'intériorisation des normes dans un contexte social donné pour détecter toute forme de déviance par rapport à celles-ci. À la lumière des travaux d'Erving Goffman et Howard Becker, nous soutenons l'existence de certains mécanismes de stigmatisation ou d'étiquetage à l'œuvre dans la société française conduisant certains individus à s'inscrire dans une carrière radicale (déviante et morale). En ce sens, la déviance (ou le radicalisme dans notre recherche) devient une production sociale qui passe par un étiquetage d'individus représentés comme déviants (radicalisés). C'est ainsi que nous avons envisagé de répondre à la question de comment les jeunes se convertissent à l'islam radical ? plutôt que pourquoi ils le deviennent ? En effet, nous répondons naturellement à cette question en étudiant les différentes phases ou séquences constitutives du processus car nous pensons que chaque séquence est sujet à des influences

[20] Nous faisons allusion à la distinction opérée par Aristote dans la Rhétorique entre *l'Ethos* ou caractère (crédibilité que l'orateur inspire à l'auditoire). Il s'agit ici des moyens de persuasion résultant de la personnalité de l'orateur, ce qui permet de contribuer à gagner ou non l'écoute de l'auditoire. Il s'agit de faire en sorte de devenir une autorité que le sujet sur lequel on s'exprime, tout en incarnant une personne agréable et digne de respect ; le *Pathos* ou souffrance (l'émotion que l'orateur parvient à susciter dans l'auditoire). Il s'agit des moyens visant à persuader un public en faisant appel aux émotions, à sa sympathie et à son imaginaire ; le *Logos* ou logique et rationalité (la persuasion par le raisonnement). Il s'agit ici de la clarté du message, la logique du raisonnement tout autant que l'effectivité et la justesse des exemples utilisés. La logique se déploie dans l'argumentation et la réfutation.

contextuels et subjectives. Par ailleurs, nous mobilisons plusieurs disciplines (la sociologie phénoménologique, l'ethnométhodologie) et théories ou concepts (anomie chez Durkheim, aliénation chez Karl Marx, subjectivation et désubjectivation chez Touraine et Wieviorka, mimétique de René Girard, corps et empathie chez Omar Zanna) pour mieux cerner la conversion radicale. Un fait essentiel concerne notre cadre théorique se résume en l'inscription de ce travail dans la tradition interactionniste de l'École de Chicago. Nous soutenons à ce titre que le déviant n'est celui qui souffre d'un défaut de socialisation ou celui dont les désirs ne sont pas réfrénés par un milieu amoral mais celui que construit la société par le processus d'étiquetage. En cela la notion de construction identitaire (Gallant, 2013) nous sert de pivot pour l'orientation de nos différentes hypothèses. À l'appui de l'interactionnisme, nous posons l'existence de certaines stratégies identitaires regroupant des mécanismes et des conduites vécus par le sujet pour atteindre un but déterminé. En ce sens, ces dynamiques identitaires sont considérées comme une totalité complexe, jamais stabilisée puisque soumise de façon permanente à un travail identitaire de construction, de destruction et de reconstruction de soi. Il s'agit des identités héritées, acquises et projetées dont la construction, en interaction sociale avec des autrui significatifs et généralisés générant des tensions intersubjectives. Puis, l'utilisation de carrière radicale répond à une reprise de l'expression carrière déviante proposée par Becker dans l'analyse de la déviance qui l'emprunte, à son tour, d'Everett Hughes dans analyse des carrières médicales. Comme nous l'avons souligné, l'un des principaux intérêts de la notion de carrière est de pouvoir articuler des dimensions objectives et subjectives autrement-dit, de prendre en compte les dimensions : objective et subjective de l'existence individuelle. Sur cette base, l'objectif visé à travers l'utilisation de cette notion est de saisir les comportements comme le fruit d'une succession de phases ordonnées les unes par rapport aux autres. À ce sujet, le rôle des entrepreneurs de morale est crucial car en créant les normes ces instances créent la possibilité de les transgresser. Nous pouvons affirmer avec prudence que la conversion des jeunes français à l'islam radical est déterminée par certains ressorts subjectifs mais que celle-ci requiert avant tout des conditions sociales de possibilités (Darmon, 2011). En définitive, toute recherche visant à étudier ce phénomène doit considérer à la fois la force institutionnelle engagée sans jamais laisser de côté, celle de « la convertibilité de ceux sur lesquels elle s'exerce » (Darmon, 2011, p. 79). Il s'agit ici d'une « des manières d'ajuster empiriquement et de rendre opératoire la sentence bourdieusienne qui veut que « l'habitus contribue à déterminer ce qui le transforme » (Bourdieu, 1997, p. 177).

CHAPITRE 5 : MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE
La mise au point de la stratégie

« …la méthode est à la fois expressive de la démarche subjective du penseur et du contenu objectif de ce qui est pensé. Mais c'est en dernière analyse par ce contenu que la méthode est « fondée » puisque si la méthode exprime la démarche de la pensée. Celle-ci exprime la nature de ce qui est pensé » (Godelier, 1969, p.34)

En vue de mieux vérifier la validité et l'invalidité de nos hypothèses au sujet de la conversion religieuse radicale, nous avons recueilli un ensemble de données relatives aux parcours de vie de personnes radicalisées. Si certains indicateurs peuvent être classés comme intemporels et universels, d'autres montrent au contraire d'importantes variations liées au contextes historiques et géopolitique. L'objectif principal de ce chapitre est de présenter les différentes techniques de recherches que nous avons mobilisées en vue de vérifier à quel point une inscription dans une autre réalité que celle de la vie quotidienne conduit à bouleverser les schèmes interprétatifs des individus pour adopter ensuite des attitudes radicales totalement décalées ou distinctes de celles des autres. Nous avons tenté à travers les différents outils méthodologiques de prouver une certaine déviance qui s'opère sur le plan psychologique et social pour se manifester ensuite sur le plan corporel. La particularité d'une telle approche réside dans la volonté de constituer une théorisation ancrée visant à construire une théorie sociale du radicalisme en opérant une synthèse des données recueillies plutôt qu'à partir des hypothèses annoncées précédemment. À la lumière de l'approche constructiviste et dans le respect de la théorie interactionniste de la déviance de Becker, nous avons laissé les données parler d'elles-mêmes.

Sur le plan organisationnel, ce chapitre se divise en trois sections distinctives : la première section est consacrée au paradigme suivi ; la deuxième définit l'approche privilégiée ; enfin, la dernière section propose la méthodologie utilisée dans le cadre de la thèse : l'entretien semi-directif de type biographique autrement-dit des « récits phénoménologiques » (Paillé & Mucchielli, 2012, p. 148). La particularité des récits phénoménologiques réside dans le fait qu'ils retracent le vécu des enquêtés avant, pendant et après la conversion. En ce sens, les moments-sources ciblés sont ceux qui ont déclenché chez les jeunes convertis à l'islam radical la volonté et le choix de devenir radicaliste ou de s'inscrire dans une logique radicale de l'islam. Sur le plan scientifique, les récits phénoménologiques construits par le chercheur aident à replacer la parole du sujet au cœur même d'une biographie. Ils valorisent, à ce titre, le caractère unique et singulier de l'expérience subjective. Les moments-sources identifiés chez chacun des sujets montrent leurs effets sur le choix de la conversion mais aussi sur la volonté ou pas de suivre une carrière radicale. Nous présentons dans les trois derniers chapitres de cette thèse les résultats issus d'une analyse thématique des différents récits phénoménologiques. Cette présentation ne nécessite pas plus de commentaires dans la mesure où leur élaboration est le reflet de notre posture sociologique de chercheur dans le plus grand respect de cette parole partagée telle que le terrain révèle. L'objectif de partir du terrain réside dans la volonté de construire une théorie sociologique ancrée empiriquement pour éviter de tomber dans des écueils induits par l'objectif de faire parler ses données en gardant le fil logique et subjectif tout au long de cette recherche afin que ces données subjectives nous parlent. Cependant, avant d'entamer une analyse de ces registres, il semble nécessaire de revenir sur la problématique de notre recherche et les hypothèses avancées avant de présenter les deux outils qui ont servi de support à savoir l'observation et l'entretien semi-directif de type biographique. Nous développons dans ici une analyse méthodologique en expliquant la place de la dimension qualitative dans notre recherche sur la radicalisation, la pré-expérimentation, la méthodologie liée à la dimension qualitative de la recherche. Mais, revenons encore une fois rapidement sur notre question principale qui est comment s'effectue le glissement des jeunes d'une vision banale de l'islam vers une vision radicale ? Pour répondre à cette question, nous avançons deux hypothèses fondamentales que nous allons mettre à l'épreuve de terrain qui sont :

✓ H1 : Le glissement des jeunes vers une version radicale de l'islam s'inscrit dans une logique sociale de construction de la réalité. Il s'agit d'une forme de socialisation concurrente qui s'appuie sur une déviance double à la fois vis-à-vis de la norme sociale et vis-à-vis de la norme religieuse ;
✓ H2 : la conversion à l'islam radical ne se fait pas soudainement mais respecte un processus identique à toute forme d'addiction allant de la quête de sens à la carrière radicale en passant par apprentissage de la radicalité.

Notons d'abord que la question de la radicalisation des jeunes en France occupe une place centrale dans le discours politique et médiatique notamment depuis les attaques de Mohammed Merah à Toulouse en mars 2012. Depuis cette date, ce phénomène établit l'un des questions les plus hypothétiques et complexes en sociologie avec ce qu'elle suscite sur le plan politique, médiatique et académique. Celle-ci soulève ensuite de nombreuses problématiques liées à la question d'intégration, le modèle républicain d'intégration et d'assimilation mais surtout la problématique des quartiers difficiles et le vécu des jeunes qui y habitent. Les thématiques analysant cette question se multiplient donnant naissance à plusieurs approches psychosociologiques comme nous l'avons noté dans le premier chapitre de cette thèse. En effet, il semble que le sentiment d'insécurité augmente et progresse en continuité avec chaque événement tragique qui touche une ville française ou européenne donnant naissance à la fois à une centralisation de cette question mais aussi à une stigmatisation de plus présente forte de ces quartiers appelés sous différents nom « quartiers prioritaires, zones sensibles, quartiers oubliés de la république, banlieues de déni, etc. ». La situation provoque un contre-pouvoir de certaines associations qui luttent contre la stigmatisation de ces quartiers en mettant en cause les différentes politiques urbaines menées depuis les années 1970 tout en appelant à une cohésion sociale et une politique inclusive. Dans cette perspective, notre démarche sociologique propose de comprendre les structures implicites du mécanisme de radicalisation des jeunes français en tentant d'expliciter les mécanismes inhérents et révélateurs dans la présentation de ce phénomène à partir des positions individuelles souvent inscrites dans le contexte social. La particularité de notre démarche réside dans le fait qu'elle tente de reconsidérer ce phénomène sociopolitique en l'inscrivant dans tous ses repères proches et lointains. C'est dans cet esprit que nous avançons deux concepts révélateurs de ce phénomène que nous avons déjà analysés qui sont : d'une part « le fardeau moral » qui renvoie à une intériorisation d'une certaine réalité d'humiliation qui regroupe à la fois un inconscient colonial partagé et une histoire collective intergénérationnelle. Il s'agit d'une forme de conscience intergénérationnelle naissant d'une histoire d'humiliation qui continue à présent sous forme de domination et qui a commencé depuis l'effondrement de la communauté unie dans les années 1920 avec la chute de l'empire ottoman. Ces événements donnent naissance à un sentiment de culpabilité partagée par toute plusieurs générations depuis l'effondrement de l'empire ottoman et l'émergence des mouvements islamistes dont ls frères musulmans en 1928 en passant par des événements historiques tels que l'établissement de l'État hébreu dans la région en 1948 et les guerres successives. Nous avançons aussi la notion de « réalité substituante ou alternative » qui renvoie à une inscription aux ressorts subjectifs de ce phénomène car les individus s'inscrivent dans une autre réalité ou une province de sens caractérisée par un style cognitif propre. Mettant l'accent sur cette réalité avec son motif pragmatique mais surtout éthique, les jeunes se détachent peu à peu de la réalité sociale et s'inscrivent dans une autre réalité avec comme structure une communauté imaginée qui a des codes vestimentaires d'une autre époque (celle des Compagnons du Prophète) et un façonnement du schème cognitif par celle-ci. Cela produit une rupture avec l'environnement familial considéré comme danger immédiat mais aussi un processus d'objectalisation d'autrui et une vision clivée du monde (bon et mauvais, élus et damnés). Cette conception de la réalité permet ensuite d'analyser les différentes interactions à

l'intérieur du groupe des élus et leurs représentations du groupe des damnés. Dès lors, seul le paradigme interactionniste aide à comprendre à la fois la structure significative de ces groupes, de saisir les logiques inhérentes et d'appréhender la vision qu'ils ont du monde. Le radicalisme apparaît, de ce fait, comme une forme de déviance par rapport à deux normes (morale et éthique et religieuse et sociale de l'autre). Les jeunes passent ainsi d'une déviance sociale à une déviance religieuse. La radicalité devient une carrière dans laquelle s'inscrit ces jeunes radicalisés ou des *Outsiders* (Becker, 1985). La radicalisation renvoie, par conséquent, à une forme de socialisation secondaire qui vient pour alterner toutes les socialisations précédentes. Dans le but de mieux conduire notre enquête nous évitons toute forme de « stigmate » (Goffman, 1968) et nous laissons l'enquête parler d'elle-même, en d'autres termes, nous ne faisons qu'orienter les résultats et les thématiser et non d'interpréter ou intervenir sur les propos de nos enquêtés pour marquer une distance vis-à-vis l'attitude naturelle (Schutz, 1962).

1 La sociologie entre scientificité et sens commun

Notons d'abord avec Pierre Bourdieu (1984) le fait que « la sociologie a le triste privilège d'être sans cesse affrontée à la question de sa scientificité, sans cesse interrogé, le sociologue s'interroge et interroge sans cesse » (pp. 19-20). Ce constat dressé par Bourdieu laisse réfléchir sur la question de la scientificité, un sujet complexe mais central en sciences humaines et sociales. En effet, il suffit que la sociologie soulève ce genre de débat pour qu'on puisse s'interroger sur la manière dont cette discipline traite des phénomènes complexes tels que la conversion religieuse qui va au-delà de la simple pratique visible à une conception subjective et symbolique du religieux. Celle-ci peut se manifester à travers la parole mais aussi à travers l'apparence physique, les postures, les gestes et les attitudes ou représentations sociales. Mais justement, c'est ça qui fait la particularité de la sociologie comme science du dévoilement, qui « « dévoile les choses cachées et parfois refoulées comme la corrélation entre la réussite scolaire, que l'on identifie à l'« intelligence », et l'origine sociale ou, mieux, le capital culturel hérité de la famille » (Bourdieu, 1984, p. 20). Nous pensons qu'il s'agit d'une approche à la fois riche et complexe mais qui suscite plusieurs interrogations relatives aux expériences subjectives. Dès lors, la sociologie phénoménologique vole au secours de la sociologie de la connaissance et des religions pour éclairer les débats sur les engagements religieux même dans les situations les plus restreintes ou sectaires. Touchant à l'organisation et au fonctionnement des sociétés, la sociologie se considère comme une science qui étudie la société, et pour reprendre l'expression de Marcel Mauss : elle désigne « la science des sociétés » (Mariette, 2004, p. 19). Ainsi, seule une approche associant l'individuel au social permet de pallier les difficultés relatives à une approche réductrice du phénomène social.

> Il est inexact de penser à l'individu en l'opposant à la société, il est inexact de penser à une conscience individuelle en l'opposant à la conscience collective. L'unique conscience concrète est la conscience individuelle, mais on distingue en elle deux termes, ou plutôt deux aspects de son activité : une activité personnelle du sujet pensant et conscient en tant qu'il se réfléchit et rapporte à lui-même ses pensées, ses aspirations et son activité (conscience individuelle ou mieux personnelle) et l'autre aspect que donne la projection de cette conscience personnelle dans le monde extérieur, non seulement en tant que conditionnement bio-physique, mais en tant que conditionnement social et historique et dans toute son ampleur: famille, ville ou village, classe, clan ou

> caste ; pays, région, nation, peuple et ainsi de suite. Cette projection de conscience est la socialité concrète en chacun de nous, comme donnée psychologique, éthique et historique, sans laquelle nul individu humain n'est concevable. (Sturzo, 1935, p. 28).

Il est inconcevable de séparer l'action humaine de son contexte social. De même, il n'est pas envisageable pour nous de dissocier le processus de radicalisation de son contexte d'émergence car le jeune dans sa conversion entre constamment en contact avec l'ensemble des acteurs et institutions sociales. « L'homme, dans son action même, acquiert des habitudes d'esprit et de corps qu'on peut considérer comme les formes stables ou éphémères sous lesquelles il manifeste sa compréhension, sa volonté, son habileté, sa force » (Sturzo, 1935, p. 41). C'est dans ce cadre que nous allons considérer la conversion non pas comme une simple aliénation de la conscience mais comme le point de convergence entre plusieurs facteurs relevant de la vie sociale et des expériences subjectives. La radicalisation est analysée ici comme un processus interactif et séquentiel : par instances institutionnalisées en limitant la possibilité d'agir dans le cadre légal (refus de travail avec une barbe par exemple) le jeune en quête de sens se reconnaît dans les valeurs d'un groupe de substitution à la société qui lui procure le sentiment d'assurance et de confiance. Celui-ci s'enferme par la suite dans un comportement déviant occasionnel avant de s'inscrire dans une véritable culture radicale ou une carrière radicale et contact avec radicaux aguerris. La radicalisation devient, de ce fait, le produit d'une interaction sociale.

Dans le cadre d'une approche sociologique, nous adoptons une approche désintéressée à l'égard du sens commun mais aussi des idées toutes faites comme obstacles à la connaissance scientifique (Bonnewitz, 1998). Nous pensons qu'une telle « rupture avec le sens commun est doublement nécessaire : d'une part, en raison même du mode de constitution des catégories de perception du sens commun et, d'autre part, parce qu'il fournit des explications non scientifiques aux phénomènes sociaux » (Bonnewitz, 1998, p. 21). Conscient que « les catégories dans lesquelles nous décrivons l'univers social ou nos pratiques et représentations ne sont pas des produits individuels mais des produits sociaux » (Bonnewitz, 1998, p. 21), nous proposons de nous interroger sur leur mode de constitution. Sur le plan méthodologique, si « on oppose traditionnellement les techniques quantitatives aux techniques qualitatives. Les premières sont fondées sur l'emploi de données chiffrées obtenues à l'aide d'enquêtes par questionnaires écrits dans lesquels le recours aux questions fermées est prépondérant pour faciliter le recueil mais aussi le traitement des données ; elles ont été la méthode dominante jusque dans les années 1960. Les secondes reposent principalement sur les entretiens ; il s'agit de conversations entre un enquêté et un enquêteur muni d'un guide d'entretien, c'est-à-dire d'une liste de questions ou de thèmes à aborder » (Bonnewitz, 1998, p. 28). Nous pensons qu'un rapprochement entre les deux est possible dans ce travail. Cela dit, bien que nous privilégiions la méthode qualitative, nous avançons tout au long de cette thèse certains éléments quantitatifs relatifs à la question de radicalisation. Dans le respect de l'empirisme, nous pensons que les faits parlent d'eux-mêmes et que notre première mission est d'enregistrer les faits en cherchant systématiquement les lois objectives gouvernant la réalité sociale. Cependant, cela ne réduit pas la part centrale dans l'analyse aux tendances individuelles en particulier en ce qui concerne les expériences subjectives de la conversion. En cela, la notion d'habitus (Bourdieu,1979) est centrale car elle permet de mettre en avant les processus d'extériorisation d'intériorisation à l'œuvre dans ce phénomène (Bonnewitz, 1998). Bref, il ne s'agit pas ici d'apporter un nouvel instrument méthodologique à la boîte à outils des sociologues, mais de systématiser une opération cognitive banale. Nous proposons donc de « comprendre par interprétation l'action sociale (la conversion à l'islam radicale) et par là d'expliquer causalement son déroulement et

ses effets » (Colliot-Thélène, 2006, p. 50). En conséquence, nous tenons compte à la fois des ressorts objectifs et subjectifs de ce phénomène.

2 La double perspective subjective-objective

Pour faire face aux différentes problématiques des sociétés modernes, la sociologie a édifié un ensemble de démarches d'explication en vue de comprendre et appréhender les rapports entre la structure sociale et la conscience individuelle. Ainsi, plusieurs questions relatives au phénomène de radicalisation émergent de cette possibilité de théorisation du social telles que : quel est le rapport qu'entretient le jeune en phase de radicalisation et son groupe de référence ou d'accueil ? qu'est ce qui caractérise cette nouvelle forme de socialisation ? Peut-on considérer le processus de radicalisation comme le résultat d'une production sociale ou d'une rationalité purement individuelle subjective ou le croisement des deux ? Peut-on parler, à l'instar de Becker, d'une production sociale de la déviance sociale ? Dans cet aspect, cette thèse tente de croiser les facteurs objectifs avec les expériences individuelles et subjectives. Autrement-dit, ce travail croise les événements dans le monde, l'expansion du chômage, la stigmatisation, l'exclusion sociale, la montée de la xénophobie, l'agencement des crises urbaines des années 1970, les politiques et les pratiques sociales visant à maîtriser la crise des banlieues avec les questions du communautarisme, du repli sur soi, d'enfermement identitaire et d'auto-exclusion. Ce sont ces questions qui permettent, à nos yeux, d'interroger le rôle politique et médiatique dans son traitement de l'identité nationale, de l'islam et de la communauté musulmane. Dès lors, la permanente existence des musulmans dans l'espace public pose selon les discours politiques depuis 2000 quelques problèmes sociopolitiques dans la société française laïque.

Par ailleurs, notons l'importance à cette double perspective dans notre recherche dans la mesure où elle permet de saisir les expériences subjectives des jeunes en question, comme constitutive de leurs représentations de la réalité. Nous considérons les projets et les représentations comme éléments inscrits dans une dynamique d'ajustement en fonction des situations et des contextes. Ces représentations opèrent sur l'interprétation de la réalité sociale et sur les décisions que prennent les jeunes convertis à l'islam radical dans ses interactions avec l'environnement. C'est dans cet esprit que l'économiste Jean Vincens (2001) affirme que l'individu se transforme par un ensemble d'accumulations d'expériences ou ce qu'il appelle « l'expérience-acquisition » (Vincens, 2001, p. 55-67). Il s'agit, selon lui, d'une connaissance acquise par la pratique jointe à une réflexion ou accompagnée d'une observation » (Vincens, 2001, p. 21). En ce sens, l'expérience s'intéresse à la fois à l'aspect technique opéré par l'acteur mais aussi au rôle socialisateur. La notion de « carrière » selon Howard S. Becker apparaît comme centrale dans une telle perspective dans la mesure où elle suppose « un apprentissage à participer à une sous-culture organisée autour d'une activité déviante » (Becker, 1985, p. 53-54). Dans ce sens, Laurent Mucchielli affirme que « dans n'importe quelle ville de France, les jeunes engagés dans la délinquance constituent une petite minorité, même à l'échelle de leur quartier classé zone urbaine sensible (ZUS) et à très mauvaise réputation » (Mucchielli, 1995, p. 308). Ainsi, la ville de Néor compte un nombre d'incidents de délinquance qui dépasse 10668 en 2009. La citation de Mucchielli met l'accent sans doute sur le rapport entre la délinquance et les quartiers sensibles ou simplement sur l'amalgame qui demeure : « chez les immigrés et leurs enfants, comme dans le reste de la population, la délinquance ne concerne qu'une petite minorité de personnes ou de familles. C'est une évidence à l'échelle nationale, mais c'est également vrai à l'échelle locale » (Mucchielli, 1995, p. 308). Néanmoins, les réels vecteurs de la délinquance peuvent être présentés sous les notions de : les inégalités, l'âge, la situation sociale et professionnelle et le lieu résidentiel. Les statistiques judiciaires prouvent que la délinquance en générale est la même pour les étrangers comme pour les nationaux (Laarcher,

2012). Cependant, les étrangers sont souvent condamnés à des peines de prison, avec moins de sursis, et des peines plus lourdes (Jobard § Névanen, 2007). En outre, Corrine Davault (1992) explique que les Maghrébines réussissent mieux dans leur parcours scolaire que les garçons. Il évoque la notion d'honneur qui joue un rôle de contrôle dans le processus d'appartenance sociale. En vertu de cette notion, toutes les questions de discrimination, de colère sociale et humiliations sont posées dans le cadre de ce travail pour expliquer et comprendre la conversion des jeunes à une version radicale de l'islam.

3 L'intérêt d'une posture phénoménologique

Comme nous venons de le souligner, la posture épistémologique dans laquelle nous nous situons est de l'ordre phénoménologique. Celle-ci s'est construite progressivement dans le cadre de nos analyses et nos lectures documentaires. Elle caractérise notre posture de recherche car elle prend en compte la subjectivité des jeunes en nous permettant d'intégrer leur vécu dont ils peuvent verbaliser durant l'entretien. Nous explorons dans cette recherche doctorale le vécu subjectif des sujets débutants en tant jeunes dans l'expérience religieuse. Il s'agit d'une analyse de la subjectivité, dans le sens phénoménologique du vécu subjectif dans une situation particulière, celle de l'expérience religieuse comme expérience singulière et transcendantale qui peut être recueillie par des entretiens qualitatifs permettant au sujet de s'exprimer librement sur le thème proposé. Au-delà d'une analyse portant sur la religion, la subjectivité implique des questions de sens et de valeurs car tout sujet a une perception subjective de la réalité qui peut être partiellement ou radicalement différente de celles des autres. En ce sens, le fait de rendre scientifique l'objet de la subjectivité implique une posture du chercheur qui ne prononce pas à la place des sujets, mais plutôt accorder au sujet la possibilité de dire de son expérience, ce qu'il vit et de verbaliser son passé, son présent et son avenir. À ce titre, le choix d'une méthodologie de recueil de données de type qualitative et le développement d'une posture phénoménologique nous paraissent pertinents au regard de notre objet de recherche : la conversion des jeunes à une version radicale de l'islam. Mais avant de présenter la procédure suivie pour réaliser l'enquête, il s'avère nécessaire de revenir sur certains éléments épistémologiques.

Pour ce qui est de la posture épistémologique et le choix méthodologique, l'entrée dans une telle perspective nous demande de faire un premier effort afin de préciser ce que comprend la notion d'épistémologie telle qu'utilisée dans cette thèse. En philosophie, cette notion est présentée comme un synonyme de la théorie de la connaissance. Cette vision renvoie directement à l'étude de la nature, de la genèse, des contenus, des moyens et des limites de la connaissance, sans pour autant distinguer la connaissance scientifique des autres formes de connaissance. Inspiré de la tradition philosophique française, Renald Legendre (1993) propose une conception de l'épistémologie qui nous semble fort éclairante. Pour cet auteur, « l'épistémologie est une branche de la philosophie des sciences qui effectue une « étude critique de la connaissance, de ses fondements, de ses principes, de ses méthodes, de ses conclusions et des conditions d'admissibilité de ses propositions » (Legendre, 2003, p. 549). Quelle que soit la définition donnée à cette notion, elle exige, en principe, la clarification des orientations scientifiques permettant au chercheur de saisir les caractéristiques des différents paradigmes et ainsi de choisir celui qui convient le mieux à la cohérence de sa démarche de recherche. Aux fins de cette étude, nous adopterons une épistémologie se trouvant à la croisée du paradigme compréhensif et interprétatif. Il semble qu'en la matière, les réflexions d'Alfred Schutz donnent à la sociologie compréhensive des bases solides, en particulier en articulant deux niveaux d'intelligibilité du sens : la découverte du sens au quotidien, et l'interprétation scientifique du sens. La thèse de Schutz (1967) est que « le problème de la sociologie et des catégories qu'elle utilise est déjà posé dans la sphère préscientifique, décrit sous l'appellation de monde social vécu » (p. 167). D'où un postulat de continuité entre science et quotidien. D'où

une exploration de la connaissance naturelle, puisque dans la vie, nous sommes « sociologues » quand nous réfléchissons sur la vie de nos contemporains. Quand nous sommes pris dans l'intentionnalité vivante, par contre, autrui nous est donné de façon indubitable. Reste que dans l'attitude réflexive, nous modifions la nature de notre attention à l'égard d'autrui, et alors les opérations de compréhension deviennent problématiques. En situation d'observation, hors de l'ajustement mutuel dans l'action partagée, nous accédons aux expériences d'autrui en les traitant comme des objets, objets qui sont des contextes subjectifs de sens. Le sociologue opère un tri dans la réalité sociale foisonnante, pour ne retenir que les données subjectives observées qui sont pertinentes pour la question qu'il se pose. Il n'est plus impliqué dans le monde social, qu'il observe comme « objet », il n'est plus dans l'intentionnalité vivante. Comme il n'en devient pas intemporel ni désincarné, il interroge la réalité depuis un lieu déterminé, qui n'est plus celui de la réalité quotidienne : son être-en-situation-scientifique, qui supplante sa situation biographique, et qui se caractérise par un stock de connaissances préexistantes, transmis au scientifique par sa communauté d'appartenance. Une problématique se pose dans la mesure où le sociologue se trouve dans une dimension spatiotemporelle déterminée par la frontière que la réalité, la connaissance sociale admet entre quotidien et science ; l'observateur reste dans la situation « d'être-en-situation-scientifique » telle que la définit le sens commun. Le processus de prise de distance et de changement de système de pertinences étant de même nature pour l'observateur pris dans le quotidien ou le sociologue, il y a articulation de la connaissance scientifique et de la connaissance naturelle. Le champ observé a déjà un sens pour ses acteurs, qui présélectionnent et pré-interprètent le monde qu'ils expérimentent. Les concepts construits par le sociologue doivent s'y appuyer. Les concepts sociologiques sont de ce fait « des concepts de second degré, des constructions élaborées à partir de celles opérées par les acteurs au quotidien. Autrement-dit, les lieux communs, les idées toutes faites sur la réalité sociale sont aussi des obstacles à la connaissance scientifique » (Bonnewitz, 1998, p. 20). Une rupture avec le sens commun est doublement nécessaire : « d'une part, en raison même du mode de constitution des catégories de perception du sens commun et, d'autre part, parce qu'il fournit des explications non scientifiques aux phénomènes sociaux » (Bonnewitz, 1998, p.21). Les catégories dans lesquelles nous décrivons l'univers social ou nos pratiques et représentations ne sont pas des produits individuels mais des produits sociaux. Dès lors, il convient de s'interroger sur leur mode de constitution (Bonnewitz, 1998).

L'analyse de Schutz montre aussi que l'acteur social, dans son orientation-vers-autrui, recourt à des schèmes interprétatifs pour comprendre autrui et à des schèmes expressifs pour solliciter de lui un acte de réciprocité. Selon le degré d'intimité ou d'anonymat de son partenaire, les schèmes qu'il utilise sont plus ou moins standardisés par ce qu'il appelle le processus de typification. Ce processus fonctionne différemment selon la sphère où évolue le partenaire de l'acteur social, et le type d'action sociale engagé. Ainsi apparaît toute une organisation de la réalité sociale, à partir de laquelle l'acteur social peut agir ou par laquelle il donne sens à son action et à celle d'autrui. Les acteurs situés dans ce qu'appelle Schutz le *Mitwelt* et le *Vorwelt* ne peuvent être compris par l'acteur social que de manière idéal-typique. Les événements et épisodes individuels y sont détachés de la personne concrète, tels qu'ils sont saisis dans *l'Umwelt*. Ils sont désormais plus ou moins anonymes, appartiennent à des déroulements de conscience-type, avec divers degrés de richesse et de concrétude. Sachant comment les acteurs organisent la réalité sociale – un ensemble de constructions subjectives selon un processus de typification - le sociologue ordonne les faits observés en un modèle d'action en cours : c'est le type-idéal matériel. Le découpage de la réalité observée est défini par les questions qu'il se pose. C'est la première étape du processus de conceptualisation. La seconde, c'est l'imputation de ce type-idéal matériel à un acteur au titre de motif-terme. On obtient un idéal-type personnel, modèle d'un acteur conçu comme doué de conscience visant un sens dans l'accomplissement de son action. En outre, cette conscience réduite aux éléments

qui concernent le déroulement de l'action pour le sociologue est une conscience fictive, réduite, assortie de motifs-terme ou motifs-cause correspondants aux buts hypothétiques de l'action. Les types idéaux ne sont pas des acteurs vivants dans la *Lebenswelt*, porteurs d'une situation biographique inépuisable. Ils n'ont qu'une facette, celle qui concerne l'action considérée, contrairement à l'acteur vivant. En conséquence, les types idéaux du sociologue sont déterminés par les contextes objectifs de sens. En somme, le problème scientifique a deux fonctions : d'abord, il détermine les limites à l'intérieur desquelles des propositions possibles deviennent pertinentes pour la recherche autrement-dit le cadre dans lequel tous les concepts doivent être compatibles ; ensuite, il pose un problème, c'est-à-dire, il crée un schème de référence qui permet de construire les types idéaux les plus pertinents pour la question posée.

Pour Schutz, l'application d'un idéal-type à une action future d'un alter ego n'a qu'un caractère probabiliste, et se construit par itération successive. Sa validité dépend de l'adéquation entre lui et les constructions subjectives des acteurs. L'objet de la sociologie n'est donc pas de collecter, de décrire seulement ; elle doit rendre compte d'une région ontologique dans laquelle ces faits empiriques se constituent, et leurs modes d'apparaître. L'analyse phénoménologique consiste donc à montrer comment cette dimension ontologique se constitue, et ce en montrant à quels types d'intentionnalités elle correspond. C'est ainsi que les réseaux des intentionnalités qui constituent le champ social se présentent comme centraux. En d'autres termes, pour faire une phénoménologie constitutive du social, il est primordial de faire apparaître les structures fondamentales de celui-ci au-deçà de la connaissance que nous en avons dans la vie quotidienne. Dès lors, les différentes institutions et concepts (État, église, religion, etc.) ou les systèmes culturels (symboles, signes...) sont à considérer comme des entités indépendantes mais qui deviennent vivant au contact du sujet qui les interprète à sa manière. La narration de soi permet ainsi de saisir les perceptions que se fait le sujet de lui-même, de sa conscience et de son rapport aux différentes institutions avec lesquelles il est continuellement en interaction.

4 Interpréter et comprendre : deux piliers de la phénoménologie pratique

Constatons que la notion de paradigme est centrale en sociologie comme dans les autres disciplines. Celle-ci a été évoquée pour la première fois par le physicien et l'historien des sciences, Thomas S. Kuhn (1972) dans *La structure des révolutions scientifiques*. Il la décrit comme le fruit de découvertes signifiantes qui suscitent l'intérêt et mobilisent un groupe de chercheurs dans l'élaboration et l'exploration de nouveaux problèmes que donne à voir le nouveau paradigme. Le paradigme se distingue par sa capacité à circonscrire « une loi, une théorie, une application et un dispositif expérimental » à partir desquels des modèles sont élaborés et ouvrent la voie à « des traditions particulières et cohérentes de recherche scientifique » (Kuhn, 1972, p. 26). Plus spécifiquement, le terme paradigme peut être entendu de deux façons : « D'une part, il représente l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. D'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble : les solutions d'énigmes concrètes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que base de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale » (Kuhn, 1972, p. 207). Si la première définition fait référence à « la vision du monde » commune à partir de laquelle un groupe de personnes voit, perçoit et pense le monde, la deuxième désigne la connaissance tacite commune et partagée par une communauté de chercheurs et qui leur permet d'appréhender d'une façon originale certains problèmes qui persistent dans « la science normale » et les manières d'y répondre. Il y a crise de paradigme, lorsque surgit un inattendu, une anomalie, c'est-à-dire un fait empirique qui n'obéit pas aux règles communes. Si nous prenons la sociologie, le paradigme accompagne le sociologue dans toutes les étapes de sa recherche, que ce soit la

problématisation, ses choix méthodologiques, ses outils de collecte et d'interprétation de données, ainsi que dans la manière de formuler et présenter ses résultats de recherche.

Nous savons désormais que s'inscrire dans un paradigme interprétatif et compréhensif en sciences humaines et sociales, c'est se reconnaître dans une perspective phénoménologique, courant qui a été influencé par des théoriciens de l'herméneutique au XIXe siècle. En ce sens, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert et Wilhelm Windelband sont les premiers à réfléchir sur une méthode des sciences de l'esprit avec comme objectif principal de fonder la spécificité épistémologique et méthodologique des sciences humaines. Dans ce contexte, Dilthey mène une lutte acharnée contre le paradigme du positivisme empirique d'Auguste Compte postulant que les sciences humaines devaient absolument reprendre la méthodologie des sciences de la nature (Grondin, 2006). Selon Jean Grondin (2006), « l'un des projets de Dilthey consistait certes à faire en sorte que l'herméneutique puisse servir de base à une réflexion épistémologique et méthodologique sur le statut scientifique des sciences humaines » (p. 26). C'est dans cette filiation que Martin Heidegger, tout comme Dilthey, contribue à une mutation philosophique fondamentale de l'herméneutique qui change « *d'objet* en ne portant plus sur les textes ou les sciences interprétatives, mais sur l'existence elle-même » (Grondin, 2006, p. 28). Plus tard, cette vision change sa *vocation*, puisque l'herméneutique ne se concevra plus « de manière technique, normative ou méthodologique et aura une fonction plus phénoménologique » (Grondin, 2006, p. 29). C'est surtout grâce à cette dernière dimension que le paradigme compréhensif et interprétatif participe à ouvrir la voie aux initiatives innovantes de recherche en sciences humaines et sociales, mais aussi se présente incontestablement comme compatible. C'est dans sa manière d'envisager le corps humain comme un véritable partenaire de recherche que la phénoménologie pratique présente un arrière-plan phénoménologique aux notions « corps propre » et « corporéité » de Maurice Merleau-Ponty ou encore de « corps chair » comme chez Edmund Husserl et Michel Henry. C'est cette valeur ajoutée que constitue la prise en compte du « corps vivant » dans des processus de compréhension qui constitue la grande révolution phénoménologique selon Henry :

> La chair, précise Henry, ne s'ajoute pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible, une sorte d'adjonction synthétique à notre être venant le scinder en deux instances opposées et inconciliables. Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est Soi unitaire. L'homme ignore le dualisme. Le Soi pense là où il agit, où il désire, où il souffre, là où il est un Soi : dans sa chair. « [...] Moi et Chair ne font qu'un. (Henry, 2000, p. 173).

En somme, c'est grâce à la prise en compte par le sujet chercheur de son corps vivant dans les processus de compréhension du monde et de lui-même qu'il devient possible d'envisager l'étude d'une expérience humaine dans ses manifestations non seulement extérieures comme l'affirmait Dilthey au début de sa démarche, mais aussi dans ses manifestations résolument intérieures. Une telle posture épistémologique nous place à l'abri des deux critiques adressées par Merleau-Ponty au naturalisme et à l'intellectualisme philosophique à savoir la reconnaissance de l'existence du sens dans les êtres naturels et la réduction du sens à une pure construction de l'esprit. Pour ces différentes raisons, il était devenu impératif pour Merleau-Ponty (2014) d'affirmer avec force le primat de la perception. Pour notre propos, nous étudions le phénomène de conversion à l'islam radical comme un fait social total qui façonne l'esprit et le corps. Sur le plan spirituel, le jeune connaît des transformations majeures liées à son identité, son rapport aux autres et au monde. Sur le plan corporel, c'est la

question de l'apparence et le mouvement qui l'emporte sur le reste. Le jeune adopte ainsi un style vestimentaire propre mais identique aux autres membres de son groupe. Il s'inscrit dans un rituel religieux marqué par le gestuel, le mouvement ou « l'hexis corporelle ». Un « habitus religieux » marque donc toutes les facettes de l'existence donnant sens aux choix de (vêtements, goûts, postures, re présentations, etc.).

5 La narratologie : pour une approche phénoménologique de l'entretien sociologique

Comme nous venons de le dire, nous menons notre enquête par entretien semi-directif actif (Mucchielli, 1991) en nous appuyant sur une approche analytique propre : phénoménologique. Avant de présenter notre paradigme interprétatif-compréhensif, il est nécessaire de définir ce que signifie ce concept. De manière globale, un paradigme est l'ensemble des connaissances qui relie la pensée et la façon de voir de plusieurs auteurs (Maxwell, 2005). En d'autres termes, c'est en fonction de l'objet d'étude choisi que le chercheur est amené à se situer dans un paradigme plutôt que dans un autre. Nous savons bien que toutes les approches en sciences sociales sont guidées par des postulats ou hypothèses que le chercheur se fait du monde qui l'entoure (Patton, 2002). Il devient alors essentiel de se rattacher à l'un des paradigmes pour mieux établir les bases de sa recherche scientifique. Le positionnement épistémologique du chercheur correspond à l'acceptation de valeurs propres à chacun des paradigmes. Les deux paradigmes les plus souvent mis en contradiction sont le paradigme positiviste et interprétativiste (Patton, 2002) qu'il est possible de différencier selon cinq caractéristiques fondamentales que nous pouvons résumer ainsi : la nature de la réalité, la relation entre le chercheur et la connaissance, la possibilité de généralisation, les possibilités de liens de causalité et le rôle de la valeur (Lincoln § Guba, 1985). Ainsi, le paradigme positiviste, sur ces cinq caractéristiques, la réalité est unique, tangible et fragmentée. Le chercheur et la connaissance sont indépendants, en dualité, exigeant une certaine distanciation. Les généralisations sont possibles, tant sur le plan du temps que du contexte. De plus, il existe de véritables liens de causalité entre les phénomènes étudiés. La recherche est libre de toutes valeurs. À l'inverse, le paradigme interprétativiste revendique des réalités multiples, construites et holistiques. Le chercheur et la connaissance sont interactifs, inséparables, évoluant dans une approche qui prend en compte les hypothèses considérant le temps et le contexte. Pour cette thèse qui vise à analyser la conversion des jeunes à une version radicale de l'islam, nous avons choisi d'adopter une « analyse narrative » (Patton, 2002) appelée aussi « narratologie » (Todorov, 1969). Cette analyse est issue de deux paradigmes : l'herméneutique et la phénoménologie. Elle emprunte l'esprit de l'herméneutique en étendant l'idée de l'étude de textes en incluant les retranscriptions d'entretiens, les récits de vie et tous récits non fictionnels. Parallèlement, elle puise aussi ses sources dans le paradigme phénoménologique qui met l'accent sur la compréhension d'expériences vécues et de perceptions. La présente recherche s'intéresse au processus de radicalisation des jeunes français. C'est dans cet esprit que la narratologie présente un intérêt épistémologique incontournable car elle permet de saisir le « virage biographique » des jeunes enquêtés.

Nous estimons que le paradigme de l'analyse narrative répond convenablement à notre préoccupation scientifique à savoir la saisie du processus de radicalisation. De même, c'est l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel (2007), qui sert de base pour l'aspect herméneutique car elle aide à décrire les méthodes (procédures, savoirs et savoir-faire) utilisées par les jeunes pour réaliser leurs actions sociales et donner ainsi du sens aux situations dans lesquelles ils sont engagés. Les comportements sont observables dans les échanges quotidiens reposant sur des normes implicites sont « routinisées » ayant une charge symbolique forte. Nous tentons dès lors de saisir l'identité narrative qu'il faut penser au croisement entre histoire et fiction. Conscient que la compréhension de soi est une interprétation, nous sommes vigilants à toute notion

mobilisée pour exprimer son expérience religieuse. C'est à titre que nous nous montrons prudents à l'égard de certaines affirmations mais aussi certaines notions expliquant la révélation, l'accident de la vie ou le guidage divin. Bien qu'il apparaisse comme discontinu, le récit narratif est loin d'être linéaire, il s'agit d'un flux avec des hauts et des bas avec des impacts plus ou moins importants sur la subjectivité de l'individu. Nous pouvons dire que cette recherche propose une approche qui favorise le point de vue des personnes qui ne se sont pas spécialisées en étude de la religion. Il s'agit d'une étude dont les techniques de collecte de données permettent de mettre en valeur les paroles des acteurs en question. Cette étude de terrain vise à comprendre de façon concrète, c'est-à-dire à travers les paroles des acteurs sociaux eux-mêmes, quelles images suscitent les mots « être musulman » ou « être musulman modèle ». Ainsi, sans prétendre faire de l'ethnométhodologie ou de l'individualisme méthodologique, notre perspective s'inspire de ces méthodes, puis les techniques utilisées se complètent et complémentent la perspective adoptée.

6 L'approche qualitative au service des problématiques de processus

Notons au prime abord que l'expression « recherche qualitative » désigne tout type de méthode dont les résultats ne proviennent pas de procédures statistiques ou quantitatives. Mais, le terme « qualitatif » peut être considéré comme confus puisque certains chercheurs peuvent codifier leurs données en combinant les approches : qualitative et quantitative (Corbin § Strauss, 2007). Il est crucial de préciser que l'approche privilégiée, qualitative, a été dictée non pas en fonction des préférences personnelles, mais tout simplement par notre problématique de départ qui consiste à s'intéresser au processus de radicalisation qui peut couvrir plusieurs mois ou années. Plusieurs chercheurs (Atkinson, 1998, Lincoln § Guba, 1985, Maxwell, 2005, Patton, 2002) proposent des caractéristiques majeures concernant la recherche qualitative. De manière globale, la recherche qualitative utilise un contexte naturel comme source de données. En recherche qualitative, les chercheurs utilisent généralement une approche inductive (Patton, 2002). Dans cet esprit, le chercheur développe généralement des concepts, des idées et des théories à partir des données qui émergent du terrain et non pas à partir des hypothèses préétablies dès le début du devis de recherche. Bien au contraire, la question de recherche est générale et peut éventuellement évoluer pour aboutir en fin de recherche à d'éventuelles hypothèses. Une recherche qualitative inductive s'oriente du général vers le particulier à partir de questions vagues pour préciser au fur et à mesure des avancements, les concepts et idées que le terrain révèle. La distanciation entre le chercheur et les enquêtés est moindre, voire nulle dans certains cas, surtout dans l'observation participante. Les résultats de la recherche qualitative sont descriptifs et incorporant des récits ou des citations (Lincoln § Guba, 1985, Patton, 2002). On vise habituellement à comprendre un phénomène dans son ensemble sans tenter dès les prémisses de la recherche de cadrer et de circonscrire volontairement certains concepts ou idées. Le chercheur se doit d'interpréter les données recueillies en fonction de ce qu'il a observé sur le terrain et non pas en fonction de ses attentes. La recherche qualitative a un caractère interprétatif, visant à découvrir la signification des événements pour l'individu qui les vit autrement-dit, ses expériences subjectives. Le chercheur n'envisage pas de dénicher la vérité absolue, mais plutôt de saisir, de façon minutieuse, les perspectives des individus (Atkinson, 1998). L'approche qualitative correspond aux objectifs de notre projet de recherche, en fonction de notre sujet la conversion des jeunes à l'islam radical. Nous nous intéressons à ce que nous appelons le phénomène de radicalisation comme processus dans lequel des jeunes se trouvent et réagissent à des événements de manière spécifique. Nous pouvons dire que pour répondre à la question de notre travail de recherche, nous avons réalisé quatre entretiens exploratoires en vue d'affiner notre recherche documentaire, de bien cibler les points importants et de constituer les différents thèmes. Cette enquête exploratoire a duré plusieurs mois avant d'arriver à affiner

la grille avec le soutien de notre directeur de thèse. Cette étape nous a permis de saisir et relever certaines notions surtout celles de l'empathie, la déshumanisation, le fardeau moral, le sujet phénoménologique, le sujet idéologique, la conscience altérée. Les entretiens – au total 20 entretiens réalisés entre janvier 2019 et novembre 2019 - ont servi de point de référence en ce qui concerne le choix des documents à consulter mais aussi dans la définition à la fois d'un cadre théorique et empirique pour cette recherche.

Rappelons que cette recherche qui est partie de la question de savoir : comment les jeunes français se tournent vers une version radicale de l'islam ? s'est trouvée modifiée ensuite par un intérêt profond à la question de l'empathie et le corps mais aussi la nécessité de les mesurer auprès ces jeunes à la fois pendant, après et en fin du processus de radicalisation. Compte tenu de ces objectifs, dès le départ, nous avons opté, au cours de la deuxième phase de recherche pour une forme recherche-action, c'est-à-dire une expérimentation menée dans le contexte avec la majorité des jeunes en question pour saisir les points communs dans les discours. Nous avons estimé nécessaire de nous tourner vers cette recherche car elle nous aidait à expérimenter les outils d'intervention que nous avons choisis tout en observant les réactions, les attitudes et les représentations et recueillant le plus de données possibles dans le but de décrire les différentes séquences des processus de radicalisation. Ces caractéristiques de la recherche-action correspondent à ce que Benoît Gauthier (1984) mentionne :

> La recherche-action doit être ancrée dans le réel et faire face, non à des abstractions théoriques, mais aux comportements et aux dynamiques vécus en ayant pour but ultime de les modifier, de susciter un changement…c'est une modalité de recherche qui rend l'acteur chercheur et qui fait du chercheur un acteur, qui oriente la recherche vers l'action et qui ramène l'action vers des considérations de recherche. (Gauthier, 1984, pp. 461-462).

Dans le but d'étudier le processus de radicalisation des jeunes dans une perspective longitudinale (parcours de vie), et ce, de façon nuancée et détaillée, nous avons recueilli des données qualitatives en menant une série d'entretiens semi-directifs auprès des jeunes concernés. En ce sens, la désignation des enquêtés avait pour préoccupation fondamentale d'éviter tout étiquetage ou stigmatisation. Elle a été donc effectuée par « choix raisonné », une technique qui consistait à retenir les personnes qui présentaient des caractéristiques spécifiques. Ce choix raisonné reposait essentiellement sur un jugement objectif dénué de toute inclinaison idéologique ou culturelle ce qui a permis de constituer un corpus en fonction des critères typiques. L'objectif était de rencontrer des individus qui, d'une part, avaient connu ou connaissent quelques problèmes et qui sont en cours d'une radicalisation ou déjà radicalisé ou même repenties ; d'autre part, des personnes ayant fait l'objet de remarques, situations où leurs opinions et attitudes sont potentiellement radicalisées. À ce titre, notons que nous avons écarté trois enquêtés dont les attitudes ne relevaient que d'un islam rigoriste (soufisme). La sélection des enquêtés a été tributaire de plusieurs facteurs. D'abord, elle l'a été en fonction des choix et du réseau social des individus nous ayant recommandé (notre informateur) des sujets, et ce, dans 10 cas. Sur ce plan, nous devons reconnaître l'attribution majeure de notre informateur Abdelkader qui, bien qu'il ne soit pas radicalisé, fréquentait ces jeunes avant leur conversion et a gardé une certaine intimité avec eux. Nous pensons que sans son aide, cette enquête aurait connu un échec dès le début. C'est grâce à ses réseaux mais aussi à sa disponibilité que nous avons été mis au contact des premiers jeunes notamment Abou Haffs et Abou Hamza qui ont facilité grandement notre tâche ensuite. Pour être plus précis, le corpus ne relève pas du hasard mais de la recommandation de notre informateur (Abdelkader) qui connaissait bien ces jeunes avec lesquels il a travaillé au marché du quartier. Il est important de noter que quelques

entretiens ont été réalisés grâce à la recommandation même de certains de nos enquêtés qui ont permis d'élargir le cercle de rencontres en nous proposant de nous mettre au contact de leurs amis et membres de leurs groupes respectifs. Sans ce précieux soutien, l'enquête n'aurait pas eu lieu. Cela revient tout simplement au fait qu'en tant que groupe social fermé, les jeunes convertis à l'islam radical n'acceptent pas facilement de s'exprimer et d'expliciter leurs visions du monde. Il s'agit de toute la difficulté de l'approche monographique qui, en traitant des sujets sensibles – pour nos propos, politiquement – se bute souvent à un terrain fermé dont l'accès est doublement verrouillé. D'une part, parce que les jeunes ne font pas confiance aux chercheurs considérés comme faisant partie d'un système globale de stigmatisation. D'autres part, le risque de se faire détecter et être poursuivi par les instances concernées. Pour les mettre à l'aise, les rassurer et les amener à nous parler de leurs expériences, un ensemble de promesses ont été formulées. Cela concerne l'utilisation purement scientifique des données, la suppression des données audio, une fois la retranscription faite et enfin, la confidentialité relative au lieu d'enquête, noms et moments de l'enquête.

7 La monographie : un regain d'intérêt

Attirons d'abord l'attention sur le fait que l'approche monographique connaît récemment un regain d'intérêt en sciences sociales car elle permet de se rapprocher au mieux du phénomène étudié grâce aux techniques qu'elle utilise pour saisir les réalités observées. Il semble que l'étude monographique échappe aujourd'hui à toutes les définitions que nous essayons de lui donner par sa souplesse mais aussi adaptabilité aux terrains. Nous pouvons, néanmoins, proposer la définition suivante qui conçoit la monographie comme « une démarche d'étude d'un phénomène particulier ou d'une situation relative à une société donnée impliquant à la fois une enquête de terrain et une observation in situ en vue de reconstituer le phénomène dans sa totalité. En ce sens, l'enquête de terrain renvoie à l'ensemble des techniques employées par le chercheur visant à saisir le phénomène étudié » (Beaud, 1996, p. 236). Cela passe nécessairement mais pas forcément par des entretiens et des observations *in situ* mais aussi des témoignages, des documents, des archives etc. Elle nécessite un contact immédiat et de longue durée avec le terrain, des entretiens répétés en vue de saisir les changements qui peuvent intervenir sur les réponses et les attitudes.

Pour bien mener un entretien ethnographique, « il faut pouvoir recueillir des données objectives pour contrôler les données subjectives et obtenir de nombreuses anecdotes. Un entretien ethnographique doit donc se donner des moyens d'objectivation » (Beaud, 1996, p. 241). Cela dit, toute entreprise ethnographique suppose l'établissement de relations qui sont et seront beaucoup plus que de simples interactions dialogiques destinées à produire des matériaux ethnographiques. C'est cette source à partir de et à travers laquelle le sociologue construit une certaine forme d'intelligibilité du social (Fogel § Rivoal, 2009). Dès lors, le phénomène constituant l'objet d'étude est considéré comme en mouvement et susceptible de mutation. La monographie tente de saisir non les faits sociaux mais les processus sociaux qui ne peuvent qu'être interprétés. L'approche monographique se définit comme « des actions collectives et des processus sociaux qui peuvent être en partie appréhendés à travers des interactions directes, et dont le sens vécu par les agents n'est ni donné d'avance, ni susceptible d'être négligé » (Chapoulie, 1984, p. 584). Pour le dire d'une autre manière, dans une démarche monographique, l'objet de terrain est saisi à travers les interactions du chercheur avec son objet. Ainsi, toute restitution implique un retour permanent au terrain en vue de saisir les données brutes telles qu'elles sont produites. L'approche monographique s'appuie sur des donnes biographiques, d'entretiens semi-directifs ou non directifs provenant de la situation étudiée.

Dans le cas de la conversion religieuse des jeunes à l'islam radical, la monographie nous permet de nous rapprocher de notre terrain, de nouer des liens forts avec les jeunes en question,

de gagner et regagner leur confiance et accéder de ce fait plus facilement à leur subjectivité. En d'autres termes, le fait de partager les différentes expériences religieuses permet de réduire la distance que doit parcourir un sociologue non connaisseur de l'islam et de la personnalité musulmane. C'est ce privilège associé à celui de l'amitié avec notre informateur qui nous permettent à la fois de nous intégrer facilement dans leur groupe et de mieux interpréter leurs propos. C'est à partir de ce privilège que l'enquête de terrain commence par un recueil des données qui seront interprétées ensuite pour arriver finalement à construire une théorie autour de la conversion religieuse radicale. Ce principe guide toute l'enquête de terrain comme source première de notre théorie, comme seul moyen d'arriver à théoriser les données dans le respect d'une théorie ancrée s'enracinant dans le terrain, qui part et revient à celui-ci (Strauss § Glaser, 2010).

Nos entretiens monographiques menés avec les jeunes convertis à l'islam radical montrent que ces derniers sont en rupture avec la tradition religieuse de leurs communautés et de leur pays d'origine. La radicalisation marque, de ce fait, une rupture et une décomposition de la tradition culturelle de leur milieu d'origine et ne constitue pas une résurgence de celle-ci. À l'issue d'un travail d'immersion, nous avons saisi les tendances globales qui caractérisent les quartiers appelés sensibles, les populations issues de l'immigration qui y vivent mais aussi les logiques communautaires et religieux à l'œuvre. Quels que soient les résultats obtenus, nous pouvons affirmer avec certitude que l'approche monographique appuyée par la théorie ancrée nous a offert un regard nouvel sur les petites communautés telles que les jeunes déviants ou convertis à une version radicale de l'islam.

8 Une approche ethnographique mais surtout ethnométhodologique

Comme nous venons de le souligner, le travail de terrain avait pour objectif de rendre compte d'une réalité complexe en travaillant sur une communauté restreinte : celle des convertis à l'islam radical. C'est cette approche que nous ethnographique s'appuyant parmi d'autres sur une immersion dans les groupes et une interprétation fidèle de la réalité qui a constitué le fond méthodologique de notre enquête de terrain. Soulignons d'abord que l'ethnographie est principalement vue comme une méthode qualitative reposant sur des enquêtes sur le longitudinal. Un examen plus approfondi de ses ressorts aide à dépasser cette vision schématique et de remettre en cause l'opposition stricte entre approches qualitatives et quantitatives en sciences sociales. En ce sens, Daniel Céfaï affirme que :

> Toute tentative de parler du travail de terrain est condamnée à mettre en relief certaines manières de faire et à en tenir d'autres dans l'ombre. Et développer une réflexion *sur* le travail de terrain en général risque de masquer le fait qu'une enquête de terrain a toujours quelque chose d'unique, en ce qu'elle doit s'agripper à des singularités, trouver des solutions à des problèmes concrets, inventer des modes d'investigation *ad hoc*, découvrir ses thèmes en cours de cheminement. [...] Pourtant, des problèmes communs, d'ordre méthodologique et déontologique, se posent à tous les enquêteurs qui s'engagent dans ce type de recherche. (Céfaï, 2003, p. 497)

Il appert que le succès de l'ethnographie, selon Daniel Cefaï (2003), s'accompagne d'une très forte hétérogénéité des travaux se regroupant sous cette notion. Ainsi, la dichotomie qualitatif/quantitatif est marquée souvent d'une asymétrie entre les deux méthodes parfois considérées comme opposées. Les travaux quantitatifs étaient alors nombreux et très légitimes,

tandis que les travaux qualitatifs sont restés, jusqu'au début des années 1970, minoritaires et peu valorisés (Céfaï, 2003). Comme le démontre le sociologue Stéphane Beaud, l'enquête de terrain était longtemps marginalisée et même située au bas de la hiérarchie des méthodes d'enquête face à une domination sans conteste des études statistiques :

> Les enquêteurs qui travaillaient par observation participante ne faisaient pas assez confiance à leurs matériaux, si bien qu'ils écrivaient peu, se censuraient, toujours incertains quant à la validité de leurs résultats de recherche (trop pointus, trop parcellaires), impressionnés au moment de leurs exposés de recherche par le déploiement de preuves statistiques de leurs collègues travaillant par questionnaire. (Beaud, 1996, p. 229)

Il semble que la monographie profite d'une multiplication des travaux de l'École de Chicago sur des communautés urbaines retreintes. Ces travaux ont permis à cette approche d'occuper une place centrale dans la recherche sociologique. Cela revient aussi au fait que cette approche s'appuie sur une longue durée ce qui permet de reprocher plus le phénomène étudié. C'est aussi une enquête qui permet de traverser les frontières communautaires pour aller au-delà des conceptualisations théoriques. Elle devient de ce fait la technique de référence dans toute méthodologie qualitative. Si pour Karl Popper (1963), il faut partir du terrain qui donne une représentation des faits, phénomènes et comportements qu'il qualifie de mondes réels dans sa vision des mondes scientifiques, la recherche ethnographique propose, en la matière, la meilleure approche disponible pour remplir ce rôle. Celle-ci ne cherche pas seulement à décrire des faits, sinon elle ne serait « qu'une pure passion de collectionner des faits disparates et isolés » (Griaule, 1957, p. 593). Elle cherche à comprendre et expliquer les faits, phénomènes et comportements dans la société. Dans ce sens, l'observation participante, comme technique de base, est une étape élémentaire de l'approche terrain, elle est destinée à collecter des données préliminaires sur le terrain (Evrard, Pras, & Roux, 2000). Pour une telle approche, la tenue de journaux de bord, permet de constituer la mémoire vive de l'étude de terrain et de retrouver lors de l'analyse des données, l'atmosphère du site et de l'évènement. Le journal de bord permet de mémoriser tout ce qu'on observe sur le terrain. Bref, le chercheur doit cultiver un certain nombre d'aptitudes qui lui permet de collecter des données riches et les meilleures sur le terrain. C'est pour cette raison que Peter Woods (1990) affirme que le chercheur ethnographe a plusieurs points communs avec le romancier, l'historien social, le journaliste (Woods, 1990). Selon lui, le chercheur ethnographe doit être habile dans l'acuité de ses observations, la finesse de son écoute et sa capacité de pénétration des niveaux de réalité (Woods, 1990). Par ailleurs, le chercheur doit développer une intimité avec les sujets du terrain. Son implication personnelle et affective est une condition *sine qua non* à toute recherche interprétative, la neutralité vis-à-vis du phénomène devient dénuée de sens. Cependant, le chercheur doit être conscient et prêt à gérer les risques qu'engendre cet investissement affectif. L'intimité développée par le chercheur avec les sujets de son enquête lui permet de gagner davantage la confiance de ses enquêtés. En revanche, cette intimité peut engendrer une prise de position vis-à-vis des enquêtés qui limiterait une prise de recul et une vision critique.

Pour notre travail de recherche, les entretiens se sont poursuivis durant une année. Ils ont été complétés, auprès de chaque interviewé, par de nouveaux questionnements ou des demandes de précisions qui venaient enrichir leurs histoires personnelles. Les entretiens étaient non-directifs. Seuls, la phrase introductive, les étapes de la carrière et le principe des relances étaient fixés à l'avance et communs à l'ensemble des entretiens réalisés. Nous avons opté pour une approche ethnographique avec une lecture continue du carnet de terrain ce qui nous a aidé à prendre du recul nécessaire sur ses données. Ici, les techniques de l'entretien auprès des jeunes

rencontrés ne sont pas la principale source car la méthode ethnographique, bien que difficile à mener à cause des modes d'accès à l'information auprès des groupes humains, prédomine. En effet, la production de discours comme construction sociale émane de différents filtres c'est pourquoi la collecte de données passe généralement par la subjectivité du chercheur. Cependant, la volonté d'intervenir au sein de ces groupes se fait sentir au moment où les jeunes enquêtés cherchent à contrôler l'enquête. Dans ce cas, l'exigence du travail de terrain nécessite un arbitrage permanent entre les valeurs de l'observateur et celles des pratiquants. Mais en s'imprégnant des cadres sociaux des individus étudiés, nous avons réussi à tisser des liens forts avec eux. À ce titre, les difficultés épistémologiques se sont vite transformées en atout rendant le travail à la fois facile, riche et précis.

Insistons que notre approche ethnographique n'est pas complète sans l'appui considérable et enrichissant de l'approche ethnométhodologique qui a permet de saisir les méthodes que les acteurs utilisent pour produire et interpréter l'ordre social (Garfinkel, 1974). En étudiant la façon dont les jeunes radicalisés comme participants à une activité radicale comprennent, construisent et interprètent, nous avons tenté de saisir leurs styles cognitifs et contextualiser leurs postures et attitudes. Il ne s'agissait pas pour nous d'observer à la manière traditionnelle avec une certaine extériorité, des phénomènes qui s'offraient à nous avec une lecture en fonction de concepts discutés au sein de la discipline, mais de nous intéresser à ce qui se passe à intérieur et de les interpréter ainsi de l'intérieur à la manière dont se fabriquaient les principales caractéristiques observables d'un phénomène. En d'autres termes, là où les disciplines conventionnelles et les chercheurs rangent le monde social dans des catégories de statuts ou de pratiques appropriées, nous cherchons à décrire les catégories observées à partir de la manière dont le groupe se donne à lui-même en rangeant les activités du monde social. En ce sens, l'ethnométhodologie fait preuve d'une approche inductive par excellence. Dans le respect de la phénoménologie sociologique prôné par Alfred Schutz (1967), nous reconnaissons à la fois la prédominance des aspects symboliques, linguistiques, culturels et subjectifs du monde social. C'est ainsi que la contextualisation ou l'indexicalité (Garfinkel, 2007) constituaient pour nous les outils techniques primaires pour l'identification des attitudes, postures, regards, visions, perceptions, représentations saisis au cours de l'enquête. Au côté de l'indexicalité, c'est la réflexivité (Garfinkel, 2007) comme processus d'interprétation du social qui nous a permis d'aller au-delà des jugements du sens commun pour saisir le monde social tel qu'il est perçu et interprété par les jeunes convertis. Si l'indexicalité est difficilement saisissable dans les discours, la réflexivité, quant à elle, est un événement qui se donne à voir dans les attitudes, les comportements et les représentations qui sont à leur tour des facettes de l'indexicalité. C'est en termes de cette articulation indexicalité-réflexivité qu'il était possible pour nous de comprendre le sens donné au monde. En ce sens, nous avons analysé la conversion à l'islam radical en ayant à l'esprit à la fois un avantage et un inconvénient. D'une part, nous avions un avantage primordial lié à notre origine, le fait que nous soyons musulmans et partageons les grands préceptes de l'islam avec un regard double à l'intérieur du phénomène étudié comme musulman pratiquant connaisseur de l'indexicalité de la question et extérieur comme sociologue conscient de la nécessité de la neutralité sociologique et la distanciation à l'égard du sens commun. En nous méfiant des idées reçues, nous avons mis en doute des présupposés de la pratique comme une règle interprétative. Cela a conféré de la précision à nos constructions scientifiques testées par la réduction c'est-à-dire la mise en suspens de nos croyances quotidiennes. D'autre part, nous avions le risque de tomber dans une sympathie excessive avec ce qu'elle peut produire sur le corpus sociologique.

9 La méthode d'analyse *: Grounded theory* ou théorie ancrée

En vue d'être fidèle au terrain et bien mener cette enquête, nous nous inscrivons dans la suite des travaux ethnographiques réalisés dans le cadre de l'École de Chicago avec un accent mis sur un groupe social déterminé et restreint, celui des jeunes convertis à l'islam radical. Il s'agit pour nous d'une ethnographie sociologique qui s'inspire de l'interactionnisme symbolique tout en croisant deux disciplines complémentaires : la phénoménologie sociale et l'ethnométhodologie. C'est dans ce contexte que les jeunes convertis à l'islam radical font partie d'un même groupe social ou communautaire construisant, de ce fait, leurs propres réalités culturelles et codes distincts de la norme sociale. Pour les comprendre, il est nécessaire de traverser leurs frontières et de les observer de l'intérieur, ce qui n'est pas tâche facile pour un chercheur non averti étant donné la distance culturelle qui sépare les deux univers de sens. Heureusement, cela n'est pas le cas pour nous car nous réduisons cette distance grâce à la résonance corporelle et religieuse favorisées par les recommandations de notre informateur. Dans cet esprit, nous avons négocié sans discontinuer notre présence dès le début grâce à des discussions informelles loin des questions politiques et sociales. Il fallait une présence fréquente plus prolongée dans le groupe mais aussi au contact intense des jeunes rencontrés avant d'arriver enfin à passer cette frontière et être accepté et surtout pour réussir à saisir quelques notions théologiques surtout durant la phase exploratoire. C'est cette particularité de la vie en groupe comme marquée par des propriétés constantes qu'il fallait décrire et que nous avons considéré avant d'entamer la phase d'enquête. Conscient que le travail ethnographique implique l'observation participante et l'entretien ethnographique, nous avons choisi sans ambiguïté une immersion complète dans l'univers des convertis. Pour rester fidèle à cet esprit, nous nous sommes appuyés sur l'observation courante comme élément constitutif de l'observation participante. Cela avait pour effet de soulever plusieurs interrogations au sujet de leur style vestimentaire mais aussi de leur rapport aux autres. Toutes ces interrogations ont été insérées dans une approche ethnographique large du fait religieux.

Comme nous venons de le souligner, c'est la *Grounded Theory* qui est déterminante comme méthode de collecte et d'analyse des données. Celle-ci constitue une méthodologie qualitative adaptée pour l'analyser des interactions et des processus sociaux. Ainsi, Anselm Strauss et Juliet Corbin affirment : « on individual and collective identity, requiring improved methods for understanding the meanings and symbolization of actors » (Strauss § Corbin, 1998, pp. 178). La *Grounded Theory* est une méthode pertinente pour répondre aux objectifs compréhensifs de cette recherche surtout en ce qui concerne les constructions identitaires des jeunes convertis à l'islam radical. À l'inverse de méthodologies visant à tester la pertinence d'une ou plusieurs théories, la *Grounded Theory* ne vise pas à la vérification car son objectif, par excellence, est de générer une théorie empiriquement fondée. Elle consiste en « une méthodologie de recherche qui envisage la récolte des données empiriques et leur analyse comme un même processus » (Strauss § Corbin, 1998, pp. 159). Comme Strauss et Corbin le précisent, la *Grounded Theory* « est une méthodologie générale qui *a* pour but de développer une théorie fondée sur des données systématiquement collectées et analysées. La théorie évolue au cours de recherches réelles, et elle le fait par une interaction continue entre l'analyse et la collecte de données. Une caractéristique centrale de cette approche analytique est « une méthode générale d'analyse comparative constante » (Strauss § Corbin, 1998, pp. 158). Cette définition de la *Grounded Theory* met en exergue ses caractéristiques essentielles à savoir, développer une théorie fondée sur des données ancrées dans la réalité empirique et les analyser systématiquement avec comme objectif principal d'être à la fois fidèle et proche de la réalité. Il s'agit d'un mouvement continu de va et vient entre l'analyse et les données et la théorisation. Par conséquent, les données influent sur l'analyse qui à son tour conditionne leur sélection. Ainsi, la théorie évolue au fil de l'analyse des données pour devenir de plus en plus pointue.

L'analyse systématique de chaque nouvelle donnée empirique contribue à affiner, à compléter ou contredire les éléments théoriques dans un dynamisme pratique, le noyau dur étant le terrain :

> The features of this methodology that we consider so central that their abandonment would signify a great departure are the grounding of theory upon data through data-theory interplay, the making of constant comparison, the asking of theoretically oriented questions, theoretical coding, and the development of theory. ((Strauss § Corbin, 1998, pp. 179)

À leurs yeux, la *Grounded Theory* peut être résumée par certains éléments dont l'abandon d'un sonnerait le glas de la *Grounded Theory* comme méthodologie de recherche. Ces éléments sont respectivement :

- ✓ Ancrer la théorie sur des données par le constant va et vient entre les données et la théorie ;
- ✓ Recourir à la comparaison constante ;
- ✓ Poser des questions théoriquement orientées ;
- ✓ Coder théoriquement les informations récoltées ;
- ✓ Développer la théorie.

.

Soulignons que l'un des intérêts de cette méthode réside dans le fait qu'elle permet d'utiliser plusieurs matériaux pour la génération de la théorie. Elle postule donc que des matériaux aussi divers conçus parfois comme opposés : statistiques, entretiens, sondages, observations participantes, théories existantes et mêmes des descriptions phénoménologiques, constituent des données analysables. Dès lors, il est du rôle du chercheur de choisir, en fonction des objectifs visés, le matériel le plus adéquat sur lequel il peut développer sa théorie. Pour notre sujet, les contraintes liées aux objectifs de recherche nous ont poussé à avoir recours à des matériaux de différents types. En effet, pour dresser un portrait aussi représentatif que possible de la conversion à l'islam radical, nous avons eu recours en premier lieu aux statistiques relatives aux recensements, aux travaux scientifiques relatifs à l'islam en Europe ainsi que des études sur l'identité et les productions religieuses de la modernité. Nous avons pour cela eu recours à des théories sociologiques, anthropologiques et psychologiques. Les recherches sur l'islam en Europe sont, en général, des théories sociologiques décrivant et définissant la réalité de l'établissement d'une minorité religieuse dans un contexte géographique, culturel, économique, politique et linguistique différent. Il s'agit aussi des théories relatives aux constructions identitaires, aux mobilisations sociales en contexte minoritaire, à l'ethnicité, à la citoyenneté ou encore à la nationalité. L'utilisation de ces théories a facilité la délimitation des concepts et définitions utilisés, et elle a aidé à l'élaboration de codes et de catégories heuristiques tant pour l'analyse que pour la saturation des entretiens. Le entretiens compréhensifs sont appropriés pour notre enquête et s'inscrivent dans la sociologie compréhensive si nous croyons Jean-Claude Kaufmann :

> L'entretien compréhensif ne se positionne pas n'importe où dans le paysage intellectuel. Le qualificatif, 'compréhensif' donne déjà une indication. Il faut le comprendre ici au sens wébérien le plus strict, c'est-à-dire quand l'intropathie n'est qu'un instrument visant à l'explication, et non un but en soi, une compréhension intuitive qui se suffirait à elle-même. (Kaufmann, 1996, p. 9)

Selon Kaufmann, si la méthode classique exige que la construction de l'objet sociologique suive une évolution bien codifiée : « élaboration d'hypothèses et définitions d'une procédure de vérification des hypothèses » (Kaufmann, 1996, p. 20), pour lui « l'entretien compréhensif inverse pour sa part les phases de construction de l'objet. Le terrain n'est plus une instance de vérification d'une problématique préétablie mais le point de départ de cette problématique » (Ibid., p. 20). Cette perspective inductive est adaptée aux recherches ayant pour objectif la production de théories ancrées. L'entretien compréhensif permet donc de valider les recherches qualitatives en assurant une cohérence cruciale entre les paradigmes de recherche, les techniques de collecte des données et la méthode d'analyse ou d'interprétation. En vue de recueillir des données pertinentes, notre grille d'entretien s'est appuyée sur trois techniques qui sont respectivement : des questions narratives, des questions projectives, des questions semi-directives. Finalement, durant le processus de récolte des données, nous avons élaboré et rédigé différents types de supports qui nous ont largement servi dans la phase de codage, ainsi que lors de l'analyse et de l'élaboration de la théorie. Nous avons ainsi mis à disposition :

✓ *Des supports méthodologiques* rédigés tout au long du développement de la grille d'entretien, pendant les entretiens exploratoires et lors des entretiens définitifs. À la sortie de chaque entretien, nous relevions ce qui s'était passé, comment nous nous étions sentis, l'ambiance de l'entretien, le lieu de l'entretien, les événements venus interrompre nos entretiens. Ces éléments ont été d'un grand support pour élaborer la grille d'entretien d'une manière pertinente ;

✓ *Des supports terminologiques* dans lesquels nous avons élaborés les définitions utilisées dans le codage des données empiriques. Afin de bien coder chaque événement semblable de la même manière, nous avons parfois développé nos propres concepts (religiosité sociale ou religiosité intellectualisée), d'autres fois nous nous sommes référés à des définitions communément admises dans d'autres études ou encyclopédies sociologiques (religiosité et religiosité institutionnelle). ;

✓ *Des supports thématiques* en notant les thèmes récurrents au fur et à mesure des entretiens, j'ai noté les thèmes qui et la manière dont chacun s'exprimait sur un thème particulier. Ces outils ont servi de base et de fil conducteur pour la mise en relation des thèmes se trouvant dans les différents entretiens. Ils nous ont aussi permis de nous échapper un peu de la rigueur du codage systématique. En les relisant, nous pouvions nous recentrer sur l'entretien et son ambiance, et ainsi éviter de forcer les définitions pour y faire coïncider les propos de tel ou tel enquêté ;

✓ *Des supports analytiques* : sont les plus complexes sur lesquels les entretiens ont été systématiquement codés, comparés et mis en relation. Ces supports ont eu une influence considérable sur la nature et la richesse des données recueillies car ils ont permis de mettre sous tensions les hypothèses énoncées dans l'introduction et atout au long de ce travail avec les premiers résultats issus du terrain.

Dans le cadre de ce travail de recherche et comme les chercheurs interactionnistes, nous avons découvert la réalité au travers d'interactions avec nos enquêtés étant donné que le contexte tenait une place importante dans le recueil de données mais aussi dans la compréhension du terrain. En ce sens, pour l'analyse des données, nous sommes passés par un codage et de critères d'évaluation en organisant les données thématiquement. Le travail d'écriture, quant à lui, a été régi par les codes scientifiques éclairés par des histoires subjectives qui émergeaient du terrain que nous avons appelé mini-monographies. Insistons, à ce titre, que les rencontres avec les jeunes ont été particulièrement intéressantes puisqu'elles ont permis de recueillir des données sur leur conversion, leurs expériences subjectives et leur carrières radicales. Lorsque nous écoutions les jeunes, ce qui ressortait fortement était un intérêt pour le religieux qui est souvent ancré d'un malaise social et une quête de sens. La théorie ancrée nous

a aidé à aborder le phénomène en question et de former ensuite des catégories intelligibles sur la base des données qualitatives recueillies. La codification des données a respecté une logique, celle de chercher ce qui a du sens. Une fois les concepts et les catégories collectés, ceux-ci ont servi de base pour créer une théorie sinon enrichir une théorie déjà existante. Pour le codage des données, cette théorie set appuyée sur la méthode qualitative de discours des enquêtés ce qui impliquait une précision dans la transcription et l'enregistrement des données. Le codage devait identifier les catégories afin de les classer selon un ordre bien défini. « Le codage se faire de manière abductive par itérations successives et regroupements progressifs » (Joannidès § Nicolas, 2008, p. 145). Enfin, soulignons que loin d'être une approche alternative au modèle hypothético-déductif traditionnelle, la théorie ancrée joue un rôle complémentaire permettant ainsi de valider les théories issues d'autres recherches scientifiques. Le schéma suivant décrit minutieusement les composantes de cette approche sociologique en la comparant à l'approche classique :

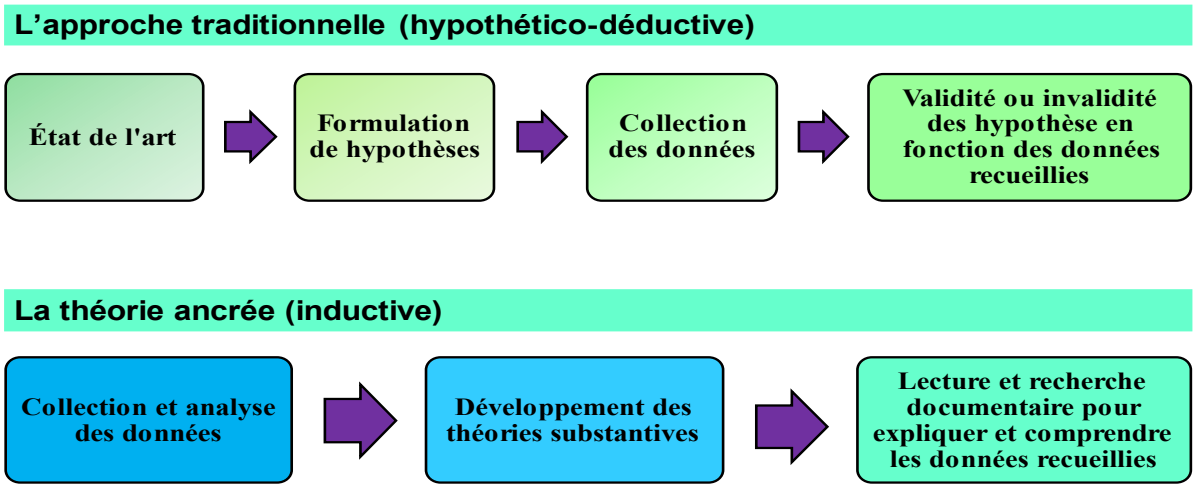

Figure 13 : schéma comparant la théorie ancrée vs l'approche traditionnelle

10 Le protocole de recherche

La complexité d'un sujet portant sur la conversion religieuse radicale implique un protocole de recherche assez solide pour mieux cerner les représentations, les attitudes et les pratiques. Dans le cadre de ce travail de recherche, notre protocole de recherche présente des caractéristiques phénoménologiques en adéquation avec notre posture qui s'intéresse au vécu des sujets : les jeunes concernés par la conversion à l'islam radical. Nous avons donc tenté de saisir tout ce qu'ils avaient de singulier, à leurs expériences du monde à partir de ce qu'ils en faisaient. C'est dans le respect de cette logique que cette thèse a pris la forme d'une étude longitudinale. Cette temporalité a permis de recueillir des éléments qui étaient en pleine évolution chez les jeunes concernés. Ceux-ci construisaient leur identité et vivaient des transformations identitaires importantes avec des distanciations, des ruptures et des nouvelles alliances et allégeances. La conceptualisation de l'identité par les dynamiques identitaires évoluait vers celle d'une identité qui n'était pas qu'un processus mais qui a intégré, incorporé l'ensemble de la subjectivité de l'acteur. En d'autres termes, au-delà d'un processus dynamique identitaire, l'identité religieuse était incorporée par le sujet lui-même dans ses interactions avec les autres adeptes ou fidèles de son groupe. C'est ainsi que nous avons distingué dans cette recherche entre d'une part, *le sujet idéologique ou le sujet de l'entendement*, un sujet social façonné par les idées de son groupe, aliéné par son idéologie ; d'autre part, *le sujet*

phénoménologique ou *le sujet épistémique* renvoie au sujet autonome, critique avec une conscience réfléchie. Le premier se réduit au trajet, filiation, cheminement, projet dont il prétend réunir les éléments pour se les approprier, visant ainsi la reconnaissance. Il s'agit d'un sujet qui s'efface au profit du groupe, qui dépend de celui-ci et qui n'a aucun sens critique car il s'inscrit dans un mimétisme et rigidité perpétuels. Le deuxième sujet renvoie au sujet conscient, vigilant qui se rend compte de sa singularité et son autonomie. Celui-ci refuse l'influence et n'admet que la conscience subjective comme référence. Il est orienté vers une raison pratique qui lui permet de se détacher de toute idéologie ou conformisme.

Notons ici que la prise en compte de la subjectivité d'un sujet et la verbalisation du vécu subjectif d'une situation spécifiée, ainsi que l'intégration effective de ces éléments dans l'analyse qualitative caractérisent notre posture de chercheur. Le vécu dont il est question ici, est celui d'un moment qui a existé pour le sujet et vers lequel il se retourne pour y chercher des informations. Ce processus permet de recontacter le moment crucial évoqué sous la forme de représentations telles des réminiscences sensorielles, mentales ou cognitives. Le vécu n'existe que dans un moment spécifié et singulier dans une temporalité du présent. En ce sens, nous avons utilisé le moment vécu pour désigner la globalité de la relation du sujet au monde et à lui-même telle qu'il la vit effectivement et l'éprouve dans tous ses aspects. Autrement-dit, il ne suffisait pas que les jeunes en question répondaient eux-mêmes pour que la méthode de recherche qualitative aspirait à ce paradigme. Par conséquent, c'est le jeune rencontré qui déployait l'expérience vécue dans ses différences facettes pour nous permettre ensuite de reconstruire son vécu comme relevant d'une expérience subjective singulière. Ainsi, pour accéder au monde des jeunes convertis à l'islam radical, nous nous sommes appuyés sur l'observation mêlant les approches : participative et ethnographique. C'est dans cet esprit qu'il nous était nécessaire de trouver ces jeunes, les identifier pour éviter de les étiqueter en séparant ceux qui pratiquent un islam rigoriste comme les salafistes de ceux qui optent pour une version radicale de l'islam. Nous avons dû aussi négocier notre place avant d'entrer en contact et de réaliser les premiers entretiens de cette enquête. Le fait que je sois chercheur algérien et davantage musulman a facilité considérablement notre démarche. Nous avons opté pour le protocole méthodologique suivi par les grands sociologues de l'École de Chicago (Becker, 1985, Whyte, 1993, Matza, 2010) par immersion, c'est-à-dire en apprenant davantage du terrain et non des théories sociologiques existantes. Dans cette logique heuristique, le terrain devenait avec le temps une source inépuisable d'informations. C'est d'ailleurs, ce principe même qui oriente la théorie ancrée *Grounded Theory* qui exige la participation du chercheur dans le phénomène observé et son immersion totale pour pouvoir saisir à l'intérieur des groupes étudiés le sens que ses membres à leur identité, comportements, attitudes, jugements, pratiques et représentations. Cette posture exige à la fois une compréhension de ce groupe mais surtout une empathie qui permet de se distancier de ses jugements et de saisir le flux continu d'expériences communes et subjectives. Conscients que l'empathie permettait d'entrer dans le monde de l'informateur et que « cette entrée n'est toutefois pas le but ultime, car elle n'est elle-même qu'un instrument pour atteindre des mécanismes sociaux ou produire de nouveaux concepts » (Beaud § Weber, 2003, p. 54), nous avons mobilisé au-delà des réseaux personnels, plusieurs situations d'échange pour mettre nos enquêtés en confiance et les amener à discuter et s'exprimer davantage. Il est frappant de constater à quel point cette attitude a permis d'entrer en contact et de comprendre des personnes ayant un ethos éloigné du nôtre favorisant une confiance mutuelle. Par conséquent, notre posture sociologique a associé rigueur, empathie, réflexion, distance idéologique et surtout mettre en confiance les jeunes rencontrés. Les interactions ont été saisies comme des moments symboliques forts qu'il fallait maîtriser et prendre avec le plus du soin possible. La mise en confiance des jeunes nous a aidé à les encourager à développer leur point de vue, faciliter leur expression, les convaincre qu'ils n'étaient pas jugés, non plus soumis à évaluation (Demazière, 2012).

10.1 La technique privilégiée : l'entretien semi-directif de type biographique

Comme le récit de vie, il y a entretien semi-directif dès lors qu'un sujet raconte un épisode ou un processus de son expérience vécue (Michelat, 1975). Le terme « raconter », qui signifie « faire le récit de », est primordial ; il implique une production discursive sous une forme narrative. Pour qu'il y ait narration, pour raconter une histoire, il est essentiel de bien distinguer les moments marquants de sa vie, de décrire les rapports avec autrui, d'expliquer les différentes interactions, de décrire les contextes des actions, intentions et interactions, et éventuellement de porter un jugement sur la réalité, les discours, les actions, les interactions, les intentions et acteurs (Bertaux, 2005). L'entretien s'articule autour d'une succession temporelle d'événements ou de situations, et d'actions qui en résultent. Chaque action a des répercussions qui permettent alors de tracer un fil directeur. Les sociologues comme Daniel Bertaux (2005) nomment ce fil directeur la « ligne » ou la « trajectoire de vie ». Avec le temps, les chercheurs ont penché pour le terme *trajectoire,* qui, à l'inverse, de *ligne,* se détache de la droiture puisque les trajectoires de vie ne suivent pas de linéarité. Dans ce sens, nous avons choisi les entretiens individuels semi-directifs de type biographique comme technique qualitative permettant de se rapprocher davantage du phénomène et de saisir ses différentes facettes. Autrement-dit, la particularité de cette technique se situant à l'intersection du récit de vie et de l'entretien lui donne l'avantage de laisser l'autonomie à l'enquête tout en orientant le travail en fonction des thèmes et objectifs visés. Nous avons complété cette stratégie de collecte de données avec l'observation participante afin de créer une atmosphère plus informelle et détendue, propice à l'irruption de témoignages parfois plus intimes que ceux dévoilés lors des entretiens directifs. Au total, nous avons interviewé 20 jeunes catégorisés sous trois quatre formes : neutres, radicalisés, en cours de radicalisation ou repentis, membres des réseaux et groupes radicaux. Les entretiens se sont étalés sur une période relativement longue si nous incluons l'enquête exploratoire (pratiquement deux an). Ces entretient conduisaient souvent à des discussions par la suite sur les thèmes abordés, les opinions personnelles et scientifiques sur le sujet, l'utilité de la recherche et l'utilisation des données. Le tableau suivant présente le déroulement chronologique des entretiens :

Figure : Tableau reprenant le déroulement chronologique des entretiens : 5 janvier 2019 – 8 novembre 2019

	Nom	Date d'entretien	Horaires d'entretiens	Durée d'entretien	Lieu d'entretien	Catégorisation
1	**Abou Hamza (1)**	Samedi 5 janvier 2019	14h30-15h25	± 55 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
2	**Abdelwahhab (1)**	Samedi 12 janvier 2019	14h30-15h10	± 40 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
3	**Abou Haffss (1)**	Mardi 22 janvier 2019	18h30-19h10	± 40 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
4	**Abdelwahhab (2)**	Lundi 11 février 2019	10h00-10h46	± 46 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
5	**Idriss Al Maghrebi**	Mardi 26 février 2019	20h00-20h38	± 38 min	Chez l'enquêté	Non concerné
6	**Abdeljalil (1)**	Lundi 11 mars 2019	20h00-20h38	± 38 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
7	**Othmane**	Lundi 18 mars 2019	19h00-19h51	± 51 min.	Chez l'enquêté	En instance

8	**Ôrwa**	Mardi 26 mars 2019	20h00-20h41	± 41 min	Chez l'enquêté	En instance
9	**Zayyan**	Lundi 22 avril 2019	20h00-20h39	± 39 min	Chez l'enquêté	Non concerné
10	**Abdeljalil (2)**	Lundi 13 mai 2019	20h00-20h41	± 41 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
11	**Ossama**	Mardi 4 juin 2019	17h30-18h15	± 45 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
12	**Maâmoun**	Jeudi 4 juillet 2019	08h30-09h25	± 55 min	Chez l'enquêté	Repenti
13	**Awss Al Tilimssani**	Dimanche 11 août 2019	18h30-19h40	± 70 min	Chez l'enquêté	Repenti
14	**Mossaâb**	Lundi 12 août 2019	16h00-16h51	± 51 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
15	**Azzam Al Wahhabi**	Samedi 24 août 2019	20h00-20h38	± 38 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
16	**Amr Al Wahrani**	Mercredi 28 août 2019	15h00-15h45	± 45 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
17	**Abdelsalem Al Jazayri**	Mardi 3 septembre 2019	13h00-13h40	± 40 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
18	**Oum Khalthoum**	Vendredi 6 septembre 2019	16h00-16h53	± 53 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
19	**Abou Haffss (2)**	Vendredi 13 septembre 2019	16h00-16h50	± 50 min	Chez l'enquêté	Radicalisé
20	**Abou Hamza (2)**	Vendredi 8 novembre 2019	20h00-20h40	± 40 min	Chez l'enquêté	Radicalisé

Tableau 2 : tableau présentant le déroulement chronologique des entretiens

Pour ce qui concerne les catégories de jeunes rencontrés, nous pouvons les situer facilement sur tableau. Cependant, pour en ce qui concerne les trois catégories, nous pouvons dire que les jeunes radicalisés sont ceux qui ont acquis les connaissances liées à l'idéologie radicale et qui ont intériorisé au cours d'un période plus ou moins longue les préceptes de celle-ci. Les jeunes en cours de radicalisation sont ceux qui ne maîtrisent pas les différentes notions, préceptes et idées radicales qui semblent souvent incertains dans leurs discours. Ces jeunes sont identifiés facilement car ils ne maîtrisent même pas certaines notions portant claires dans l'islam comme « *Al Wala' Wal Bara'* ». Enfin, les jeunes repentis sont les plus faciles à identifier du fait qu'ils expriment clairement leur désengagement à l'égard de la version radicale de l'islam. Leurs discours sont souvent marqués de regrets et de remorts avec une mise en avant de l'endoctrinement comme stratégie des groupes radicaux. En somme, si nous reprenons le tableau indiqué, nous pouvons proposer cette différenciation comme suit :

- Les entretiens exploratoires sont ceux réalisés avec Abou Hamza, Abdelwahhab, Abou Haffs et Abdeljalil notés sur le tableau sous les chiffres (1, 2, 3 et 6) ;
- Les entretiens réalisés avec des jeunes pratiquants non concernés sont ceux d'Idriss Al Maghrebi et Zayyan notés sur le tableau sous les chiffres (5 et 9) ;
- Les entretiens réalisés avec des jeunes en instance de radicalisation sont ceux d'Ôrwa et Othmane notés sur le tableau sous les chiffres (7 et 8) ;
- Les entretiens réalisés avec des jeunes radicalisés sont ceux d'Abdelwahhab, Abdeljalil, Ossama, Mossaâb, Azzâm Al Wahhâbi, Amr Al Wahrani, Abdelsalem Al Jazayri, Oum

Kalthoum, Abou Haffs et Abou Hamza notés sur le tableau sous les chiffres (4, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19 et 20). S4ajoute à cela les entretiens indiqués dans l'enquête exploratoire ;

- Les entretiens réalisés avec des jeunes repentis sont ceux d'Awss Al Tilimssasni et Maâmoun notés sur le tableau sous les chiffres (12 et 13)

Comme indiqué sur le tableau, tous les entretiens ont été réalisés chez les enquêtés faute de trouver un lieu propice à la réalisation de l'enquête où ces individus s'expriment librement sans contrainte. Tous les jeunes exprimaient souvent leur méfiance à l'égard des lieux publics préférant ainsi réaliser l'entretien dans un lieu isolé des regards des autres et des commentaires dont ils peuvent faire l'objet. Ajoutons que les jeunes n'hésitaient pas de nous ouvrir leur porte surtout lorsqu'ils comprennent les objectifs visés à travers notre recherche. Comme une négociation commerciale, « don contre don » (Zanna, 2010, p. 153), les jeunes semblaient vouloir passer un message à travers les instances académiques aux décideurs politiques sur la nécessité d'une reconnaissance de leur religion et d'une justice sociale inclusive. Pour terminer, rappelons que le recours à l'entretien semi-directif répondait à notre objectif de recherche bien spécifique puisqu'il avait pour fin de rendre compte des systèmes de valeurs, de normes, de représentations et de symboles des jeunes engagés dans une version radicale de l'islam. Ces entretiens permettaient de relever toutes les facettes de leur système cognitif qui gouverne leur manière de penser, de voir le monde et juger les différentes réalités. Toute l'analyse portait sur le processus impliqué dans la conversion à l'islam radical avec ce que cette expérience implique notamment au niveau du sens qu'accordent les individus à leur carrière. Il nous a apparu ainsi essentiel de partir directement à la rencontre de ces jeunes pour qu'ils nous racontent, en leurs propres termes et rétrospectivement, leurs pratiques et représentations radicales. Du fait de la singularité de l'objet étudié, la composante « humaine » de la démarche méthodologique s'avérait un critère déterminant pour le choix de la méthodologie. Ainsi, les approches n'impliquant pas une relation de confiance entre le chercheur et l'informateur sont écartées comme méthode d'accès au terrain. Enfin, en vue d'obtenir des informations détaillées sur les jeunes rencontrés, il était nécessaire de laisser aux individus un large degré d'autonomie tout en maintenant une certaine ligne directrice, cette dernière visant à lier à la fois les dispositions et le contexte. C'est toute l'utilité de l'entretien semi-directif de type biographique qui – étant à la croisée du récit de vie et de l'entretien semi-directif – facilite cette tâche.

10.2 Le développement de la grille d'entretien

Durant le printemps 2018, nous avons procédé à des entretiens exploratoires auprès des premiers jeunes avant d'entamer l'enquête principal durant l'hivers 2019. Notons que ces entretiens se sont basés sur un guide d'entretien scindé en plusieurs parties principales traitant successivement la vie avant, pendant et après la conversion. Ces premiers entretiens nous ont permis dès le début de contrôler s'ils sont bien construits pour répondre aux objectifs de la recherche mais aussi si les données étaient pertinentes. Nous avons vérifié, par la même occasion, si les questions ouvertes aidaient à confronter les dimensions théoriques de l'identification religieuse et les compléter derechef par la dimension cultuelle. En ce sens, les deux premiers entretiens définitifs ont été construits de la même façon (questions rétrospectives + questions actuelles + questions projectives + questions ouvertes). Lors de leur analyse, nous apprenions progressivement qu'il était bénéfique pour le déroulement de l'entretien de commencer par des questions ouvertes surtout par une question d'amorce amenant l'informateur à s'exprimer personnellement sur un son rapport à a religion au quotidien. Afin de récolter un discours le plus « authentique » possible, nous corrigions le guide d'entretien, le faisant débuter par quelques questions narratives. Par authentique, nous voulons dire que les informateurs s'exprimeraient librement sur leur condition de jeunes musulmans convertis à une version

radicale, ceci sans que nous nous intervenions en aucune façon. Ainsi, nous avons formulé des questions narratives qui ont pour but de créer une première forme spontanée et vécue de discours. Les questions s'articulent comme suit :

- ✓ *Pour commencer cet entretien, pouvez-vous m'expliquer comment la religion vous guide ou non au quotidien ?* Si la réponse n'était pas articulée en termes de religion, nous relançons les jeunes enquêtés en leur demandant : *Et tant que musulman, comment vous pratiquez la religion tous les jours ?*
- ✓ Nous abordons ensuite l'ensemble des thèmes allant de l'origine de la conversion en posant la question : *pouvez-vous me dire comment vous êtes arrivés à la conversion et dans quel contexte ?* ;
- ✓ Les manifestations de la croyance dans la vie quotidienne et les changements entraînés par la conversion : *quels sont les changements qu'a induits cette conversion ? Quelles sont les difficultés rencontrées, les avantages et les inconvénients ?*
- ✓ Des questions relatives à la socialisation groupale et l'apprentissage de la vision radicale : *participez-vous à des cercles religieux ? Quelles sont vos références religieuses ?*
- ✓ Des questions sur au ressenti après la conversion et la perception de la réalité portant sur la place de l'islam en France et dans le monde mais aussi sur les projets individuels *: constatez-vous une évolution dans les projets ? Quel portrait dressez-vous de la réalité de l'islam aujourd'hui ?*

Il faut noter qu'il y a une deuxième raison qui nous a incité à compléter le guide d'entretien à l'aide de questions narratives. En effet, postulons que l'identité musulmane était à la fois une identité individuelle et une identité collective, il était nécessaire de récolter un matériel permettant l'extraction de données empiriques d'envergure tant individuelle que collective. C'est ce que souligne Daniel Bertaux (2001) lorsqu'il dit qu' « en mettant en rapport plusieurs témoignages sur l'expérience vécue d'une même situation sociale par exemple, on pourra dépasser leurs singularités pour atteindre, par construction progressive, une représentation sociologique des composantes sociales de la situation » (p. 33). Dans le cadre de cette recherche, il s'agissait de témoignages des expériences de conversion à la fois individuelles et collectives. L'analyse de ces différents entretiens pouvait amener des données nouvelles quant à la construction d'une éventuelle identité collective des jeunes convertis à l'islam radical à la fois en rupture avec les normes sociales et religieuses, ce qui permettait ensuite de saisir les constructions individuelles de l'identité. C'est en ce sens que l'identité narrative se présentait comme un lieu de rencontre entre le chercheur comme collecteur de données et l'enquêté comme source inépuisable d'informations.

Notons que l'identité narrative correspond aux identités racontées par le sujet. Pour que l'identité soit narrative, l'enquêté doit dire, représenter et mettre en scène son identité tel qu'il la conçoit dans son passé historique, son présent et en fonction de comment il se projette dans l'avenir. Il est important de mentionner que dans ce processus, il y a interpénétration de l'histoire et de la fiction (Ricoeur, 1990). Nous assistons à un processus croisé de fictionalisation de l'histoire et d'historisation de la fiction qui donne naissance à l'identité narrative, comme assignation d'une identité spécifique, d'une histoire singulière qui mélange fiction et réalité (la mémoire agit comme une interprétation de la réalité à travers l'acte de perception). Ce concept contient ici un potentiel stratégique, c'est-à-dire que l'identité narrative est la réponse créative de l'individu en lien a ce qui l'entoure. Toutefois dans ce processus narratif, Judith Butler (2007) reconnaît une part d'opacité, qui témoigne de la difficulté à se dire de façon consciente et authentique[29]. Ricoeur (1990) reconnaît aussi un caractère pâtissant à l'identité. Pour lui la personne reçoit dès sa naissance une part « déjà faite » transmise par l'unité sociale et

environnementale. Une part de passivité, d'involontaire, une altérité ontologique, transmise par les conditions sociales telles que les discours culturels qui précèdent et conditionnent la personne, qui sont implicitement constitutifs de son intentionnalité et de sa subjectivité. Mais il reconnaît également, et c'est sur quoi il axe sa théorie, une part d'individualité où l'individu est actif et s'engendre lui-même par un acte créateur et libre, par ses capacités définies comme étant la possibilité de parler, d'agir, de se raconter, de se reconnaître comme sujet capable d'imputation morale. Cette volonté et cet acte libre, selon lui, s'engendre et se perpétue dans et à travers les institutions sociales, au sens large, qui forment les subjectivités individuelles. C'est justement sur ce principe de narration de soi que Victor Turner et Edward Bruner (1986) affirment que l'expérience de faire le soi est rendue possible grâce au déploiement d'une force active, créative et réflexive. Faire l'expérience de soi se vit dans un mouvement de construction et de reconstruction progressive interactive, d'ajustements en fonction du rapport relationnel interne (avec soi) et externe (avec l'autre). Le caractère spécifique de la crise identitaire, de par les questionnements qu'elle engendre est une occasion de compréhension, d'organisation et réorganisation, de structuration du soi qui incite le sujet à se raconter. Bref, nous pouvons dire que la narration est indissociable de la notion d'identité, elle est l'élément organisateur de son existence. Le récit narratif fait en mots permet de donner un sens, refait l'unité d'une vie et offre à l'agent narrateur la possibilité d'unir les différentes actions éparpillées de sa vie en leur donnant une place dans un ensemble structuré, cohérent par l'acte de l'intelligence (Ricoeur, 1990).

10.3 Le déroulement des entretiens semi-directifs

Comme nous venons de le souligner, l'entretien semi-directif est la technique qui a été mobilisée pour répondre à notre problématique et mettre à l'épreuve nos hypothèses. Cette technique est avantageuse à plusieurs égards puisqu'il s'agit d'un système d'interrogation souple et contrôlé qui laisse une certaine liberté à la personne interrogée permettant de rebondir et de relancer certains éléments de l'enquête. Ce type d'entretien permet d'établir une interaction profonde avec chaque enquêté. En effet, par l'écoute des expériences vécues, nous tentons de rendre explicite l'univers de l'enquêté (pensées, intentions, angoisses, sentiments, motifs, craintes, espoirs, etc.). Nous pensons que la compréhension de cet univers peut aussi rendre compte de certains liens entre des comportements antérieurs et le présent. En plus de mettre en lumière les perspectives individuelles, l'entretien semi-directif révèle également les tensions et les contradictions qui animent le jeune enquêté. En d'autres termes, elle permet au sociologue comme à l'enquêté d'enclencher une réflexion approfondie et de stimuler une prise de conscience sur des thèmes précis.

Tous les entretiens menés sont de type semi-directifs individuels et biographiques. Les entretiens durent entre 38 minutes et 70 minutes et, avec le consentement des jeunes interrogés, ils sont enregistrés, ce qui nous permet de nous concentrer exclusivement sur les discussions en cours. Au début de chaque entretien, nous expliquions l'inscription du travail dans une recherche académique, les raisons et les objectifs visés tout en répondant aux questions des participantes afin d'être la plus transparent possible. Dans la majorité des cas les jeunes acceptaient de collaborer librement à cette recherche. Ils étaient au courant qu'ils pouvaient s'abstenir de répondre aux questions jugées embarrassantes et qu'ils étaient autorisés à se retirer à tout moment de ce processus. Nous avons donc le consentement de ces jeunes avant d'entamer l'entretien ou que nous puissions commencer l'enregistrement. Nous respections aussi les règles de la recherche et les règles déontologiques appliquées concernant l'anonymat, la confidentialité, la non-publication sans autorisation. Bien que la quasi-totalité des jeunes lisaient le contenu, seulement la moitié d'entre eux jugeaient nécessaire de discuter certains de

ses thèmes avant de commencer l'entretien. Une enquête exploratoire a été menée avant d'arriver à affiner la grille d'entretien et d'entamer la phase fondamentale d'entretien. Les lieux où se déroulaient les entrevues ont été choisis par les enquêtés eux-mêmes. Tous les entretiens ont été réalisés chez les jeunes concernés pour éviter tout problème d'enregistrement et de discussion. Tous les enquêtés étaient extrêmement ouverts et généreux, mais surtout très heureux de pouvoir s'exprimer sur leur vécu. En effet, les jeunes concernés qui acceptaient de participer à notre recherche le faisaient souvent avec beaucoup d'enthousiasme. Plusieurs nous soulignaient également leur appréciation du fait qu'un chercheur d'origine maghrébine s'intéressait aux musulmans dans un contexte difficile et la nécessité de comprendre mieux leur situation. D'ailleurs, la plupart des enquêtés désiraient de voir d'autres spécialistes sur les plateaux de télévision et les réseaux sociaux qui comprenaient davantage les musulmans. Ceux-ci demandaient souvent à la fin de l'entretien de recevoir une copie d'un résumé de notre thèse. Concrètement, le schéma d'entretien comprenait quatre parties principales, soit : d'abord, l'origine de l'engagement dans l'islam radicale en évoquant le contexte dans lequel le jeune s'est engagé ou a été amené à s'engager dans une version radicale de l'islam ; ensuite, les changements qui ont accompagné cette conversion à l'islam radical sur le plan spirituel, corporel mais aussi les attitudes ; puis, les perceptions de cette conversion et ce qu'elle apporté à l'individu sur le plan spirituel et corporel mais aussi social et culture ; enfin, le ressenti relative à la conversion et à propos de l'islam comme religion.

Les objectifs initiaux de notre recherche se résumaient dans la volonté de comprendre le vécu et la rationalité qui animent ces jeunes et qui les conduisent à se convertir à l'islam radical. Le but premier étant de cerner l'ensemble des discours et des représentations portant sur la religiosité de ces jeunes en tant que langage corporel fort. Nous voulions également saisir leur rapport à l'islam et aux pratiques religieuses, à la famille, à l'entourage, à la société, aux valeurs et aux rapports à autrui. Les questions de rapport qu'entretenait le religieux au corps (le voile, le Qamiss, le Sitar, le Niqab, la Jallaba) faisaient référence tant au corps dans ce qu'il a de plus intime (symbolique, sensuel, religieux), qu'au corps politique et identitaire (valeur refuge, identification et résistance), ainsi qu'au corps social et culturel (religion, honneur, rôles dans la société et dans la famille, etc.). Tous ces thèmes ont été effectivement abordés et nous ont permis de saisir comment la conversion religieuse à l'islam radical influe sur certains champs précis. Cependant, nous sentions, parfois, que certains enquêtés étaient plus réticents à aborder les thèmes relatifs à la sensualité et à la culture. Ils répondaient tout de même aux questions s'y rapportant sans toutefois approfondir outre mesure. Par contre, les jeunes enquêtés étaient très à l'aise de parler des sujets politiques et religieux. Nous avons estimé qu'il n'était pas opportun d'insister sur ces questions pour ne pas les déstabiliser. Cela étant dit, le terrain nous a permis de répondre à nos objectifs de départ. De plus, au fil des entretiens, nous avons ajusté et modifié certaines questions du schéma d'entretien construit préalablement.

Enfin, notons que bien que l'entretien semi-directif soit très intéressant pour une enquête qualitative, celui-ci- a ses inconvénients. Il est notoire que toute méthode utilisée comporte des forces et des faiblesses (Bertaux, 2005, Giroux § Marroquin. 2005, Patton, 2002) que nous nommons avantages et inconvénients. Pour l'entretien-semi-directif de type biographique, les avantages se résument en la capacité de saisir les processus de radicalisation à travers l'interprétation des résultats : il est parfaitement adapté pour des études chronologiques et longitudinales (Bertaux, 2005) car il est propice à collecter l'information naturellement puisqu'il implique une forme de subjectivité tout en compliquant émotionnellement les enquêtés. Il permet également de clarifier et de simplifier les expériences vécues en donnant l'occasion au participant de se remémorer certains souvenirs tout en leur offrant une structuration. À l'inverse, cette technique engendre parfois une profusion d'information. Le

principal danger consiste à se perdre à travers celle-ci. Cela sous-entend une organisation et une manière de recadrer le participant dans l'entretien malgré le caractère ouvert, et ce, en fonction des objectifs de l'étude, tout en gérant le flux informationnel au fil des entrevues (Bertaux, 2005). Par ailleurs, l'utilisation de cette technique implique une forme de subjectivité potentiellement plus importante. Le chercheur peut utiliser différentes questions entre les divers enquêtés et arriver à une histoire semblable. Différents enquêteurs pourraient également poser des questions différentes et arriver à une histoire similaire. L'entretien semi-directif de type biographique est essentiellement un cadre de travail qui peut être utilisé différemment selon les situations ou les contextes (Atkinson, 1998).

11 La stratégie de collecte des données

Pour ce travail de thèse, la collecte des données s'est déroulé, comme nous venons le souligner, sur une période échelonnée de mai 2017 à septembre 2019, incluant les entretiens réalisés avec les vingt participants Dans le respect des standards de qualité d'une étude qualitative et la crédibilité de celle-ci, nous avons jugé pertinent de séparer les descriptions liées à la collecte des données et à l'analyse des données. Le schéma suivant présente le déroulement du processus de collecte des données :

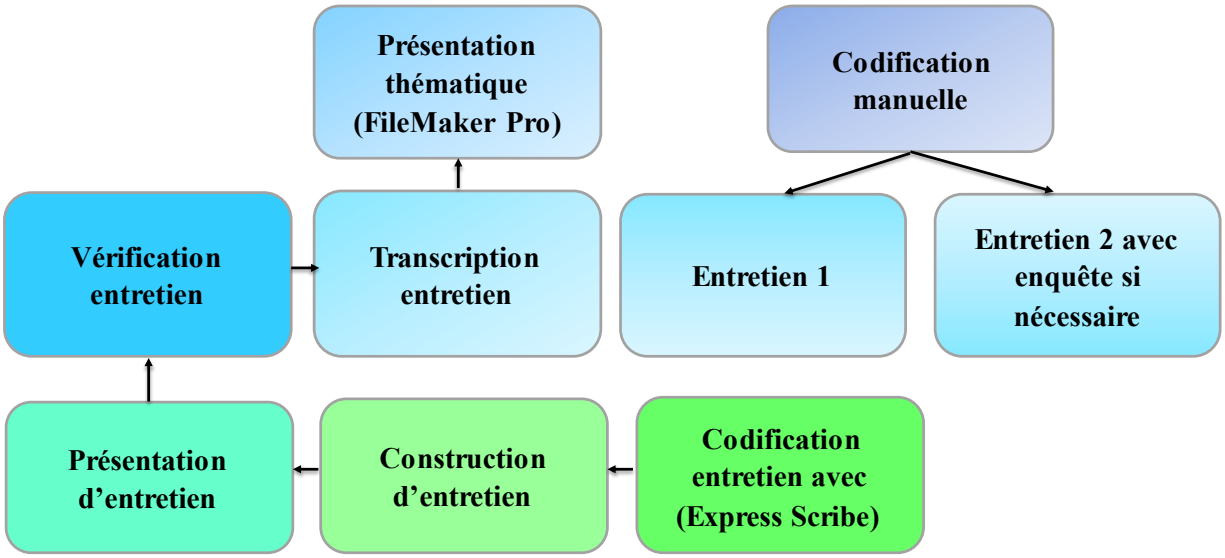

Figure 14 : la schématisation du processus de collecte des données

Par ailleurs, la méthode de l'entretien semi-directif, choisie pour ce travail a permis d'utiliser efficacement les données recueillies et de les interpréter en profondeur. Cette technique impliquait une interaction fondamentale : le chercheur qui collecte les informations et l'enquêté qui l'offre ou génère une masse de données exploitables dans l'interprétation. L'entretien, selon certains spécialistes (Atkinson, 1998, Bertaux, 2005) est appropriée lorsque l'on s'intéresse à des domaines dont la théorie n'est pas parfaitement définie et dans des contextes où l'on recherche le récit de vie d'individus ou des expériences précises impliquant des processus longs et complexes. Dans cet esprit, tous les entretiens ont été soigneusement préparés. Nous déterminions souvent avec les enquêtés les endroits où celui-ci se déroule en nous assurant bien évidemment d'obtenir leur consentement et leur disponibilité. Avec l'accord

des jeunes en question, tous les entretiens ont été enregistrés, permettant ainsi de nous concentrer sur l'écoute afin de rebondir sur certains sujets traités qui émanent directement de la conversation.

Un guide d'entretien (annexe 3) a été élaboré et développé au préalable et utilisé avec l'avancement de l'enquête en vue de guider l'entretien. Après trois ou quatre entretiens, nous avons réussi à maîtriser le déroulement de l'entrevue, ce qui nous a permis ensuite de nous en détacher. Tous les entretiens avec les enquêtés se déroulaient selon la même structure. Les participants ont été remerciés dans un premier temps. Ensuite, nous parlions du contexte de l'étude en termes de thèmes abordés, des objectifs visés et de l'utilisation purement académique des données en tentant d'instaurer un climat de confiance propice au dialogue. Une fois les présentations faites, venait le moment crucial de lancer l'entretien et par conséquent de poser la première question qui permettait d'entrer dans le vif du sujet. Tous les entretiens commençaient par la même question : « Racontez-moi comment la religion vous guide au quotidien ? ». Celle-ci avait l'avantage de plonger les enquêtés au cœur du sujet, sans non plus débuter abruptement par sa trajectoire de vie. Les questions thématiques se suivaient ensuite dans le respect de notre grille d'entretien avec des relances de temps en temps sur certains points importants.

Sur le plan pratique, la collecte des données s'échelonnait sur plusieurs mois durant l'année 2018-2019. Tous les entretiens se sont déroulés dans la résidence privée des jeunes en question. Cela se passait presque toujours en tête-à-tête en choisissant idéalement un lieu en retrait, de manière à discuter dans un environnement silencieux et pour garantir la confidentialité des informations révélées. Les rencontres ont duré entre 38 et 70 minutes. Notre corpus d'entretien représentait environ une vingtaine de questions pour environ 16 heures d'enregistrement audio. Les jeunes rencontrés ont été informés verbalement dès le début des objectifs généraux de la recherche, du type d'étude réalisé (doctorat en sociologie), du caractère personnel et privé de certains sujets de discussions, de leur liberté de répondre ou non aux questions posées mais aussi d'être enregistrés ou pas et notamment de la confidentialité ainsi que l'utilisation exclusive des informations à des fins scientifiques. Les entretiens ont été conduits de manière à ce qu'ils s'apparentaient davantage à une discussion informelle. Pour ce faire, ils se déroulaient selon une structure relativement souple et simple, ajustable aux discours des personnes rencontrées, surtout en fonction de l'ordre des thèmes qu'ils abordent afin de favoriser le jaillissement des informations de la façon la plus spontanée possible. Dans tous les cas, l'enquêté demeurait le principal locuteur, notre rôle se limitait ainsi à suggérer des thèmes de discussion préétablis, à nous assurer que ces derniers soient suffisamment discutés et à demander des précisions sur certains éléments jugés pertinents. En vue de laisser la libre expression, nous avons formulé des questions ouvertes ne limitant pas le choix de réponses possibles : « pouvez-vous me parler de … ? », « Racontez-moi comment … ? », « que pensez-vous de … ? », etc. Il s'agit des questions dont les réponses ne pouvaient se limiter à un « oui » ou à un « non ». Notre objectif était de faire en sorte que l'enquêté soit à son aise et qu'il comprenne bien les questions posées. De manière générale, les entretiens couvraient une série de thèmes généraux, selon le canevas suivant :

- Les caractéristiques sociodémographiques et socioprofessionnelles c'est-à-dire les éléments factuels concernant les enquêtés ;
- Le contexte de la conversion à l'islam radical ou en d'autres termes le rôle des facteurs sociaux et subjectifs, les interactions, les accidents de la vie et ainsi de suite ;
- Les changements suscités par la conversion sur le plan spirituel et corporel autrement-dit, l'importance et rôle de la religion au quotidien (visions, pratiques, attitudes)
- Le retour ou le ressenti après la conversion et la perception de la place de l'islam ;

Le portrait chronologique des étapes de la vie a permis de connaître le cheminement des individus vers la conversion religieuse radicale. Dès lors, il était question de leur conversion,

des séquences de cette conversion, le contexte et les éléments facilitateurs de la conversion mais aussi de leurs fréquentations et leur environnement proche. Nous terminions les entretiens à propos des perceptions de ce qui se déroule en France pour mesurer les jugements avancés essentiellement à l'égard des débats publiques sur la laïcité. Notons aussi que notre corpus ne se limitait pas à enchaîner des thèmes de façon mécanique et encore moins de ne pas nous nous intéresser aux subtilités de la vie en société. Tout au long des échanges, nous allions plus loin en vue de dépasser la simple mention ou description des faits. C'est là où notre responsabilité consistait à amener les sujets à détailler, expliquer et approfondir les éléments cités. Premièrement, en abordant plusieurs facettes de leur parcours personnel, les enquêtés ont eu l'occasion de nous faire part de leurs expériences subjectives telles qu'elles ont été vécues avant, pendant et après la conversion, d'événements plus ou moins traumatisants ou de comportements déviants qu'ils ont adopté ou observé dans l'entourage. Lorsqu'un climat de confiance venait à s'établir, nous demandions aux enquêtés davantage d'informations aux sujets plus ou moins intimes. Deuxièmement, pour chacun des éléments mentionnés par les enquêtés (séquences des processus, milieu de vie, interactions sociales, projets, souhaits, attitudes, etc.) nous nous intéressions à leurs différentes caractéristiques objectives et subjectives. Les premières permettant d'en savoir davantage sur l'intégration instrumentale tandis que les deuxièmes constituaient des données liées à l'intégration normatives.

En somme, la collecte des données par entretien semi-directif se déroulait de manière à laisser une part importante de liberté aux enquêtés. Ceux-ci semblaient bien comprendre les questions et paraissent à l'aise avec les sujets et les thèmes couverts. Certains prenaient un plaisir à évoquer leur opinions politiques et plaider à cette occasion pour une reconnaissance de l'islam comme religion importante en France. Notre crainte de ne pas pouvoir obtenir d'informations à propos d'entretiens personnels ou au sujet de comportements déviants ne semblait pas être fondée. Tous les thèmes de discussion ont été abordés chez chacun des enquêtés.

11.1 Le procédé d'analyse et transcription des entretiens

En ce qui concerne la transcription d'entretiens, nous avons utilisé le logiciel *Express Scribe* permettant vérifier, de revenir et ralentir les flux de paroles. Nous savons que la transcription vise à donner une forme textuelle au matériau discursif collecté. Elle suppose d'avoir gardé les traces des échanges, soit par la prise de notes *in situ*, soit par l'enregistrement audio et/ou vidéo. L'interprétation renvoie au passage du contenu manifeste au contenu latent permettant ainsi de rendre compte des thématiques abordées dans les entretiens. Nous sommes donc conscients que plusieurs types de traitement des données sont possibles en sciences humaines et sociales (analyse de contenu thématique, assistée ou non par un logiciel, analyse textuelle). Leur utilisation dépendant de la problématique posée. Pour notre travail, il s'agit *in fine* de déconstruire puis de reconstruire le corpus d'entretiens recueillis pour en révéler leur richesse et leur complexité. Cette restitution permet parmi d'autres de rendre compte du matériau recueilli pour qu'il soit exploité dans l'analyse thématique. De manière générale, le travail de transcription est un préalable à l'utilisation de l'entretien comme matériau d'analyse. Or, certains sociologues comme Jean-Claude Kaufmann (1996) critiquent cette étape en préférant travailler directement à partir des enregistrements sonores. Celui-ci affirme que la transcription fait perdre du relief à la parole des sujets enquêtés Certains sociologues comme Pierre Bourdieu (1993) avancent la nécessité d'une transcription littérale intégrale en vue de rester fidèle au discours de l'enquêté. Cette transcription doit donc inclure les variations sociales, l'intonation, le rythme, le langage, les gestes, les mimiques et même la posture corporelle du sujet enquêté. Optant pour une posture intermédiaire, Stéphane Beaud (1996) propose de ne transcrire intégralement qu'une partie du corpus. Pour ce travail, c'est une transcription intégrale des

entretiens avec une indication des postures, des intonations et même des postures dans certaines situations. À ce titre, les rires, les moments de réflexion, les intonations et postures sont cités dans le corps même de l'entretien pour conserver la spontanéité des réponses et faciliter l'analyse des données recueillies.

Notons d'abord que les données d'entretien ont été traitées et analysées selon la méthode de l'analyse de contenu qui consistait à décrire et à interpréter le contenu manifeste des données. En ce sens, deux types d'analyse sont effectuées : premièrement, une analyse individuelle des parcours de vie ; deuxièmement, une analyse transversale des parcours de vie en vue de saisir les facteurs communs aux expériences.

- ✓ *L'analyse individuelle* : nous a permis de ressortir les spécificités des processus pour chaque jeune. Les individus partageant ces spécificités sont regroupés pour construire des sociotypes. Par conséquent, nous devons souligner qu'il s'agit des abstractions de la réalité, construites à partir d'observations empiriques permettant de mettre en évidence et synthétiser des conditions, comportements et perceptions typiques ;
- ✓ *L'analyse transversale des parcours de vie* : consiste à déceler les ressemblances et les divergences entre les jeunes enquêtés. Nous visons alors à identifier d'autres réalités fondamentales au-delà des sociotypes. Ainsi, nous mettons en évidence plusieurs points communs que nous retrouvons dans les différents processus de radicalisation.

Arrivés à ce stade, nous pouvons affirmer que ce procédé d'analyse des données d'entretien qui croisaient les données individuelles a permis par sa transversalité de conjuguer les expériences subjectives qui se rejoignent pour arriver finalement à dessiner les lignes directrices ou les grandes séquences du processus de radicalisation. Par conséquent, les séquences obtenues dans le dernier chapitre de cette thèse décrivent clairement ce qui est commun à toutes les carrières déviantes mentionnées dans le corpus. Pour récapituler, nous pouvons dire que l'analyse des corpus oraux a pour effet d'ajouter aux données primaires (les enregistrements) des données secondaires (les transcriptions) nécessaires à leur exploitation. Cela a un double effet sur l'authenticité des propos impliquant des conséquences relatives aux conventions de transcription à adopter, de l'évolution des outils informatisés pour l'exploitation des corpus oraux. La transcription synchronisée, en alignant le texte et le son, facilite l'accès au son mais introduit un artéfact dû au choix d'une unité temporelle d'alignement. Toute analyse sociologique suppose en plus de se disposer des données extralinguistiques relatives à la situation d'entretien (Blanchet et al., 1998). Bien que la parole reste fluide même après avoir été captée sur bande sonore ; celle-ci perd de sa vivacité une fois portée sur un support papier. Cela est justifié par le fait qu'on ne se fier strictement à la mémoire qu'on en garde de l'entretien c'est à dire « on ne peut pas, sans le secours de la représentation visuelle, parcourir l'oral en tous sens et en comparer les morceaux » (Blanche-Benveniste, 2000, p. 24). Dès lors, pour approcher l'oral, on doit « en passer » par l'écrit.

Comme tout traitement de données sociologiques, le traitement des données d'entretiens consiste d'abord en la transcription exhaustive et intégrale des enregistrements audio (questions et réponses), à l'aide d'un logiciel de traitement de texte mais aussi des logiciels *Express Scribe* et logiciel de reconnaissance vocale *Nuance Dragon Professional Individual version 15.0*, permettant de mieux suivre les propos de nos enquêtés. Il s'agit de la seule manipulation du corpus qualitatif ayant été effectuée. Les verbatim rassemblent tout le matériel sans faire aucun tri et permettent une analyse plus fine, fidèle aux entretiens. Ensuite, les textes sont divisés en extraits d'entretiens correspondant aux différents thèmes de discussion abordés. Chaque extrait est inséré, par la suite, dans une fiche, constituant ainsi une base de données, conçue avec le logiciel FileMaker Pro. Au total, plus de 200 fiches thématiques sont compilées à partir d'extraits d'entretiens. Ce traitement permet d'organiser le contenu qualitatif et d'en faciliter le

survol, en altérant minimalement les données et, ce faisant, en préservant l'avantage analytique des transcriptions mot à mot. Par ailleurs, nous procédons à une analyse mettant en catégorie les différentes thématiques en vue de déceler les éléments distincts mentionnés par les enquêtés, et ce, qu'il s'agisse d'aspects objectifs ou subjectifs de la vie des jeunes en question. Ces fiches comprennent une rubrique pour les éléments objectifs (contexte et comportements) et une autre pour les éléments subjectifs (perceptions et motivations), facilitant leur analyse, notamment pour distinguer discours et pratiques. De manière générale, ce traitement permet de scruter plus efficacement l'essentiel du contenu des données ainsi synthétisées. Il permet aussi de prendre une distance par rapport au contenu. Cependant, en vue d'éviter une simplification des réalités observées, chaque fiche d'unité de sens est liée à la fiche thématique correspondante, permettant de ce fait de revenir aisément sur le corpus pour situer les propos dans leur contexte, au besoin. Enfin, en ordonnant l'information en fonction de la période de vie concernée, nous pouvons facilement reconstituer les trajectoires, les processus chronologiquement facilitent l'analyse longitudinale sur une base individuelle. Car seule une reconstitution pareille des trajectoires et des processus individuels permet de cerner le cheminement vers la version radicale de la religion. C'est grâce à cette procédure que nous réussissons à reconstituer les différentes trajectoires individuelles et par extension arriver à voir clair les points communs entre les processus et envisager la rédaction du dernier chapitre de cette thèse portant essentiellement sur le processus de radicalisation.

11.2 La technique d'observation participante

Bien que l'analyse des données de terrain s'appuie principalement sur le contenu des entretiens semi-directifs, la recherche ne se limite pas qu'à ces entretiens. Certaines séances d'observations, principalement dans la mosquée de Chableau mais aussi au marché du quartier, nous ont permis de recueillir des informations que les entretiens seuls ne laissaient pas entrevoir. Bien que complémentaires, l'observation directe et l'observation participante sont à distinguer. La première approche, purement objective est une technique visant à écrire de manière systématique les « composantes objectives d'une situation sociale donnée (lieux, structures, objets, instruments, personnes, groupes, actes, événements, durées, etc.) pour ensuite en extraire des typologies ». C'est la distanciation qui la caractérise. La deuxième approche, qu'est celle de l'observation participante, ne se limite pas qu'à des visées descriptives. Le but étant de décrire la portée des actes et des éléments observés « ses objectifs dépassent la seule description des composantes d'une situation sociale et insiste sur l'importance d'n repérer le sens, l'orientation et la dynamique » (Laperrière, 2003, p. 273). En étant ainsi impliqué, le rôle du chercheur est beaucoup plus actif, ce qui lui permet d'avoir une perspective différente de la situation à l'étude, mais une compréhension plus riche, fine et significative de celle-ci. Par ailleurs, le fait de pouvoir assister et participer à des événements généralement peu accessibles était un privilège et une expérience passionnante et hautement enrichissante pour nous en particulier à l'occasion des fêtes religieuses (Aïd Al-Fitr, Aïd Al Adha et Al Mawlid Al Nabawi). Il est clair que la mosquée et le marché du quartier sont des lieux qui nous ont aidé le plus à faire de l'observation, mais aussi de rencontrer des jeunes qui ont accepté de faire des entretiens. Les occasions à ce sujet ne manquaient pas car nous accompagnions souvent ces personnes (plus de dix fois) à la mosquée du quartier. Bien que nous ayons souvent le sentiment d'être étiqueté comme radicalisé, nous avons décidé de conduire l'enquête jusqu'au bout pour découvrir ce que nous prépare le terrain. Accompagnant trois de ces jeunes afin d'assister à des funérailles, nous avons observé un ensemble de phénomènes liés à la séparation des sexes. À notre arrivée, il y avait déjà à peu près 20 jeunes, la majorité d'eux mettaient un *Qamiss*. L'imam (celui qui dirige la prière) était également dans la même pièce que nous. Les femmes, quant à elles, étaient dans une autre pièce mais dans le même appartement. Nous pouvions ainsi les

entendre parfois parler ou pleurer. C'était une mise en scène fort intéressante surtout au moment de la prière où l'imam rappelle les bonnes actions de la personne décédée. En effet, toutes les femmes se mettaient à pleurer en même temps même si certaines ne connaissaient probablement pas le mort en question. Par ailleurs, à l'occasion du Ramadan (mois du jeûne musulman), nous sommes retournés avec ces mêmes jeunes dans une mosquée à forte majorité marocaine. Nous avons mangé un repas et des dattes à la fin des prières pour la rupture du jeûne et après, il y avait de longues prières appelées (*Salawat Al Tarawih*) qui duraient plus de quatre heures. Cette expérience se répétait plusieurs fois pendant le Ramadan. Ajoutons un autre événement que nous pouvions qualifier d'acte majeur de militantisme, il s'agit de notre participation à un cercle religieux dans l'appartement d'Abou Hamza. Devant l'insistance de ce dernier nous avons décidé de nous rendre sur place. Ce jour-là, nous étions accompagnés de notre informateur Abdelkader qui était à son tour invité par Abou Hamza. Pour éviter d'attirer l'attention, le lieu de rencontre était fixé à la librairie arabo-musulmane de Chableau avec comme objectif principal de se rendre deux par deux à la maison d'Abou Hamza. Nous nous sommes rendus donc sur le lieu vers 20h30 où avons rencontré Abou Hamza à l'entrée de l'immeuble. Celui-ci nous a salué et nous a accompagné au 7ème étage où il habitait. Une fois sur place, nous avons rencontré la majorité des jeunes enquêtés à part Abdelwahhab et Mossaâb. Ce jour-là, la rencontre a commencé par la lecture du Coran et les prières avant d'entamer une discussion autour de l'islam et du *Fiqh* (jurisprudence). Autour d'un thé et d'une tasse de cacahuètes, les discussions étaient animées par des débats intenses sur la complicité de certains régimes arabes notamment le roi Benslman de l'Arabie saoudite et son rôle dans l'emprisonnement des grands savants de l'islam. Nous avons visionné ensuite deux vidéos durant chacune plus ou moins 15 minutes dont une mise en ligne le 17 décembre 2015 reprenant les explosions contre les forces américaines en Irak avant de visionner une autre vidéo durant peu près 10 minutes de ce qu'ils appelaient « les lions de la Tchétchénie » où la musique jihadistes coloriait des scènes quotidiennes des jihadistes barbus avec des armes à la main faisant face aux forces russes tout en vivant dans des forêts rudes et sauvages.

Bien que la première vidéo n'ait suscité que quelques applaudissements, la deuxième a induit une explosion de joie et des expressions de bénédiction telle que « *Mach'a Allah et Allaho Akbar* » parmi certains jeunes visiblement motivés par la nécessité de porter soutien aux combattants musulmans partout dans le monde comme l'affirmait leur position à la fin du visionnage des deux vidéos. Ces vidéos ont été relayées de temps en temps par des débats conspirationnistes, communautaristes, identitaires et victimaires. Avant de clore le cercle religieux, l'un des jeunes présents nous a montré une vidéo de deux minutes sur son smartphone où les combattants de *Jabhat Al Nosra* (le front de la victoire) en Syrie entreprenaient un piège aux forces russes en Syrie où les tanks et chars ont été ciblés par des roquettes sous l'applaudissement de certains participants. Sous l'effet du groupe radical, les réactions ont été plus ou moins spontanées en visionnant ces vidéos. Enfin, un autre événement marquant nous a permis d'observer et de recueillir plusieurs données au regard de notre sujet. Suite à l'invitation et l'insistance d'Abou Hamza, nous avons assisté à la circoncision d'un enfant selon le rite musulman, suivie d'une cérémonie et un repas de couscous. Nous avons discuté de l'islam et de sa place en France et surtout de ce que certains médias véhiculent comme image. Ce que nous avons constaté lors de ces observations, c'est qu'au-delà du caractère sacré de ces événements, ces lieux ou foyers de socialisation occupaient une place centrale dans la socialisation radicale. En effet, tous les jeunes interrogés nous ont fait savoir que ces fêtes comme les mosquées, la librairie, le marché et les appartements étaient des lieux de rencontres propices où il était possible d'échanger intimement avec les frères en islam. Ces endroits représentaient des propres repères permettant de contrer l'exclusion sociale.

Mis à part les techniques de collecte de données et la méthode d'analyse, nous avons tenu compte également de différents défis qui se présentaient sur notre terrain. Le contexte

religieux dans lequel nous avons travaillé représentait un défi de taille pour le chercheur qui doit se familiariser avec certains discours religieux et certaines pratiques rigoristes. Comme un terrain à l'intérieur d'un autre, le groupe communautaire ne pouvait être compris qu'avec la collecte de connaissances sur les deux lieux visés : la logique du groupe face à la norme sociale. Dans notre travail de recherche, nous devions être informés sur la culture religieuse de jeunes appartenant à ce groupe mais aussi sur le contexte de cette culture et les notions théologiques mobilisées dans leurs discours. Par chance, c'est grâce à notre informateur Abdelkader que nous avons constitué progressivement une image préalable sur les logiques individuelles et la culture du groupe. Par ailleurs, le contexte urbain était également important, puisqu'il apportait une autre dynamique au terrain de recherche. En ce sens, le fait que tous les jeunes rencontrés habitaient le même quartier, celui de Chableau, a facilité notre démarche et a rendu l'enquête plus centrée et précise. L'enjeu de la langue est également de taille pour un chercheur travaillant sur cette question et ne maîtrisant pas la culture et la civilisation musulmanes. Dans notre cas, cela a été facilement écarté par la maîtrise des différentes notions, la langue, l'histoire et la civilisation arabe. Les échanges ont été facilités grâce à ces compétences et nous n'avons pas besoin de faire appel à un traducteur. Dans la mesure où nous savons que le terrain anthropologique constitue le lieu central de production des données et d'une bonne part, des interprétations propres à l'anthropologie (Olivier de Sardan, 2008) nous étions prudents et vigilants à la toute logique de réduction culturaliste ou religieuse.

12 Interroger les carrières radicales : l'illusion d'une approche rétrospective

Comme nous l'avons souligné tout au long de ce travail de recherche, l'approche plurielle adoptée dans l'analyse de la conversion à l'islam radical s'est appuyée sur la méthodologie qualitative en utilisant deux techniques complémentaires : les entretiens semi-directifs et l'observation participante. Nous savons que les études relatives aux processus de radicalisation sont souvent placées dans une perspective subjectiviste avec un intérêt de plus en plus marqué par la notion de processus (Guibet Lafaye, 2016). Un tournant majeur est constaté avec le déplacement des questionnements sur le pourquoi pour s'intéresser au comment les jeunes se convertissent à l'islam radical. En ce sens, le modèle séquentiel de Becker (1985) présente un intérêt pour ce travail de recherche. Dès lors, la méthodologie de sociologie empirique par entretiens s'avère nécessaire voire incontournable car elle permet à la fois de saisir les logiques individuelles, les expériences subjectives et l'interprétation de celles-ci par un travail sociologique empirique. Autrement-dit, l'analyse des mécanismes d'entrée en radicalité à partir de la parole subjective des jeunes rencontrés constitue une démarche compréhensive riche car elle met le chercheur dans une situation de rupture épistémologique avec les présuppositions du sens commun académique, c'est-à-dire les recherches conduites sur la question. Une telle posture sociologique exige d'être attentif et prudent à ce que les jeunes avancent comme thèse et idées qui peuvent induire le sociologue dans des interprétations culturelles. C'est dans ce cadre que la recherche sociologique doit être conduite avec prudence surtout quand il s'agit des notions confuses telles que « la renaissance, la révélation, le hasard, la coïncidence, etc. ».

À ce titre, l'originalité de notre approche réside dans le fait qu'elle a envisagé les transformations subjectives et corporelles inhérentes au processus de radicalisation. D'un point de vue empirique, nous nous sommes appuyés sur les propos de nos enquêtés retranscrits intégralement avec une mise en avant thématique des différentes réponses. Nous avons proposé de déterminer les facettes de l'engagement radical à partir de la façon dont les jeunes rencontrés qualifiaient ou décrivaient leurs parcours. Ce niveau d'analyse a mené à une critique de la radicalisation comme un basculement et conforte la thèse séquentielle de ce phénomène. Cela dit, l'enquête que nous avons menée entre septembre 2014 et mai 2015, une série d'entretiens

qui nous avons conduits avec certains jeunes du quartier étudié à propos de leur perception de la stigmatisation des musulmans en France ont révélé un ensemble de données qui ont été exploitées dans le cadre du dernier chapitre de cette thèse. Cependant, nous sommes rendus rendons vite compte des limites de l'entretiens semi-directif en lisant certains articles dont celui de Pierre Bourdieu (1986) sur l'illusion biographique. Nous avons compris qu'il s'agissait avant tout d'une construction subjective des expériences passées qui ne retenait que les éléments les plus marquants pour le jeune rencontré ce qui pour effet de manquer certaines facettes de l'expérience subjectives qui peuvent se révéler essentielles. Nous avons aussi saisi qu'il s'agissait avant tout d'une élaboration de discours qui permettait de rendre compte ou de rendre rationnelles les trajectoires individuelles. Mais, nous étions aussi convaincus que les conditions de l'entretien semi-directif tendaient à produire le récit de « cette vie organisée comme une histoire [qui] se déroule, selon un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique, depuis un commencement, une origine, au double sens de point de départ, de début, mais aussi de principe, de raison d'être, de cause première, jusqu'à son terme qui est aussi un but » (Bourdieu, 1986, p. 69). Néanmoins, cette mise en ordre ou rationalisation des pratiques et des opinions pouvait poser un vrai problème épistémologique lié à la fidélité du langage aux expériences subjectives. Pour pallier cette problématique fondamentale, il nous semblait nécessaire de mettre l'accent sur la ligne biographique conçue comme « la suite d'événements que l'on peut rattacher à l'une des formes d'engagement qu'un individu contracte dans les détours de son existence sociale » (Ogien, 1989, p. 81). Par conséquent, l'analyse des parcours biographiques a respecté une logique de temporalité de l'expérience dans un processus plus ou moins long d'où la nécessité de l'approche phénoménologique. En ce sens, nous parlions d'une phénoménologie de la radicalisation comme une expérience du sujet dont l'existence est façonnée par le religieux à tous les niveaux (psychique et corporelle). Cela incluait les transformations psychiques invisibles affectant l'empathie, l'intersubjectivité ou l'interculturalité mais aussi physique visible notamment l'apparence, le regard et les postures symboliques. Dans ce cadre, les ruptures, les chocs existentiels, les doutes, les bifurcations biographiques ont été saisis à la fois comme des moment marquant la conscience mais aussi comme des réalités transformant le sujet en l'inscrivant dans un autre univers de sens. Etant donné la complexité de ce phénomène, les sources orales ont été mobilisées avec prudence car elles constituaient avant tout des reconstructions typiques des expériences subjectives vécues. La présence de ces expériences dans la conscience a été saisie sous un aspect phénoménologique à la fois comme relevant d'une séquence de la vie mais aussi comme une sélection, une reconstruction de l'esprit.

Appliquant ces remarques à notre sujet, la conversion à l'islam radical est saisie comme un processus oscillant entre le subjectif et l'objectif, une socialisation groupale portant un projet de rupture avec les normes et valeurs sociales et religieuses. Elle est aussi caractérisée par un séparatisme religieux (Nkandu, 1982) entre le groupe de référence et les autres groupes sociaux. Autrement-dit, la radicalisation est saisie comme une socialisation de rupture avec une force de revendication identitaire et une construction communautaire forte. Il s'agit d'une lutte pour la reconnaissance (Honneth, 2002) d'une identité religieuse dans le cadre d'une société sécularisée.

12.1 Le choix de terrain

Pour répondre aux objectifs de l'étude à savoir comment les jeunes se radicalisent ou se convertissent à une version radicale de l'islam, le choix du terrain s'est concentré sur les jeunes du quartier de Chableau. Pourquoi ce quartier et pourquoi ces jeunes ? Premièrement, parce que le quartier offrait un terrain d'accès pertinent pour les besoins de l'étude : des jeunes de plus en plus nombreux qui embrassaient l'islam notamment sous sa version radicale. S'ajoute à cela la proximité et la connaissance quasi-parfaite du lieu. Nous avons accordé une importance

uniquement aux jeunes de ce quartier du fait qu'ils étaient plus engagés idéologiquement que les plus âgés mais aussi parce nous entretenions un rapport avec la majorité d'entre eux avant même la réalisation de nos entretiens. En tant que musulman pratiquant, nous les rencontrions souvent à l'occasion des prières hebdomadaire de *Jomoâ* (vendredi). Soulignons qu'il n'existe aucun caractère de généralisation des résultats de la thèse. Toute forme de généralisation se fait sous la forme de théorie substantive autrement-dit, en rapport avec l'histoire du quartier et les expériences de ces jeunes. En ce qui concerne les jeunes qui ont accepté de participer à cette enquête, la sélection s'est effectuée en deux temps. Dans un premier temps, à travers le réseau d'amis habitant le quartier surtout notre indicateur Abdelkader. Afin d'engager la discussion, nous avons demandé à ces jeunes de résumer en quelques mots leur rapport à la religion, comment ils sont arrivés à se convertir et comment ils voyaient la vraie pratique religieuse avant d'arriver ensuite à établir un entretien. Ensuite, c'est la bouche à oreille qui a fonctionné très bien permettant à notre enquête de s'enrichir par des nouvelles rencontres surtout les fêtes religieuses de *Mawlid* (anniversaire de la naissance de prophète) ou fêtes d'*Aïd Al Adha* ou *Aïd Al Fitr*, mais aussi la circoncision d'enfants oules funérailles.

Avant de nous lancer dans la collecte des données, nous avons réalisé une enquête exploratoire avec des participants potentiels en vue de saisir la validité de notre grille d'entretien. Pour nous, l'objectif était double : dans un premier temps, nous souhaitions nous familiariser avec l'entretien semi-directif, mais aussi tester l'enregistrement effectué directement sur l'ordinateur portable afin de nous assurer d'obtenir un son de qualité dans le but de faciliter les retranscriptions à venir. Globalement, nous étions agréablement surpris de l'accueil réservé par les jeunes en question à l'enquête exploratoire, mais aussi de l'implication démontrée. L'entretien s'est déroulé souvent bien et, techniquement, le matériel utilisé répondait parfaitement à nos attentes. Néanmoins, nous avons amélioré certains éléments notamment en ce qui concerne la gestion des silences et la relance sur certains sujets (Beaud, 1996). Les premiers entretiens étaient des enseignements importants pour l'entrée en phase de la réalisation des entretiens et la collecte des données. Le tableau suivant donne quelques éléments socioprofessionnels sur les jeunes rencontrés :

Figure : tableau présentant la catégorie socioprofessionnelle des jeunes rencontrés

Numéro en annexe	Nom	Age	Sexe	Emploi	Durée de l'entretien en minutes	Nombre de pages retranscrites à simple
1	Abou Hamza (1)	40	H	Commerçant	± 55 min	9
2	Abdelwahhab (1)	26	H	Demandeur d'emploi	± 40 min	11
3	Abou Haffss (1)	40	H	Demandeur d'emploi	± 40 min	8
4	Abdelwahhab (2)	26	H	Demandeur d'emploi	± 46 min	8
5	Idriss Al Maghrebi	24	H	Conducteur de bus	± 38 min	7
6	Abdeljalil (1)	24	H	Vendeur au marché	± 38 min	8
7	Othmane	22	H	Demandeur d'emploi	± 51 min.	8
8	Ôrwa	57 (± 32)	H	Vendeur au marché	± 41 min	7

9	Zayyan	36	H	Agent de sécurité	± 39 min	6
10	Abdeljalil (2)	24	H	Vendeur au marché	± 41 min	9
11	Ossama	26	H	Vendeur au marché	± 45 min	9
12	Maâmoun	26	H	Vendeur au marché	± 55 min	9
13	Awss Al Tilimssani	28	H	Vendeur au marché	± 70 min	14
14	Mossaâb	30	H	Vendeur au marché	± 51 min	12
15	Azzam Al Wahhabi	32	H	Demandeur d'emploi	± 38 min	8
16	Amr Al Wahrani	23	H	Demandeur d'emploi	± 45 min	8
17	Abdelsalem Al Jazayri	28	H	Coiffeur	± 40 min	9
18	Oum Khalthoum	28	F	Femme au foyer	± 53 min	10
19	Abou Haffss (2)	40	H	Demandeur d'emploi	± 50 min	10
20	Abou Hamza (2)	40	H	Commerçant	± 40 min	7

Tableau 3 : tableau présentant des critères socioprofessionnels des jeunes rencontrés

12.2 Chableau comme d'autres, l'histoire d'un dilemme urbain

Notons que l'histoire des banlieues et classes populaires en France est assez longue. Il s'agit d'un phénomène qui occupe le pays depuis la Seconde guerre mondiale mais avant sous une autre forme. Cependant, globalement, les banlieues populaires apparaissent comme problématique dans les médias à travers le prisme de la délinquance et des émeutes. Nous pensons que leur histoire peut être analysée dans le cadre d'une politique de plus de deux siècles d'urbanisation et d'industrialisation, puis de disparition de la société industrielle. Notons qu'à la différence des *suburbs* anglo-saxonnes, les banlieues françaises sont créées dès la fin du XIXe siècle pour loger les classes populaires. Cela revient surtout aux besoins en matière de logements ; un besoin qui s'exprime dans la construction des grands immeubles et pavillons de lotissements médiocres (Fourcaut, 2000) dans le cadre du logement social (Fourcaut, Bellanger § Flonneau, 2007) en particulier pendant les Trente Glorieuses (1945-1975). « Ces sont ces lieux qui servent de zones d'accueil de la main d'œuvre étrangère venant des anciennes colonies comme l'Algérie, le Maroc, la Tunisie et certains pays sub-sahariens » (Noiriel, 1988, p. 297). Les logements HLM se présentent dans ce cadre comme la solution à l'arrivée massive des travailleurs étrangers facilitant de ce fait l'installation de ceux qui voulaient s'installer de manière permanente en France (Grémion, 2004). Plus aller plus vite, nous pouvons distinguer entre moments de la constitution des banlieues et quartiers populaires en France. « Ces périodes se superposent ainsi : l'âge des faubourgs industriels, devenus avec le temps des bidonvilles avec la désindustrialisation du pays ; le temps des banlieues rouges et du socialisme municipal ; la construction des grands ensembles et l'entrée en crise du modèle à partir de 1970 » (Agulhon, Nouschi § Schor, 2001, p. 362).

Constatons que les banlieues contemporaines sont nées essentiellement dans le cadre de modernisation des grandes villes devenues avec le temps des métropoles. De ces événements résulte des modifications importantes sur le paysage urbain français. À partir des années 1970, ce sont les employeurs qui payent une taxe sur les salaires de leurs travailleurs étrangers pour construire de nouveaux logements, ce qui permet de construire de nouveaux foyers. Dans le cadre d'une immigration accélérée, les organismes qui gèrent les cités d'habitat social accueillent ces nouveaux locataires et des familles les plus modestes. Après l'échec dans les élections municipales de 1977, le communisme se délite (Bellanger, 2005) et laisse place à d'autres idéologies donc le communautarisme. Il est frappant de constater que dans les années 1980 et 1990, ce sont essentiellement des familles d'origine maghrébine qui habitent ces lieux. C'est dans ce cadre que plusieurs émeutes se sont éclatées dans les années suivantes notamment ceux de 2005 conduisant à l'embrasement de plusieurs quartiers en même temps avec une médiatisation massive des événements et surtout une image stigmatisante de ces quartiers comme des territoires perdus de la République ou comme des zones de non-loi (Gérin, 2006). C'est cette image stigmatisante qui accompagne ces lieux jusqu'à maintenant avec une mobilité géographique de plus en plus forte de ces zones pour éviter le regard social dévalorisant.

12.3 Présentation de la ville de « Neor » : l'histoire d'une ville d'immigration

Après avoir présenté rapidement l'histoire de la construction sociale des quartiers et banlieues en France, il semble nécessaire maintenant de présenter la ville concernée par l'enquête avant de présenter le quartier lui-même. La ville de Néor se situant dans l'Ouest de la France n'a pas échappé à la recherche scientifique sur l'immigration. Après quelques rares études et références que nous avons trouvées dans nos recherches documentaires à l'Université du Maine, nous recensons certaines études qui évoquent cette question. Le bilan auquel nous arrivons nous permet d'affirmer une certaine ressemblance entre la réalité de cette ville et les autres villes françaises. Il y a donc un intérêt à mener une recherche scientifique en adoptant une approche sociologique sur le cas de la ville de Néor en vue de comprendre comment les jeunes se radicalisent ou quels sont les ressors subjectifs et objectifs de ce phénomène. En ce sens, le choix du territoire qui définit notre périmètre de recherche, s'imposé naturellement puisqu'i s'agit d'observer des carences sociologiques en s'appuyant sur notre connaissance de la ville et en fréquentant les jeunes en question.

La ville de Néor occupe une place primordiale sur le plan historique et économique mais pas seulement car elle a fait l'objet de plusieurs vagues de flux migratoires. Globalement, nous pouvons souligner que les derniers travaux sur l'immigration peuvent être regroupés sous deux catégories : d'une part, ceux qui traitent des difficultés rencontrées par les immigrés dans leur processus d'intégration en pointant le communautarisme comme résultat de cet échec ; d'autre travaux traitent du rôle que jouent les différentes institutions dans la prise en charge de ces populations depuis l'arrivée jusqu'à leur intégration dans la société. C'est d'ailleurs dans cet esprit que nous pouvons qualifier l'ouvrage de Gérard Noiriel (2001) mettant en rapport immigration et intégration. Nous pouvons aussi évoquer les travaux de Ralph Schor (1996) mais aussi ceux de Marie Calude Blanc-Chaléard (2001) qui mettent l'accent sur les rapports entre les français et les immigrés aussi bien que le processus d'intégration des différentes populations. La question d'assimilation n'est pas absente de ces débats, à ce titre, nous pouvons mentionner les travaux de Michel Tribalat, Patrick Simon et Benoît Riandey (1996) sur l'assimilation des immigrés en France et les difficultés rencontrées par ce processus. En ce qui concerne la ville de Néor, les immigrés se sont installés en majorité dans cette ville pour deux principales raisons : d'abord, des réfugiés dans le but de travailler et de suffire aux besoins de leurs familles dans leurs pays d'origine. Cela revient au fait que cette ville est historiquement marquée par la révolution industrielle. Des usines sont d'ailleurs apparues notamment à partir de XVIIIe siècle

notamment au nord et au sud de la ville. Par ailleurs, l'élaboration de la ligne ferroviaire reliant cette ville à d'autres villes alentour, permettent aux villes traversées par cette ligne de profiter d'une époque industrielle donnant lieu à la réalisation d'un chemin de fer et le textile. À la fin de Seconde Guerre mondiale, la ville a été brutalement touchée par les bombardements. Cependant, elle restaure toutes les activités dynamiques associées à une certaine décentralisation pendant les années 1950 et 1960 aussi bien que la baisse des textiles et le développement des industries minières. Cette décentralisation conduit ensuite à l'apparition d'une zone d'activités importantes comme la chimie, la pétrochimie, la construction mécanique et électrique[21]. La ville constitue à présent le centre d'une agglomération constituée de plus de 45 communes dont elle est le chef-lieu. Elle est caractérisée par un urbanisme important depuis le XIXe siècle et par la réalisation des grands ensembles les années 1960. La question d'immigration est double problématique pour cette ville car la majorité des immigrés se trouvent reléguée dans des quartiers souvent dans le sud et le nord de la ville. Il s'agit des procédés de logements au profit des populations précaires visant à faire face à l'exclusion par la construction des HLM. Cette situation urbaine a créé des quartiers populaires pauvres cumulant les handicaps sociaux. Ces quartiers sont marqués à la fois par une crise sociale d'intégration mais aussi un chômage accentué depuis les années 1980. Les changements sociaux engendrés par la crise économique des années 1970, se sont amplifiés à partir des années 1980 modifiant la sphère sociale des quartiers par des processus de marginalisation et de stigmatisation. Le surcharge des logements sociaux s'accroit accompagné d'une baisse d'entretien de ces habitations. Bref, la crise sociale de ces ensembles urbains demeure la marque la plus visible de la montée de la délinquance s'expliquant par une forte concentration de populations en difficulté (chômage, déscolarisation, difficultés d'intégration des parents), cliché de ces espaces qui attirent le rejet et la stigmatisation. Ce cas typique des autres cas en France conduit au début des années 1980 à des mobilisations de banlieues de cette ville.

12.4 Chableau au cœur de la ville de Néor : les caractéristiques du quartier étudié

Comme toute ville française, la ville de Néor et ses quartiers limitrophes font partie de la métropole de Néor. Celle-ci est délimitée par plusieurs quartiers dont six situés au nord dont Chartreux, Chalonnet, un se trouvant à l'ouest Tenclot et enfin les grands quartiers se trouvant au sud de la ville dont Chableau, le terrain de notre enquête. La ville de Néor est au centre d'une aire urbaine estimé à plus de 600 000 habitants en 2011 avec une progression moyenne de près de 9 000 habitants ou une croissance annuelle de 0.7%. Globalement, l'évolution du nombre d'habitants est connue grâce aux recensement opérés par la mairie de Néor depuis le XVIII^{ème} siècle. Le recensement repose désormais sur une collecte d'information annuelle, concernant les territoires et les quartiers sur une période de 5 ans. En 2016, la ville de Néor comptait plus de 110 000 habitants en diminution par rapport à 2011. Par ailleurs, la ville de Néor comptait plus de 3 gares avant la seconde guerre mondiale avant que celles-ci soient détruites et la ville ne compte aujourd'hui qu'une seule gare avec un nombre de voyageurs estimé à plus de 7 millions entre 2013-2015. Les différents quartiers de la ville sont reliés notamment grâce à des lignes de bus ou de métro. Comme l'ensemble des villes de l'Ouest de la France, Néor souffre d'un matériel vieillissant et d l'engorgement permanent des réseaux routiers.

Pour le quartier en question, Chableau se trouve dans le sud de Néor. Il s'agit d'un quartier bien connu du gouvernement français et des différentes politiques publiques menées depuis plus de 30 ans. Il s'agit d'un quartier réputé insalubre incluant des vieilles tours et d'imposantes barres qui le composent. Malgré de nombreuses destructions de tours et de barres,

[21] INSEE, Recensement de la population 1999, « zone d'emploi de Néor, un territoire toujours puissant mais en perte de dynamisme » disponible sur le site internet http://www.insee.fr/insee_regions

cette cité reste l'une des plus grandes de la banlieue de l'Ouest de la France. La délinquance et la drogue y ont évidemment leur place. C'est une impression de quartier délaissé qui perdure dans les esprits. Le gouvernement français commence à s'intéresser à ce quartier et mène une politique de rénovation qui conduit à la fois à la destruction de certaines tours mais aussi à l'incarcération de certains dealers de drogue qui mettait à mal le climat social dans le quartier. Ce quartier se compose notamment de seize tours de plus de 8 étages et de 20 barres et blocs de moins de 8 étages. Il s'agit d'un quartier abritant plus de 5 000 habitants dans une commune comptant plus de 30 000 habitants[22] devenue ghetto depuis la construction massive de logements sociaux dans les années 1970. La population y est essentiellement musulmane. Il suffit d'y aller le vendredi au temps des prières vers midi ou le mercredi matin (jour du marché du mercredi) pour constater beaucoup d'hommes barbus et femmes voilées de pied en cap qui cherchent leurs enfants à la sortie des écoles ou viennent soit pour faire les prières soit pour faire leurs courses. Ainsi, on compte dans certaines écoles de ce quartier plus de 90% de maghrébins et des femmes voilées. Le nombre de personnes barbues ou voilées n'a pas cessé d'augmenter depuis 2000 qui affichent ostensiblement leur pratique excessive de la religion. La proportion de la population était toujours la même depuis les années 1970. Cependant, ce quartier a connu des changements radicaux en ce qui concerne le comportement religieux, une évolution du comportement religieux et l'adoption d'une attitude intransigeante dans la pratique de la religion. C'est ainsi, que les écoles du quartier ont été marquées par plusieurs débats notamment entre 2008-2010 avec la question des plats scolaires et les cantines dans le quartier et la nécessité d'adapter les repas à la population. Face au refus continuel de l'administration des écoles, les familles refusent de mettre leurs enfants à la cantine certains jours parce que la viande servie n'est pas hallal ou bien demandent qu'on ne serve pas de viande à leurs enfants. S'ajoute à cela la création de certains cours d'arabe proposés sous le nom d'enseignements de langue et culture d'origine. En ce qui concerne le chômage, ce quartier compte un taux de chômage important avec plus de 25% ce qui pousse la région à financer continuellement des formations professionnelles pour aider les jeunes à s'intégrer professionnellement. En ce qui concerne les associations, nous devons noter que le maillage associatif et humain a été profondément bouleversé dans ce quartier notamment depuis les années 1980. En effet, depuis les différents drames qui ont touché la ville notamment les violences urbaines en 2005 et les attaques terroristes, les actions de lutte contre l'endoctrinement religieux se sont multipliés et encouragés. Le quartier qui compte principalement des musulmans et quelques chrétiens tente à travers d'assurer une cohabitation malgré la misère sociale dont il fait l'expérience quotidiennement. Nous proposons le tableau suivant sui présente les caractéristiques socio-économiques des ménages du quartier en question en 2014[23] :

Caractéristiques socio-économiques	**Quartier Prioritaire Chableau**
Part des ménages	17.6 %
Part des familles monoparentales parmi les ménages	13.6%
Part des ménages de 5 personnes et plus	21.1%
Par des ménages locataires	87.5%
Part des ménages dont l'origine principale du revenu déclaré repose sur des indemnités de chômage	11.4%
Taux de pauvreté (au seuil de 60%)	56.0%
Taux de bas revenus déclarés au de seuil de 60%	76.5%

[22] Source : Recensement de la population 2013 - Limites communales au 1er janvier 2015. – Insee
[23] Source : Insee, Fichier localisé social et fiscal, 2014, mis à jour décembre 2018

Tableau 4 : tableau présentant les caractéristiques socio-économiques des ménages du quartier en question en 2014 selon INSEE

En regardant ce tableau, nous pouvons saisir plusieurs données relatives à la situation socioprofessionnelle des familles habitant ce quartier. D'abord, nous constatons un taux de pauvreté important (56%) expliqué par des revenus bas et donc difficulté d'accéder à la propriété car plus de 87% des individus sont des locataires des HLM. Cette réalité a pour effet de renforcer les inégalités sociales entre ce quartier et les zones urbaines et de générer des problèmes sociaux tels que la monoparentalité qui touche plus de 10% de la population. Enfin, il est frappant de remarquer la disparité qui existe entre le taux de pauvreté et les indemnités de chômage, ce qui peut être interprété par un recours massif aux prestations sociales relatives à des périodes plus longues de chômage. Dans un tel contexte, les conditions sociales identiques favorisent une conscience collective de la misère sociale et une méfiance vis-à-vis les institutions.

13 Notions importantes issues du terrain : la théorie à l'écoute du terrain

Comme nous l'avons souligné tout au long de ce chapitre, notre théorisation du phénomène s'inspire et se formule en fonction des données issues du terrain. Nous réitérons notre affirmation en ce qui concerne la démarche engagée dans notre enquête : ethnographique (*fieldwork*). Ce choix implique un ancrage fort dans le terrain d'investigation. Ce travail a nécessité donc une capacité de compréhension, d'empathie et d'adaptation. Ainsi, les propos des jeunes ont été repris en l'état. Une première enquête qualitative é été réalisée entre 2014 et 2016, suivie d'une enquête exploratoire en 2018 et enfin une enquête principale en 2019. Les résultats obtenus ont mis en évidence une intériorisation du stigmate par les jeunes les conduisant à s'approprier le religieux pour des fins politiques. En ce sens, le stigmate demeure un lourd fardeau pour la majorité des jeunes, qui l'appréhendent comme un élément de fragilisation sociale. En filigrane, un travail ethnographique a été mis en œuvre comprenant l'observation participante et l'observation flottante (*Peretz, 2004)*, toutes deux permises par notre ancrage pendant plus de cinq ans dans le quartier, en tant qu'habitant. Nous avons participé, autant que possible, aux différentes fêtes religieuses et rencontres culturelles autour de l'islam. Cela nous a permis d'obtenir un matériau fidèle et précis de l'expérience de vie des jeunes en question et d'instaurer des liens forts et intimes avec eux. Notre objet de recherche nous a conduit à adopter un mode de recueil de données donnant accès au monde vécu des jeunes, c'est-à-dire leur manière de « catégoriser le social » (Demazière § Dubar, 1997, p. 98).

Dans le respect de cette approche ethnographique, nous avons assisté à certains cercles religieux et réussissons à saisir certaines informations concernant les rapports internes au groupe. Cela n'était pas facile au début d'où la réticence de certains jeunes au sujet de notre présence. Pour la majorité des jeunes que nous avons eu en entretien, cela ne posait pas de problème. À ce titre, les cercles religieux semblaient constituer le moment propice pour exprimer avec spontanéité ses idées et ses convictions, attitudes politiques sans contrainte sociale. Au-delà de sa composante biologique, le fait corporel avait une dimension culturelle importante. Les corps convertis semblaient véhiculer un ensemble de normes et de valeurs sur le beau, la santé, la force, l'hygiène, la pureté, etc. Dès lors, tout contact extérieur était conçu comme menaçant pour la validité de la foi. L'observation des pratiques religieuses et modes vestimentaires a permis d'aller au-delà des représentations que les acteurs élaboraient de leurs pratiques et d'analyser l'activité en train de se faire. Comme un triple travail de perception, de mémorisation et de notation (Beaud, 2003), l'observation a aidé à négocier notre place dans le groupe et de créer une relation de confiance. Nos observations sur le terrain ont été facilitées par la connaissance du lieu mais aussi des personnes enquêtées. En ce qui concerne la pratique

religieuse, nos observations ont permis de relever de natures différentes en ce qui concerne le port d'un Qamiss (tenue traditionnelle musulmane) ou une barbe. L'analyse de contenu, quant à elle, nous a dispensé de « passer de l'analyse du parcours individuel de l'enquêté à la dimension sociale et collective de son récit » (Bardin, 2007, p. 45). En cela, l'observation du lexique de l'individu a permis de mettre au jour ses représentations sociales. C'est ainsi que nous nous sommes attardés sur l'analyse du lexique qui a trait aux pratiques religieuses : la façon dont les jeunes définissaient leur conversion, la façon dont ils parlaient du corps, les interactions qu'ils avaient entre eux et avec le monde et comment il se construisaient dans leur conversion ou leur carrière. L'entretien nous a autorisé à pénétrer dans la représentation de leur monde car « il y a une organisation sous-jacente, une sorte de raisonnement, affectif et cognitif, souvent non consciente dans la mesure où l'entretien et un discours spontané plutôt qu'un discours préparé » (Bardin, 2007, p. 97). C'est justement cette organisation sur laquelle nous nous sommes appuyés pour repérer les thématiques récurrentes dans les entretiens, comprendre comment la personne se racontait, se mettait en scène, observer les répétitions et les régularités. Soulignons que l'enquête exploratoire comme les premiers entretiens réalisés a permis de révéler plusieurs réalités sur la nature du phénomène étudié. Cela concernait l'aspect théologique déployé à travers certains concepts religieux instrumentalisés par les jeunes convertis à l'islam radical pour étayer leur propos. Ces concepts avaient une signification historique forte et semblaient être instrumentalisés dans le cadre d'une vision idéologique pragmatique. Nous présentons en quelques lignes les principaux concepts évoqués durant les premiers entretiens :

- *Loyauté et désaveu* ou en arabe *Al-Walaa Wal-baraa* : renvoie au fait que tout musulman devrait rester loyal envers sa communauté et haïr activement ceux qui n'en font pas partie. Ce principe a été d'abord introduit par les Kharijites avant d'être repris ensuite par les chiites sous la dénomination *Tawalla* et *Tabarra* pour intégrer ensuite les fondements de la foi chiite. Ce principe a été largement critiqué par l'école hanbalite comme relevant d'une innovation (*Bid'aa*). Paradoxalement, c'est Ibn Taymiya, un disciple de fondateur de l'école hanbalite qui l'introduit dans le sunnisme en se basant sur le Coran et la Sunna le verset coranique : « Ô les croyants ! Ne prenez pas pour alliés les Juifs et les Chrétien ; ils sont alliés les uns des autres. Et celui d'entre vous qui les prend pour alliés, devient un de leurs. Allah ne guide certes pas les gens injustes » (Berque, 1995, p. 129) mais aussi dans « Que les croyants ne prennent pas de dénégateurs comme alliés au lieu de croyants. Le faire, ce serait couper totalement avec Dieu, à moins que ce ne soit dans le but de vous prémunir contre eux ; néanmoins Dieu vous met en garde contre Lui-même. Dieu est la destination de tout » (Berque, 1995, p. 73). Ce concept sera largement discuté dans la doctrine wahhabite pour mesurer la loyauté et la sincérité de tout musulman avant d'être repris par les salafistes au fil des années 1960 1970 notamment en Arabie saoudite et l'Egypte.
- *L'excommunication* ou le *Takfir* ou *Takfirisme* : est un concept très controversé dans le discours islamiste postulant la possibilité d'excommunier un musulman ou le déclarant comme non croyant. On assigne souvent ce concept à certains savant et islamistes du 20ème siècle notamment Sayyid Quotb. Ce concept est étroitement lié à celui de *Jahiliya* qui désigne certains régimes ou gouvernement n'appliquant pas la loi islamique charia ou empêchant la liberté religieuse (Calvert, 2013, pp. 173-198).
- *La migration* ou *hijra* : consiste à quitter un pays considéré comme incompatible avec ses croyances pour s'installer dans un autre. Ce concept désigne à l'origine l'exil du Prophète et ses compagnons de La Mecque vers Médine au début de l'Islam.
- *La loi islamique* appelée aussi *Al Chari'a* : représente dans l'islam diverses normes et règles doctrinales, sociales, culturelles et relationnelles édictées par la révélation. Le terme utilisé en arabe dans le contexte religieux signifie (chemin pour respecter la loi divine).

En guise de conclusion, en répondant à notre question de savoir comment les jeunes se convertissent à l'islam radical, nous avons donné la parole aux acteurs dans leur diversité leur incompatibilité et leur divergence. Leurs propos ont été fidèlement retranscrits et présentés. La méthodologique qualitative semblait répondre au mieux à notre question. Ainsi, nous avons opté pour deux techniques complémentaires : l'entretien semi-directif de type biographique et l'observation participante. Les entretiens avaient un intérêt évident car ils offraient une possibilité de thématisation (la colère, l'angoisse, la perception de l'autre, le regard et les divergences de points de vue). Par la mise en parallèle des différents points de vue et témoignages, nous avons ouvert d'autres perspectives sur la réalité vécue par les individus en question. Le cumul de ces points de vue a créé la possibilité d'une intersubjectivité élargie qui a contribué, à son tour, à la compréhension du phénomène étudié : la conversion radicale. Ces témoignages se complétaient pour donner du sens et ont ouvert le champ d'une vue multidimensionnelle du réel en apportant un éclaircissement de la problématique et l'identification des différents thèmes. En effet, la juxtaposition des témoignages a introduit une vision plus globale et minutieuse à travers l'interaction avec les autres et le souci de soi. Ce mode d'approche a permis de suivre micro-sociologiquement les différentes conduites ainsi que l'interaction entre les jeunes et leurs perceptions du monde. En ce sens, nous avons postulé dans le cadre théorique que seule une sociologie phénoménologique au secours de l'interactionnisme et le constructivisme pouvait contribuer à la saisie des expériences subjectives telles qu'elles sont saisies par les sujets concernés. Cela devait passer par la saisie des expériences racontées au cours des entretiens. Ceux-ci ont été ensuite interprétés et reconstitués comme les pièces d'un puzzle pour restituer l'expérience de conversion telle qu'elle est vécue par les jeunes en question. Cette reconstitution de l'expérience subjective et intersubjective a permis sans aucun doute de réduire les marges d'erreur et d'approcher au mieux le phénomène étudié. Notre méthode consistait donc à donner la parole aux individus pour les rendre sociologues de leur expérience comme dit Schutz (1967). Le fait de leur accorder ce privilège dans un cadre déterminé, le quartier, a permis de libérer leur angoisse et d'extérioriser leurs expériences. Dans notre enquête, les jeunes interrogés ont été amenés à décrire leurs expériences ce qui a permis de rendre compte et conscience de leurs potentialités ; ceux-ci devenaient plus réflexives et prenaient part à une forme de subjectivation par le fait de comprendre les processus sociaux en œuvre. Pour assurer une qualité du résultat, le matériel est traité selon cinq critères d'inclusion:

1. La recherche doit cibler la radicalisation. Ce critère a été fixé dès le début de l'enquête. ;
2. Les données collectées dans le matériel doivent être adressées à des jeunes français concernés en limitant ainsi les contextes historique et géographique (Denoeux, Carter, 2009) *;*
3. Nous considérons les recherches publiées sur la question depuis les années 1990, un choix justifié par la multiplication des recherches sur le sujet depuis cette date ;
4. Les questions visent à comparer trois catégories de jeunes (radicalisés, en phase de radicalisation et repentis) ;
5. La recherche se fonde sur des entretiens avec les jeunes convertis seulement et quelques discussions avec notre informateur Abdelkader à leur sujet. Cela vise à assurer une information fiable et crédible et non affecté par des représentations académiques ou politiques.

Pour en ce qui concerne l'analyse des données, les résultats du terrain ont permis de définir l'ensemble des thématiques et identifier les thèmes. En ce sens, « l'analyse thématique représente une autre méthode qualitative qui peut être utilisé avec la plupart, sinon toutes, méthodes qualitatives » (Boyatzis, 1998, p. 4). Il s'agit d'un processus permettant « d'identifier, d'analyser les modèles de rapport (thèmes) dans les données » (Braun & Clarke, 2006, p. 6). L'analyse thématique a aidé à identifier les thèmes, à synthétiser les données et à faire une comparaison entre les facteurs. Cela dit, « dans la mesure où la fiabilité peut être comprise comme la possibilité de reproduire les mêmes résultats en utilisant une méthodologie

similaire et que les résultats sont représentatifs de la population totale de la recherche » (Golafshani, 2003, p. 598), nous pensons qu'une analyse de ce phénomène en adoptant les mêmes procédures, mêmes si elle concerne un autre quartier, une autre ville, une autre zone géographique française, devrait arriver aux conclusions similaires. Conscients que « la validité est la capacité des méthodes appliquées à mesurer avec précision ce à quoi ils étaient destinés » (Golafshani, 2003, p. 699), nous postulons que les résultats présentés dans ce travail de recherche sont représentatifs d'une réalité sociale et sont de ce fait le reflet d'un monde social. L'originalité de notre approche consiste à vouloir analyser les transformations subjectives et la reconstruction *a posteriori* réflexive de la nécessité de l'engagement dans une version radicale de l'islam et de l'impossibilité d'emprunter une autre voie que celle-ci. C'est dans cette perspective que nous nous sommes fixés comme objectif d'amener les jeunes à faire un retour sur leur propre engagement et sur la radicalisation qui s'en est suivie. Dans la continuité de cette démarche, le chapitre suivant est consacré à l'analyse de la nature du phénomène étudié avant d'entamer la phase principale de présentation des résultats et de la discussion.

CHAPITRE 6 : PARTICULARITE DE LA DEMARCHE ET DU TERRAIN

Tous les chercheurs en sciences sociales s'accorderont pour dire que leur objet est le comportement humain, ses formes, son organisation et ses produits » (Schutz, 1987, p. 42)

Il est facile d'observer que ce ne sont pas les mêmes actions que les différents groupes qualifient de déviantes. Ceci devrait attirer notre attention sur la possibilité que les phénomènes de déviance lient étroitement la personne qui émet le jugement de déviance, le processus qui aboutit à ce jugement et la situation dans laquelle il est produit » (Becker, 1985, p. 28)

Les études sur les comportements déviants sont inadéquates pour fonder des théories en un second sens, plus simple : elles ne sont pas assez nombreuses. Beaucoup de types de déviance n'ont jamais été décrits d'un point de vue scientifique, ou bien les études sont si peu nombreuses qu'elles ne peuvent même pas fournir un point de départ » (Becker, 1985, p. 190).

Lorsque nous étudions les processus correspondant à la déviance, nous devons prendre le point de vue d'au moins un des groupes impliqués, soit de ceux qui sont considérés comme déviants, soit de ceux qui étiquettent les autres comme tels » (Becker, 1985, p. 195).

Dans ce chapitre, nous présentons les deux outils qui ont servi de support à nos interventions : l'observation et l'entretien semi-directif de type biographique. Nous nous sommes appuyés sur ceux deux techniques en vue de répondre à la question de recherche à savoir comment et dans quel contexte les jeunes se radicalisent ou tournent vers une version radicale de l'islam. Nous allons donc expliquer la place de la dimension qualitative dans une recherche sur la radicalisation, la pré-expérimentation, la méthodologie liée à la dimension qualitative de la recherche. Nous revenons rapidement sur notre question principale qui est comment s'effectue le glissement des jeunes d'une vision banale de l'islam vers une vision radicale ? Pour répondre à cette question, nous avons énoncé dans l'introduction deux hypothèses fondamentales que nous allons mettre à l'épreuve de terrain qui sont :

- ✓ H1 : Le glissement des jeunes vers une version radicale de l'islam s'inscrit dans une logique sociale de construction de la réalité. Il s'agit d'une forme de socialisation concurrente qui s'appuie sur une déviance double à la fois vis-à-vis de la norme sociale et vis-à-vis de la norme religieuse ;
- ✓ H2 : La radicalisation est le résultat d'une jonction de la biographie individuelle et des contextes sociaux favorisant ce phénomène.

Après avoir présenté les différentes questions et hypothèses, nous songeons vers une analyse méthodologique centrée sur le terrain, le corpus, les techniques et le déroulement de l'enquête. Soulignons que la question de la radicalisation occupe une place centrale en France depuis les attaques de Mohammed Merah à Toulouse en mars 2012. Ce phénomène établit l'une des questions les plus hypothétiques et complexes en sociologie avec ce qu'elle suscite sur le plan politique, médiatique et académique. Celui-ci soulève de nombreuses problématiques liées à la question d'intégration, le modèle républicain d'intégration et d'assimilation mais surtout la problématique des quartiers difficiles et le vécu des jeunes qui y habitent. Les thématiques analysant cette question se sont multipliées donnant naissance à plusieurs approches psychosociologiques comme nous l'avons noté dans le premier chapitre de cette thèse. En effet, le sentiment d'insécurité augmente et progresse en continuité avec chaque événement tragique qui touche une ville française ou européenne donnant naissance à la fois à une centralisation de cette question mais aussi à une stigmatisation de ces quartiers appelés sous différents noms « quartiers prioritaires, zones sensibles, quartiers oubliés de la république, banlieues de déni, etc. ». La situation provoque un contre-pouvoir de certaines associations qui luttent contre la stigmatisation de ces quartiers en mettant en cause les différentes politiques urbaines menées notamment depuis les années 1970 en appelant à une cohésion sociale et une politique inclusive.

En ce sens, notre démarche sociologique a proposé de comprendre les structures implicites du mécanisme de radicalisation des jeunes français en tentant d'expliciter les mécanismes inhérents et révélateurs dans la présentation de ce phénomène à partir des positions individuelles souvent inscrites dans le contexte social. Cette approche considère à la fois les ressorts subjectifs et objectifs du processus de radicalisation permettant ainsi de rendre compte de la complexité d'un phénomène souvent réduit à une forme de psychologisation ou de sociologisation réductrices. La particularité de notre démarche réside dans le fait qu'elle tente de reconsidérer ce phénomène sociopolitique en l'inscrivant dans tous ses repères proches et lointains. C'est dans cet esprit que nous avançons deux concepts révélateurs de ce phénomène que nous avons déjà analysés qui sont : d'une part le fardeau moral qui renvoie à une intériorisation d'une certaine réalité d'humiliation qui regroupe à la fois un inconscient colonial partagé et une histoire collective intergénérationnelle, une forme de conscience intergénérationnelle naissant notamment d'une histoire d'humiliation qui continue à présent sous forme de domination et qui a commencé depuis l'effondrement de la communauté unie dans les années 1920 avec la chute de l'empire ottoman. Ces événements ont donné naissance à un sentiment d'humiliation accentué par le colonialisme occidental ce qui donnerait naissance à des groupes islamistes et mouvement réformateurs depuis les Frères Musulmans en 1928.

Ensuite, notre concept de *réalité substituante* ou *alternative* renvoie à une inscription aux ressorts subjectifs de ce phénomène car les individus s'inscrivent dans une autre réalité ou province de sens caractérisée par un style cognitif propre. Mettant l'accent sur cette réalité avec son motif pragmatique mais surtout éthique, les jeunes se détachent peu à peu de la réalité sociale et s'inscrivent dans une autre réalité avec comme structure une communauté imaginée qui a pour codes les codes vestimentaires d'une autre époque (celle des compagnons du prophète) et une interprétation de la réalité à partir de ce schème interprétatif. Cela produit une rupture avec l'environnement familial considéré comme danger immédiat mais aussi un processus d'objectalisation d'autrui et une vision clivée du monde (bon et mauvais, élus et damnés). Cette conception de la réalité permettra ensuite d'analyser les différentes interactions à l'intérieur du groupe des élus et leurs représentations du groupe des damnés.

Ainsi, comme nous l'avons noté précédemment, la théorie de l'interactionnisme symbolique permet de comprendre à la foi la structure significative de ces groupes, de saisir les logiques inhérentes et de comprendre la vision qu'ils détiennent sur le monde. Le radicalisme apparaît de ce fait une forme de déviance par rapport à deux normes (morale et éthique et religieuse et sociale de l'autre). Les jeunes passent de ce fait d'une déviance sociale à une déviance religieuse, la radicalité devient une carrière dans laquelle s'inscrit ces jeunes ou « radical outsiders ». La radicalisation renvoie de ce fait à une forme de socialisation secondaire qui vient pour alterner toutes les socialisations précédentes. Dans le but de mieux conduire notre enquête nous tentons d'éviter toute forme de stigmate et nous laissons l'enquête parler d'elle-même, en d'autres termes, nous ne faisons qu'orienter les résultats et les thématiser et non les interpréter ou intervenir sur les propos de nos enquêtés pour marquer une distance scientifique propice à une telle problématique sensible.

1 Difficultés épistémologiques à penser la conversion à l'islam radical chez les jeunes

Le constat d'un intérêt profond pour la question de radicalisation pourrait nous induire dans l'erreur de considérer le phénomène comme nouveau. Il suffit pour se rendre compte de consulter les travaux d'historiens (Audigier § Girard, 2011) sur ce sujet en France comme ailleurs dans le monde. Il semble que cette apparente jeunesse du champ ne doit pas occulter le fait que plusieurs chercheurs se sont penchés sur le sujet en analysant la violence politique et le

terrorisme. Cependant, nous pouvons observer que ces recherches utilisaient peu la notion de radicalisation et consacraient d'autres notions comme terrorisme, extrémisme, islamisme et djihadisme pour parler des différentes facettes de ce phénomène. Par ailleurs, on considérait que le contexte expliquait tout ce qui impliquait un accent mis sur les facteurs sociaux en oubliant les ressorts subjectifs de ce phénomène (Coolsaet, 2015). La notion de radicalisation a été utilisée dans ces recherches pour désigner de manière générale certains mouvements radicaux (Sommier, 2008). C'est au fil du temps que les recherches sociologiques se tournaient de l'analyse de terrorisme aux étapes qui menaient à ce phénomène en mettant l'accent sur le processus de radicalisation et d'engagement dans une idéologie radicale. Les réflexions se sont passées d'une recherche des racines de l'engagement radical (le pourquoi de l'engagement) face à la difficulté d'identifier des causes objectives aux trajectoires (Ducol, 2015) aux processus, désormais analysés dans une perspective individuelle (Collovald § Gaïti, 2006). En ce sens, ce sont les termes engagement et carrière radicale qui sont apparus pour remplacer celui de radicalisation. De même, l'affirmation par de nombreux auteurs de la nouveauté de la radicalisation des adolescents et des jeunes. L'actualité nous rappelle qu'une partie de la jeunesse pense à un ancrage total dans une cause dans des utopies absolutistes, dans un furieux désir de sacrifice (Benslama, 2016). La jeunesse de cette radicalisation a été mise en avant comme une nouvelle menace pour les pays occidentaux (Bizina § Gray, 2014) tandis que d'autres chercheurs ont constaté une montée des extrêmes chez les jeunes et un retour à la radicalité (Muxel, 2016, Fize, 2016).

Notons que la notion de radicalisation représente un défi pour les chercheurs qui peinent à nommer le phénomène car il s'agit d'une catégorie normative et stigmatisante qui met en jeu les frontières entre la norme et la déviance ou en termes de Cécile Lavergne et Anton Perdoncin (2010) « le légitime et l'illégitime, le tolérable et l'intolérable » (p. 6). Le mot même de radicalisation est fortement critiqué comme « un concept fourre-tout, relativement flou associé au langage politique et médiatique » (Mauger, 2016, p. 94). Cette notion semble répondre à un besoin de simplifier un phénomène naturellement complexe. Elle renvoie au processus du passage à la violence politique. Cependant, pour une partie des chercheurs (Borum, 2011, Crettiez, 2011, Crettiez, 2016), cette notion a une portée heuristique malgré son caractère flou permettant de s'intéresser à la fois aux causes et aux processus. Mais, au-delà de ce débat, il était nécessaire de définir les contours de cette notion et la distinguer d'autres concepts tels que la radicalité, le radicalisme, l'extrémisme, etc., ce que nous avons entrepris dans le cadre théorique. Comme nous l'avons déjà souligné, la définition qui semble faire consensus est celle du sociologue Farhad Khosrokhavar pour qui la conjonction de l'idéologie radicale et de l'action violente permet de parler de radicalisation. Il la définit comme le « processus par lequel un individu, un groupe, adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel » (Khosrokhavar, 2014, p. 7-8). Xavier Crettiez (2016), quant à lui, propose une autre définition plus globale qui concerne tous les mouvements extrémistes en définissant trois éléments la radicalisation : sa dimension évolutive ; l'adoption d'une pensée sectaire et l'usage de la violence armée. Il s'agit pour lui de :

> L'adoption progressive et évolutive d'une pensée rigide, vérité absolue et non négociable, dont la logique structure la vision du monde des acteurs, qui usent pour la faire entendre de répertoires d'action violents, le plus souvent au sein de structures clandestines, formalisées ou virtuelles, qui les isolent des référents sociaux ordinaires et leur renvoient une projection grandiose d'eux-mêmes. (Crettiez, 2016, p. 712).

Cette définition semble très complète mais aussi complexe dans la mesure où elle ajoute des éléments supplémentaires qui concernent au-delà de l'aspect religieux toute forme ou tendance à la radicalité. De cela, il devient nécessaire de distinguer les différentes formes de radicalisation (politique, religieuse, identitaire, nationaliste, écologique, etc.) (Ragazzi, 2014). Il est donc nécessaire de dissocier le processus de l'adaptation d'une idéologie radicale, la radicalisation en tant que telle du processus d'engagement dans la violence politique (Borum, 2011). Peu importe, la radicalisation apparaît comme un phénomène à saisir d'où la nécessité d'un travail sociologique laborieux. C'est en cela que réside toute la particularité de ce phénomène comme relevant à la fois d'une expérience subjective de l'individu et le résultat d'une construction sociohistorique. Ainsi, les difficultés épistémologiques de penser l'islam radical se présentent à la fois dans la définition même de cette notion de radicalisation, la délimitation de ses contours mais aussi dans la fécondité d'une approche multifactorielle face aux approches disciplinaires existantes. S'ajoute à cela les difficultés liées à l'accès au terrain et à l'interprétation des données recueillies. C'est tout le dilemme d'une recherche sociologique sur ce phénomène qui n'en a pas fini d'intéresser les chercheurs et de les mettre face à la difficulté de saisir en profondeur ce phénomène. Sur le plan méthodologique, parler de la conversion oblige à se livrer intimement et entièrement. En effet, décrire sa conversion représente alors l'ultime étape de celle-ci et le récit est une mise en forme ordonné d'un parcours institutionnel. Nous sommes devant un dilemme soulevant trois questions importantes :

- ✓ *Le récit de conversion est une expérience spatiotemporelle* : parler du fait social de la conversion religieuse à partir des trajectoires individuelles dans les récits représente une problématique sociologique majeure. En effet, cela implique de travailler sur des données microsociologiques et sur un terrain très restreint. La généralisation s'effectue déjà dans la conduite de l'entretien où chaque parcours est pensé à la fois comme le fruit d'une expérience individuelle mais aussi transposable sur d'autres. L'occurrence de certaines réponses induit à une forme de généralisation au risque de réduire le phénomène à quelques variables sociologiques ou parcours génériques. De même la façon dont sont posées les questions et abordés les différents thèmes est déterminée à la fois par la situation de face à face et par ce que nous avons déjà obtenu dans la phase exploratoire de l'enquête. L'essentiel du travail consiste dès lors à travailler la dialectique entre texte et contexte tout en étant attentif à ce qui change et demeure d'un discours à un autre. Cela passe nécessairement par une prise de conscience du fait que les mots donnent à voir le contexte dans lequel ils sont mobilisés ;
- ✓ *Le récit de conversion est une construction subjective* : penser un récit comme une œuvre personnelle se fait aisément quand la grille est bien construite et quand les relances sont bien formulées. En effet, lorsqu'on travaille sur un corpus oral, nous avons affaire à un échange vif avec un contexte d'énonciation propre, ce n'est pas le cas des livres ou des archives relatant des événements historiques. Autrement-dit, dans le cas des entretiens, parler de construction subjective suppose de considérer les enquêtés comme acteurs de leur biographie et non des agents passifs. En ce sens, les enquêtés sont vus comme des maîtres de leur ouvrage et se racontent en distinguant les moments cruciaux de leur existence. Ils décrivent les changements qu'induit la conversion, les ruptures et les évolutions intellectuelles qu'elle implique sur le plan personnel et social. L'effort de se livrer est récompensé par le résultat : une histoire unique retranscrite et mise en évidence dans une œuvre personnelle. L'empathie apparaît comme élément nécessaire dans l'interaction car elle permet de soulever les questions et thèmes restés en suspens d'où la nécessité de rebondir et relancer sur certains points. Cependant, il faut rester prudent car l'organisation des événements est souvent marquée par un aspect individuel concevant la conversion dans une trajectoire linéaire réduisant ainsi l'impact des ressorts objectifs ;
- ✓ *Le récit de conversion est un récit fictif* : comme nous venons de le souligner, le récit de conversion est une histoire reconstituée par les sujets concernés pour les besoins de

l'entretien. Il s'agit d'une façon de rationaliser les choix individuels et de montrer une certaine cohérence dans la trajectoire personnelle. Les entretiens reflètent un effort personnel dans une élaboration logique, une mise en forme d'un parcours souvent non-linéaire. Le récit de conversion est une manière d'actualiser la conversion en un discours rationnel. C'est en ce sens que Pierre Bourdieu (1986) note que « cette inclination à se faire l'idéologue de sa propre vie en sélectionnant, en fonction d'une intention globale, certains événements significatifs et en établissant entre eux des connexions propres à leur donner cohérence, comme celles qu'implique leur institution en tant que causes ou, plus souvent, en tant que fins, trouve la complicité naturelle du biographe que tout, à commencer par ses dispositions de professionnel de l'interprétation, porte à accepter cette création artificielle de sens » (p. 69). Il rapporte plus loin que « le récit, qu'il soit biographique ou autobiographique, comme celui de l'enquêté qui « se livre » à un enquêteur, propose des évènements qui, sans être tous et toujours déroulés dans leur stricte succession chronologique (quiconque a recueilli des histoires de vie sait que les enquêtés perdent constamment le fil de la stricte succession calendaire), tendent ou prétendent à s'organiser en séquences ordonnées selon des relations intelligibles. Le sujet et l'objet de la biographie (l'enquêteur et l'enquêté) ont en quelque sorte le même intérêt à accepter le postulat du sens de l'existence racontée (et, implicitement, de toute existence » (Bourdieu, 1986, p. 69). Le chercheur se trouve dès lors inséré dans une co-construction subjective des parcours individuels appelé aussi « artefact socialement irréprochable ». Sur point, Bourdieu postule que :

> L'analyse critique des processus sociaux mal analysés et mal maîtrisés qui sont à l'œuvre, à l'insu du chercheur et avec sa complicité, dans la construction de cette sorte d'artefact socialement irréprochable qu'est « l'histoire de vie », et en particulier dans le privilège accordé à la succession longitudinale des événements constitutifs de la vie considérée comme histoire par rapport à l'espace social dans lequel ils s'accomplissent, n'est pas à elle-même sa fin. Elle conduit à construire la notion de trajectoire comme série des positions successivement occupées par un même agent (ou un même groupe) dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations. Essayer de comprendre une vie comme une série unique et à soi suffisante d'événements successifs sans autre lien que l'association à un « sujet » dont la constance n'est sans doute que celle d'un nom propre, est à peu près aussi absurde que d'essayer de rendre raison d'un trajet dans le métro sans prendre en compte la structure du réseau, c'est-à-dire la matrice des relations objectives entre les différentes stations. (Bourdieu, 1986, p. 71).

En somme, la succession des trajectoires cache la réalité des zones grises non expliquées et des événements négligés sans oublier une mise en scène de certaines situations anecdotiques. Il devient important pour le chercheur de se distancier de certaines affirmations douteuses qui concernent les notions de révélation, accident, cheminement divin, lumière divine, etc., pour penser la conversion à l'islam radical en termes de processus impliquant les rationalités individuelles et les contextes sociaux et non pas seulement des événements transcendants. À ce titre, la conversion des jeunes rencontrés à l'islam radical a été pensée, dans ce travail, comme le lieu où se croisent les conditions sociales d'existence avec les choix individuels stratégiques, éthiques, sociaux, etc. Cela passait nécessairement par une remise en question par le chercheur

des discours des enquêtés et une analyse minutieuse de chaque moment de l'entretien comme révélateur d'une conscience individuelle marquée socialement.

2 La conversion comme objet spécifique de recherche

La singularité de l'objet d'étude : la conversion à l'islam radical nécessite un préalable méthodologique et un examen de ses conséquences. En effet, travailler sur des conversions religieuses implique d'abord un travail sur des récits de conversion, qu'ils soient écrits ou oraux. Comme nous venons de le souligner, le récit d'un parcours, comme dans tout récit biographique, est une reconstruction fictive parfois romancée mais n'est jamais neutre. Dans le cas de la conversion religieuse, il est aussi reconstruction subjective, au sens où il fait partie de la conversion elle-même. Par ailleurs, pour pouvoir témoigner de sa conversion, il faut pouvoir en produire un discours homogène. Raconter sa conversion est la reconstruction personnelle d'un cheminement de façon codifiée, qui obéit à des règles d'exposition rationnelle. Par conséquent, il nous faut prendre au sérieux cette spécificité, et construire cet objet en tenant compte des règles d'énonciation de la conversion. Il est nécessaire de tenir une certaine distance à l'égard de ces discours qui sont avant tout des « illusions biographiques ». Nous avons pour notre part tranché en décidant d'accorder une importance aux récits mais surtout aux jeunes qui les produisent, qu'elles qu'en soient les contradictions et les justifications. Nous avons aussi mis en place des techniques de croisement d'entretiens et de changement d'échelles d'analyse, en vue de limiter « l'effet récit ». En ce sens, un paradoxe est apparu qui tient de la contradiction entre deux types d'argumentations explicatives : une façon d'insister sur l'importance du changement que représentait la conversion venant pour entrer en résonance avec celui qui fait de la conversion la suite logique d'un parcours et la minimisation complète du changement. Enfin, changer de religion, c'était de vivre un grand changement sans changement, ou dit autrement « tout change, mais rien ne change » (Le Pape, 2009). Le discours des convertis se situait dans une tension entre deux pôles : celui de l'aveu du changement, nécessaire pour exprimer la profondeur des sentiments et celui de la continuité qui s'exprime dans les relations à la famille, les entourages, groupes d'amis etc., et qui vise à présenter la personnalité du converti par une continuité des choix et une constance dans les relations aux autres. C'est ici que la notion de bifurcation a trouvé toute son utilité (Bouquet, Dubéchot, 2017). Celle-ci a permis d'opérer dans le même mouvement trois opérations distinctes : tout d'abord une plongée dans le micro-social en décortiquant ce qui entourait le moment de la conversion ; la réinsertion de la démarche dans un contexte, dans une histoire et d'en envisager toutes les facettes et finalement, la liaison des deux premiers arguments (le micro et le macro) dans une dimension processuelle. En ce qui concerne la conversion religieuse comme une séquence d'action, nous pouvons dire qu'en cela réside toute l'importance de la notion de bifurcation qui a aidé à isoler un moment dans un récit, dans une période de vie et de le décortiquer en approfondissant le contexte de la décision. Cela a permis de voir comment se déroule la procédure de conversion en particulier ce qui s'impose aux acteurs. En approfondissant le moment de la conversion, lorsque, au fil des entretiens, nous demandions les points de rupture ou *turning points* (Abbott, 2001), nous nous sommes aperçus qu'avant de se convertir à l'islam ou de le redécouvrir, les jeunes ont souvent l'expérience d'un événement qui vient pour impacter leur existence. Pour ces jeunes, la conversion se situait au moment du basculement d'une vie sans pratique religieuse à une vie pieuse musulmane. En ce sens, en décomposant la séquence d'action et en recherchant le *turning point*, on s'est donné les moyens de ne pas limiter la conversion au seul moment du rituel, dans l'adhésion à l'islam avec des enseignements religieux ou par l'énonciation de la Chahada à la fois un rite de passage (Van Gennep, 1981) et phrase cruciale dans la conversion. Autrement dit, la bifurcation n'était pas là où on l'attendait : il ne s'agissait pas du choix entre une vie « désacralisée » et l'islam, mais entre une vie désacralisée et une vie contemplative. La

notion de bifurcation était utile parce qu'elle a autorisé à dissocier la conversion subjective de la conversion institutionnelle. On peut donc conclure sur ce point que la conversion religieuse est avant tout surtout un changement important de mode de vie, une réorientation, et qu'elle ne prend pas forcément ni immédiatement des formes institutionnelles. L'importance des relations qui se nouent entre le candidat à la conversion et l'institution d'accueil chargée de le former ou le groupe radical constitue un élément central. Analyser cette situation comme une bifurcation nécessite de s'intéresser à ce qui change dans le quotidien du jeune converti en décomposant les moments qui précèdent le rituel d'entrée dans l'islam. Et contrairement à ce que disaient les convertis, on s'apercevait qu'ils n'étaient pas dans une position d'autonomie ni dans une dynamique individuelle d'entrée dans l'islam. Le jeune faisait l'expérience d'un travail performatif de formation, d'éducation, d'apprentissage, tout au long de son cheminement. Cela se retrouvait notamment dans la façon de se raconter car le récit de conversion est élaboré lors de cet apprentissage, de manière non-consciente. En ce sens, le groupe radical provoquait le modelage d'un récit qui servait ensuite au converti de base à son histoire. Dans le même ordre d'idée, le groupe jouait un grand rôle de mise à distance des émotions, parfois débordantes des convertis.

En travaillant à partir de récits de vie, la singularité des parcours de conversion s'en trouvait renforcée, malgré le conseil de Daniel Bertaux de se laisser porter vers le général par « le tropisme du sociologue » (Bertaux, 1997). C'est dans cette optique que la bifurcation a permis un gain qualitatif dans le travail sociologique car elle a aidé à passer d'une échelle à l'autre. Pour autant, cet intérêt n'était que relatif si la notion n'autorisait pas, en même temps, à axer le travail scientifique sur la question des temporalités. Cela passait par une prise en compte de la dimension processuelle de la bifurcation, la possibilité de penser ensemble le micro et le macro, l'avant et l'après s'en trouve facilité. Et cela a permis de répondre aux défis que posent les conversions religieuses aux sciences sociales. S'attacher à raisonner avec la notion de bifurcation (Grossetti, 2009, Bessin, 2010) nous a invité à aller chercher en-deçà de l'instrumentalisation du religieux les rapports qu'entretenait le jeune avec le sacré. Généralement ce choix de religion est décidé, choisi en fonction de la situation de chaque individu. La bifurcation n'est donc pas nécessairement là où le sociologue l'attend ; elle est en amont dans la succession des événements qui font que la conversion devient seule alternative et en aval dans les conséquences que peuvent avoir une conversion (Le Pape, 2009). La notion est *croisement* car elle aide à penser et à manier ensemble des variations d'échelles et des temporalités différentes. Elle est aussi *invitation au détour* en permettant de dissocier le changement postulé et de s'autoriser à chercher à coté, au-dessus ou en dessous, avant ou après, les dimensions du changement. Elle est enfin *carrefour,* s'adaptant aux positions méthodologiques de chacun en permettant de s'effacer derrière le discours de l'acteur à qui on laisse le soin de raconter son changement, sa conversion, sans s'interdire de chercher ailleurs des bifurcations (Le Pape, 2009). L'utilisation de la notion invite à penser et explorer d'autres pistes, à s'aventurer sur *des chemins de traverse* de l'analyse sociologique des conversions religieuses. Ce qui est peut-être son intérêt primordial (Le Pape, 2009).

En ce qui concerne les difficultés méthodologiques posées par l'analyse de la radicalisation, nous pouvons souligner un ensemble d'obstacles. D'abord, la difficulté de définir la notion et délimiter ses contours théoriques et empiriques. En effet, le recours à ce terme pour désigner la potentialité du terrorisme reste incertain et même les signes annonciateurs ne sont pas forcément représentatifs de ce phénomène. Qu'il soit question de terrorisme ou de radicalisation, la question n'est pas simplement terminologique, en particulier lorsqu'il est question d'en produire une analyse. En effet, s'il n'existe pas d'accord sur les limites et l'extension du phénomène que l'on veut expliquer la construction de théories et les analyses empiriques sont vouées à l'échec (Guibet Lafaye, 2016). Enfin l'analyse de la radicalisation comme du terrorisme, tournée vers l'identification de circonstances favorables à

ces phénomènes, s'affronte à l'absence d'études empiriques significatives de facteurs transnationaux (Crenshaw, 1981). La deuxième difficulté réside dans la méthodologie ou l'approche adoptée dans l'analyse de la radicalisation d'où la nécessité d'éviter toute perspective considérant « la prédominance des approches stratégiques, morales ou centrées sur les individus radicalisés au détriment de celles restituant la violence politique dans son histoire longue » (Bonelli, 2011, p. 10). De même, nous pensons qu'il est inapproprié d'en faire un phénomène *sui generis* décontextualisé. « Or la plupart des chercheurs étudient le radicalisme islamique comme un phénomène en soi et pour soi, en maintenant des frontières avec les autres champs des sciences sociales » (Bonelli, 2011, p. 10). L'approche subjectiviste fondée sur le phénomène de « radicalisation » tend à favoriser une analyse basée sur l'individualisation excessive de la violence autrement-dit la responsabilité est pensée et identifiée comme incombant en premier lieu à l'individu plutôt qu'à la société. C'est ainsi que nous avons opté pour une approche plurielle qui considère à la fois la dimension individuelle subjective et la dimension sociale objective. Nous pensons, dès lors, que le renouvellement de l'analyse des processus de radicalisation passe par une analyse croisée de la violence politique et des mouvements sociaux à trois niveaux, en l'occurrence macro-contextuels, organisationnels intermédiaires et micro-individuels (Della Porta, 2010). La notion sociologique de carrière individuelle ou subjective permet une description interprétative et explicative des différentes actions en appréhendant le sens subjectif et objectif que l'acteur tout en saisissant les contraintes objectives orientant ou réorientant les processus (Passeron, 1989). De plus, cette perspective met exergue la dialectique de la continuité et du changement, ainsi que les décisions et les processus d'opportunités et de contraintes situationnelles qui sont, à leur tour, conditionnés par les contextes socio-structurels. L'action des individus peut de ce fait être mise en rapport avec la structure sociale et les contextes socio-historiques permettant de mieux rendre compte des choix individuels. Enfin, l'approche interactionniste s'appuie, pour appréhender les carrières radicales, sur un cadre conceptuel mobilisant des notions telles que l'engagement, l'attachement, l'identité, l'étiquetage et les stigmates. Cela dit, si l'accès au terrain est rendu difficile à cause de la complexité du phénomène et la sensibilité du sujet traité : l'étude d'un groupe radicalisé, c'est grâce à l'interactionnisme symbolique qu'il était possible pour nous de saisir le phénomène en l'analysant sous ses différentes facettes. Les jeunes radicalisés qui sont, quant à eux, socialement appréhendés comme déviants, suscitent l'intérêt politique et médiatique qui rend notre travail de recherche difficile du fait de la méfiance et de la dissimulation des idées par certains surtout lors des premières rencontres. C'est dans cet esprit que l'utilisation du réseau d'amis était nécessaire pour pouvoir accéder au terrain et négocier notre place dans le groupe. Heureusement, ces difficultés ont été transformées avec le temps en atouts car les jeunes commençaient à avoir confiance après plusieurs rencontres dont les prières du vendredi. Les discussions autour des questions idéologiques et géopolitiques en ce qui concerne le conflit israélo-palestinien ont conduit à une forme de sympathie collective qui a poussé certains jeunes à proposer de réaliser des entretiens à condition de ne pas les divulguer ou les diffuser sur internet. Paradoxalement, cette proximité posait la question de savoir jusqu'où le travail de compréhension ne se transmuait pas en travail de justification mais aussi jusqu'où le chercheur est vulnérable et réceptif aux propos de ses enquêtés. À force d'empathie, de décentrage et d'écoute, nous avons senti une forme de conformisme qui commençait à s'installer au cours des entretiens mais chaque fois, c'est l'épochè du chercheur qui refait surface pour exiger une distanciation à l'égard des enquêtés et de leurs propos. En tout cas, il fallait surtout ne pas briser la confiance gagnée, jour après jour pour éviter de rendre impossible la suite de l'enquête.

3 Un positionnement socio-ethnographique

Lors de notre travail de recherche, nous avons suggéré une définition socio-ethnographique de notre position de chercheur. Nous sommes partis de ce point de vue pour montrer comment nous avons posé, ensuite interrogé notre terrain au regard des travaux de terrain pour envisager en retour un développement de notre démarche. Le positionnement socio-ethnographique (Beaud, 1997) s'est construit progressivement en réponse aux situations rencontrées sur le terrain. Celui-ci a été fait à la fois des cadres interprétatifs de la sociologie et des pratiques de recueil de donnés de l'ethnographie. C'est la découverte de la traduction des travaux de la sociologie de l'Ecole de Chicago (Chapoulie, 2001) qui ont permis un certain soutien à ce positionnement. L'ethnographie sociologique a émergé grâce aux travaux de sociologues comme Erving Goffman (1968), Howard Becker (1985), Anselm Strauss (1992) et Nels Anderson (1993). Depuis, de nombreuses revues s'attachant aux travaux de terrains ont vu le jour ou ont élargi leur intérêt à ce genre de travaux. La déviance, la délinquance et la socialisation urbaine des jeunes étaient les thématiques majeures dans lesquelles s'inscrivaient ce genre de travaux de recherche. Les observations ont permis, parmi d'autres, de donner une définition de la jeunesse, de la déviance et de la socialisation en milieu urbain tout en présentant les objets, les usages et les processus caractérisant ces socialisations. S'inscrivant dans une démarche socio-ethnographique, les chercheurs ont développé des enquêtes ancrées dans le terrain. Ces travaux se sont appuyés sur la sociologie pour l'étude d'un groupe humain relevant de notre société ; ils ont été menés grâce à une méthode d'observation ethnographique développant ainsi un positionnement socio-ethnographique. L'usage de la sociologie, quant à elle, se trouvait dans les théories de la jeunesse, des politiques publiques, le concept d'interaction faisant le lien entre la dimension « micro » et « macro » du travail de recherche. Plus tard, la découverte de la théorie ancrée puis de la théorie enracinée a révolutionné la manière d'aborder le terrain et de construire une théorie sociologique. Ce sont surtout les travaux de Barney Glaser et Anselm Strauss (2010) qui suite à une sensibilité théorique ont amené les deux chercheurs à fonder cette théorie ancrée. Les données de terrain ont permis, selon les deux sociologues, une procédure objectivante indépendante du chercheur. C'est dans le respect de cette optique que nous avons analysé les données recueillies en passant non pas par un codage et des critères d'évaluation mais par une organisation des données sous catégories en vue de développer une théorie qui émerge du terrain. Cette théorie a été ensuite utilisée pour proposer une connaissance réfléchie du terrain.

Dans le respect de cette logique, nous avons été amenés à contacter les jeunes susceptibles de nous intéresser, qui étaient soit convertis à l'islam radical soit en cours de radicalisation en vue d'évaluer la correspondance de leurs profils à ce que nous avions définis comme repères en particulier sur le plan religieux. Le but était de recueillir le ressenti des jeunes concernés mais aussi d'obtenir le point de vue sur leurs pratiques et représentations. Initialement, l'idée principale était de pouvoir repérer les leviers et les obstacles conduisant à leur conversion. Cependant, ces objectifs ont évolué au fur et à mesure que nous réalisions les entretiens exploratoires pour arriver à une perception plus précise de leurs expériences de conversion. Les entretiens semi-directifs que nous avons réalisés avant et après l'expérimentation avec les jeunes concernés accompagnés des observations ont permis de saisir certaines postures et attitudes radicales propres aux jeunes rencontrés mais qui pouvaient être généralisées à d'autres jeunes ayant fait l'expérience de la même socialisation religieuse radicale. L'analyse des entretiens réalisés avec les jeunes convertis à l'islam radical a montré une homogénéité des pratiques sur les dimensions suivantes : les buts et les sous-buts visés par ces jeunes, le vocabulaire utilisé pour exprimer le clivage social, les références théologiques et idéologiques mobilisées et les thèmes abordés en priorité (les prières, le style vestimentaire, le vrai islam et le rapport à la politique et à autrui). Par ailleurs, l'évaluation qualitative réalisée à

partir des entretiens semi-directifs a rendu possible l'identification de deux configurations de pratiques : une première assimilée à la pédagogie religieuse ou fondée sur un apprentissage par mimétisme sans esprit critique. Ces pratiques sont caractérisées par un apprentissage continu et linéaire ne reconnaissant pas le doute ; une deuxième configuration relative à la socialisation religieuse fondées sur un ensemble de préceptes servant de schèmes interprétatifs dans la vie quotidienne. Ainsi, tout changement de cadre risquait de transformer les représentations que les jeunes avaient d'eux-mêmes et d'autrui, à prendre du recul sur leurs propres pratiques et sur les problématiques personnelles auxquelles ils sont confrontés. La rencontre avec les jeunes convertis à l'islam radical a été particulièrement intéressante puisqu'elle a permis de recueillir des données sur leur conversion, apprentissage religieux et surtout leur carrière radicale. En ce sens, lorsque nous écoutions les jeunes, ce qui ressortait fortement était le choix de se convertir après une période de crise qui bouleverse l'existence.

4 Difficultés méthodologiques posées par l'analyse de la conversion à l'islam radical

Nous nous sommes posés dès le début de ce travail de recherche la question méthodologique qui concerne la possibilité de disposer d'outils méthodologiques appropriés pour étudier le phénomène de conversion à l'islam radical. Conscient de la complexité de cette question, nous avons hésité entre le choix d'un récit de vie ou d'un entretien semi-directif avec toujours l'objectif d'analyser de façon cohérente et rigoureuse ce phénomène. Ces questions méthodologiques ont émergé notamment avec notre préoccupation principale de rendre interprétables certaines expériences intimes du religieux qui ne pouvaient pas être saisies à travers le langage. Mais faute de disposer d'un outil de communication plus rationnel, nous avons décidé de renforcer notre analyse par une prise en charge de la dimension corporelle à travers une approche phénoménologique du corps. De manière générale, nous avons envisagé trois difficultés méthodologiques posées par l'analyse de la conversion à l'islam radical qui sont respectivement : d'ordre terminologique, analytique et empirique.

- ✓ *Pour les difficultés d'ordre terminologique* : il s'agit surtout de notre recours à la notion de conversion et pas radicalisation pour désigner la potentialité du terrorisme mais qui reste un terme flou, indéterminé et d'une extension imprécise, quoi qu'il en soit de l'identification d'« indicateurs » de ce phénomène, produit par l'appareil politique ou médiatique. C'est dans cet esprit que nous avons tenté dans la première partie de cette thèse de distinguer les différents concepts mobilisés en vue de délimiter le cadre de notre thèse et éviter toute portée inappropriée des notions. Nous avons aussi dessiné les contours de notre recherche et avons fait un retour sur plusieurs notions telles que « religion, empathie, radicalisme, conversion, construction identitaire, socialisation, corps, désempathie, etc. » pour pallier toute éventuelle difficulté liée à la délimitation terminologique et évitant ainsi de présenter un travail ambigu. Il fallait éviter toute analyse des conversions fondée sur « la prédominance des approches stratégiques, morales ou centrées sur les individus radicalisés au détriment de celles restituant la violence politique dans son histoire longue » (Bonelli, 2011, p. 10). À ce titre, nous avons inscrit ce phénomène dans un contexte historique et géopolitique plus large pour rendre compte des dimensions profondes de la question. De même, il serait réducteur d'en faire un phénomène *sui generis* décontextualisé c'est pourquoi nous avons évité de tomber dans le piège d'analyser la conversion comme « un phénomène en soi et pour soi, en maintenant des frontières étanches avec les autres champs des sciences sociales » (Bonelli, 2011, p. 10). Cela dit, nous avons fait en sorte d'éviter une individualisation excessive et une objectivation extrême en identifiant à la fois les ressorts objectifs et subjectifs de ce phénomène. Ces niveaux peuvent se spécifier à partir de quatre variables (Sommier, 2008, pp. 59-60) ;
- ✓ *Pour les difficultés d'ordre analytique* : nous avons dû recourir à la notion de « carrière » pour mettre en rapport les ressorts subjectifs et objectifs. Cela a favorisé une

description interprétative et explicative des diverses actions permettant ainsi de saisir le sens subjectif et objectif que donnent les jeunes à leurs actions ou pratiques sans pour autant négliger les contraintes objectives de cheminement imposées par la société. Dans cette perspective, l'accent est mis sur les questions de continuité et de changement, ainsi que sur les décisions et les contextes socio-structurels. En cela, l'approche interactionniste était la plus appropriée pour appréhender les carrières radicales comme des carrières déviantes ;

✓ *Pour les difficultés d'ordre empirique* : concernent l'accès au terrain et le gain de confiance de nos enquêtés. En effet, l'étude d'un groupe radical, socialement appréhendé comme déviant et suscitant l'intérêt politique confronte les chercheurs à des problèmes d'accès au terrain. « Le recueil de données primaires est d'une grande difficulté, tout en constituant un élément essentiel de la recherche » (Bonelli, 2011, p. 9). La difficulté de connaître et d'étudier le phénomène de la conversion à l'islam radical est liée aux obstacles à la réalisation de recherches empiriques sur ses acteurs, difficilement identifiables et difficilement localisables (Balancie § La Grange, 2001). Bien souvent, les récits existants sont fondés sur des affirmations qui ne sont pas explicites et difficilement démontrables (Crenshaw, 1981).

Il est clair maintenant que nous nous sommes aventurés sur un terrain miné difficilement accessible mais qui avait promis, dès le début, des données riches et fiables. Il s'agissait d'un terrain d'enquête sensible qui demandait un effort de négociation tout en posant des difficultés spécifiques au travail d'enquête. Au-delà de l'accès au terrain, il n'est pas toujours aisé de contrôler les informations issues du terrain ni d'ailleurs de maîtriser le rapport affectif, éthique ou politique à l'objet. C'est à ce titre que la relation aux enquêtés peut être influencée par un ensemble de paramètres dont les contraintes liées à ce qui est interdit ou autorisé, ce qui est intime ou ne l'est pas. Ces difficultés mises en œuvre peuvent ainsi tronquer ou bloquer le cours de l'enquête. Confronté à ces difficultés, de manière distincte ou simultanée, nous avons fait le choix de rassurer nos enquêtés et de leur garantir la confidentialité de leurs propos et l'anonymat des entretiens. En outre, sur ce terrain, l'accès aux informations est rarement immédiat d'où la nécessité pour nous d'envisager plusieurs rencontres avant de commencer l'entretien et de montrer les thèmes à aborder avant le commencement.

4.1 Reconnaître les jeunes radicalisés au péril d'un étiquetage

Comme nous l'avons souligné tout au long de cette thèse, la question d'identification des jeunes convertis à l'islam radical constitue peut-être la démarche la plus difficile à réaliser car elle porte plusieurs risques liés à la scientificité même de la recherche. En effet, il est difficile de distinguer les jeunes radicalisés des salafistes ou de simples musulmans pratiquant rigoureusement l'islam. Il s'agissait pour cela identifier les discours au-delà des apparences pour ne pas tomber dans l'étiquetage ou la stigmatisation. C'est dans ce cadre que nous avons écarté plusieurs profils que nous croyions pourtant incontournables pour notre enquête car il s'avérait qu'ils relevaient plutôt du salafisme. À ce titre, nous proposons un peu plus loin les différentes distinctions opérées entre les profils pour délimiter le cadre de notre enquête et les corpus. Si les adeptes du salafisme sont le plus souvent faciles à identifier : des jeunes avec une longue barbe, vêtus d'un *qamis* (habit masculin long uni aux motifs simples) à l'instar du Prophète et ses Compagnons, couvrant parfois des crânes rasés avec des prises de parole ponctuées de formules pieuses telles que *Incha' Allah* (À la grâce de Dieu), *Macha'a Allah* (C'est la volonté de Dieu) ou bien *Soubhan Allah* (Gloire à Dieu), signes de leur dévotion. Ce n'est pas automatiquement le cas des jeunes radicalisés qui bien qu'ils partagent plusieurs de ces caractéristiques n'ont pas toujours de barbe. Au-delà de la simple reproduction d'une foi

rigoureuse ou d'une nostalgie inspirationniste, les jeunes convertis à l'islam radical adoptent des positions tranchées et clivées à l'égard de la réalité et du monde et sont plus activistes que les autres, privilégiant l'action (explicite ou implicite) que l'isolement communautaire. Comme les azraqites et les autres obédiences au fil de l'histoire de l'islam, les radicalistes peuvent être assimilés aux azraqites tandis que les salafistes aux autres obédiences moins violentes mais aussi clivantes. D'ailleurs, il est possible de relever certains points communs entre le salafisme et le radicalisme qui sont respectivement :

- ✓ L'établissement d'une distinction binaire et clivante entre croyants et mécréants, entre les élus et les damnés, ceux qui sont destinés au paradis de ceux qui sont destinés à l'enfer. Notons que ces aspects symboliques sont souvent utilisés par les idéologues radicaux mais aussi les organisations terroristes pour exécuter certains actes terroristes ;
- ✓ Le retour à une pratique jugée conforme à celle des Pieux prédécesseurs (Al Salaf Al Salih). Cette attitude s'accompagne notamment par une grande importance des hadiths et de la Sunna prophétique et donc une application imitative appelée *Naql* de la religion et un rôle prépondérant de leaders ou savants oulémas, juges dignes de confiance ;
- ✓ Le développement d'une rupture radicale à l'égard de la société, des normes sociales et l'appel à une socialisation communautaire fermée en excluant tout ceux qui ne partagent pas la même vision du monde. Chacune des deux visions (salafiste et radicaliste) admet un rapport tendu à la réalité et un refus d'interaction avec autrui notamment les femmes accusées d'être des sources de tentation ;

Nous pouvons voir clairement que les deux visions partagent un fond idéologique commun basé sur un rupture sectaire avec le monde et le développement d'une socialisation communautaire exclusive. En ce qui concerne les points de divergence et qui ont d'ailleurs servi d'éléments d'identification des jeunes concernés, nous pouvons mentionner parmi d'autres :

- ✓ Au niveau des pratiques sociales du rigorisme salafisme, nous avons affaire à un retrait du monde et une consécration à la religion. Sur ce plan, les radicalistes sont d'accord mais ne se contentent pas de cette attitude en privilégiant d'être actifs dans la vie religieuse à travers le prosélytisme, les prédications et les rencontres politico-religieuses notamment dans le cadre des cercles religieux ;
- ✓ L'obligation pour les salafistes de faire la hijra ou le départ en pays d'islam pour vivre la foi. Cette attitude est aussi partagée par la radicalistes. Cependant, ces derniers en estimant qu'il n'existe pas d'État islamique appliquant la Chari'a, même pas l'Arabie saoudite, préfèrent travailler secrètement en attendant que cette hijra soit possible. À ce titre, ils consacrent un temps important à la prédication et l'endoctrinement des nouveaux convertis ;
- ✓ Les salafistes sont marqués par une rupture avec la vie politique en n'admettant pas une participation politique. Ainsi, il refuse de s'écarter des gouvernants pour éviter toute confrontation entre les musulmans. Ce n'est pas le cas des jeunes radicalistes qui se distancient à la fois des normes sociales et religieuses en ne reconnaissant qu'une seule logique, celle du groupe de référence. Si pour les salafistes, le rejet de lois autres que celles exclusivistes ou divines ne se traduit pas par une activité politique, pour les radicalistes, c'est justement cette obligation de recommander le bien et empêcher le mal (*Amr Bil Mârouf Wa Nahyi Ala Munkar*) qui est au fondement de la pensée radicaliste tournée vers l'activisme et non pas seulement vers une rupture avec le monde social considéré comme impur ;
- ✓ Chez les salafistes, il est nécessaire qu'il y ait une purification de l'environnement en distinguant ce qui relève du domaine halal et haram. Cette position permet donc fonder les différents interdits qui relèvent du rapport homme/femme mais aussi le rapport avec ceux qui ne font pas partie de la même obédience. Cette même vision est retrouvée chez les radicalistes qui la radicalisent au point d'envisager un effacement d'autrui de la sphère sociale. Considéré comme une menace à l'existence de l'islam, le rapport à autrui est dominé par la notion de

Jihad et la distinction entre Dar Al Islam et Dar Al Kouffr (maison de l'islam et de mécréance) ;

- ✓ Si pour les salafistes, l'aspect physique est important d'où la nécessité d'un affichage de l'appartenance à travers l'adoption d'un code vestimentaire et un souci de préservation de l'impureté, pour les jeunes radicalisés, cela relève aussi d'une obligation mais qui peut être envisagée autrement en fonction des circonstances. Cela dit, pour éviter d'être poursuivi par les renseignements secrets, le jeune radicalisé peut éventuellement raser sa barbe, ne pas mettre un Qamiss dans l'espace public, ce qui explique la logique de Taqiyya (empruntée des chiites) comme logique à l'œuvre ;
- ✓ Par ailleurs, le salafisme ne reconnaissant pas la notion du jihad notamment contre les musulmans qu'ils refusent de considérer comme des mécréants préférant ainsi la notion d'égarés. Pour les radicalisés, c'est la notion de jihad comme primordiale dans le discours qui doit primer dans une société qui n'applique pas la Chari'a ou la loi islamique. Au-delà d'être un effort sur soi prôné par les salafistes, cette notion renvoie à une obligation individuelle *Fard A'yn* et non à une obligation partielle *Fard Kifaya*. En regardant minutieusement cette perception, nous pouvons voir clairement qu'il s'agit d'une manipulation idéologique à des fins politico-religieuse comme faisaient les Azraqites en leur temps. Il s'agit ici d'une idéologie avec un contenu politique, social, religieux et culturel contestant l'ordre établi et visant à établir un nouvel (le califat) ;
- ✓ Enfin, un aspect important et peut-être le plus important dans le radicalisme qui concerne le développement d'un discours victimaire complotiste sur l'islam. Si pour les salafistes, ce discours est trop politisé et ne sert pas les musulmans, les radicalistes, quant à eux, pense que les musulmans sont à saisir comme les victimes des machinations d'infidèles ou *Kouffar*. C'est dans cet esprit qu'à la manière du sectarisme, le radicalisme développe une vision messianique, manichéenne et eschatologique de la réalité avec des notions théologiques telles que : l'arrivée de *Dajjal* ou l'antéchrist ; l'affrontement final entre les musulmans et les mécréants en Syrie ou *Bilad Al Cham*, et l'arrivée du guide attendu *Al Mahdi Al Montadhar* qui prépare la voie à l'arrivée de Jésus ou *Issa* qui à son tour réunit les croyants en Syrie après l'engloutissement de la Terre.

Cette présentation des points de convergence et de divergence est celle qui nous a servi pour identifier les jeunes radicalisés de ceux qui sont salafistes étant donné que les frontières entre les deux sont parfois floues. Notons que les jeunes radicalisés, comme d'ailleurs les salafistes, fréquentent avec la même facilité les mosquées, l'espace public et les cages d'escalier. Cependant, si les salafistes ont tendance à défendre une vision réformiste des mœurs des fidèles égarés dont la manière de vivre leur foi n'a plus grand-chose à voir avec celle des « pieux ancêtres », les jeunes radicalisés, quant à eux, appellent à une transformation pragmatique et matérielle de la réalité en instaurant un État islamique quelque part dans le monde qui applique les lois islamiques mais surtout le jihad contre les mécréants. Si la religiosité des salafistes est de plus en plus visible dans l'espace public, ce n'est pas le cas des radicalisés qui tournent vers une socialisation informelle en dissimulant leur croyance. Si pour les salafistes, l'ambition première est de vouer un culte exclusif à Dieu, ce n'est pas le cas des radicalisés qui sont très intéressés par les aspects géopolitiques et idéologiques de l'islam. Enfin, si les salafistes estiment que leur environnement n'est pas salutaire d'où la rupture sociale en attendant de faire la *Hijra*, les radicalisés sont tentés par une pulsion transformatrice qui vise à renverser l'ordre établi en proposant un modèle alternatif. Cela dit, si pour les salafistes, cette rupture s'enracine dans une préoccupation fondamentale qui est de faire revivre une norme sacrée, les radicalisés quant à eux envisage de restaurer physiquement cette norme à travers un travail politico-idéologique. En somme, pour prendre la mesure de ce phénomène, nous avons considéré qu'il était nécessaire de rendre compte, à la fois, de la dimension objective (le contexte) et subjective

(l'expérience subjective) sans perdre de vue la dimension processuelle. À ce stade, le choix de la perspective constructiviste associée au paradigme interactionniste semblait doublement justifié car d'une part, nous étions en mesure d'identifier ce qui relevait du contexte comme berceau de radicalisation en analysant les phénomènes d'étiquetage, de stigmatisation et de mise à l'index et des choix individuels tout en abordant les notions de subjectivation, carrière radicale et trajectoire radicale.

4.2 Enjeux éthiques : positionnement et réflexivité

Dans un projet d'ethnographie religieuse de cette envergure, les enjeux éthiques se situent au niveau du positionnement du chercheur vis-à-vis des sujets qu'il étudie, d'une part, et au niveau de la réflexivité de l'ethnographe dans le cadre de son terrain et de sa production textuelle, d'autre part. En tant que chercheur, la question de notre positionnement pendant notre terrain s'est posée à maintes reprises, et particulièrement à quatre niveaux. Premièrement, la France comme société laïque fondée sur une séparation entre la sphère religieuse et la sphère sociale. Deuxièmement, notre religion et notre culture d'origine sont musulmanes. Troisièmement, le fait d'appartenir à la communauté musulmane et la croyance religieuse, tout comme ceux des participants. Finalement, le fait de résider également dans le quartier étudié que nous connaissions plus particulièrement. Sur le terrain, ces quatre éléments ont à la fois facilité l'accès aux participants et à leurs mondes, et brouillé les frontières entre l'académique et le privé. Les limites entre l'académique et le privé n'ont pas toujours été évidentes à distinguer, surtout quand les jeunes concernés par notre recherche se devaient d'être traités comme des personnes, et non pas seulement comme des mines d'informations et de données, rassemblées par nous, soi-disant chercheur collecteur « neutre ». Cette ambiguïté de notre position a parfois fait de nous le chercheur qui dépend de ses sujets pour comprendre les nuances et la complexité de son objet de recherche. Cependant cette position a également présenté un inconvénient majeur : celui de parfois mettre le chercheur dans une relation asymétrique de pouvoir où ce sont les participants qui l'exploitent. Il est arrivé à plusieurs reprises que les jeunes rencontrés chez qui nous effectuions des observations nous demandaient de les accompagner faire leur épicerie avec notre voiture, ou encore de les aider à chercheur un enfant à la sortie de l'école. Ces jeunes avaient, pour certains, la perception que nous leur devions bien ces services étant donné qu'ils nous fournissaient des données pour notre thèse. C'est cette situation que décrit Omar Zanna dans son article *Un sociologue en prison* comme relevant d'un « don et contre-don » (Zanna, 2010, p. 153) favorisée par une « proximité ethnique fantasmée » (Zanna, 2010, p. 153) autrement-dit, comme une complicité ou une interaction sociale marquée de confiance et d'écoute. Par ailleurs, il est souvent arrivé que lorsque nous nous présentions comme chercheur musulman pratiquant qui travaillait sur l'islam, les jeunes se sentaient intimidées par nos connaissances présupposées et surtout par la portée politico-idéologique de notre sujet. À l'idée de parler à un chercheur en doctorat, certains ne se sentaient plus suffisamment qualifiés pour nous aider dans cette recherche. De plus, il était évident que l'entretien avec des jeunes par un chercheur soulevait des considérations sur le plan de l'éthique de ce projet. Premièrement, les frontières entre le privé et le public lors de l'entretien pouvaient être floues. La question de la vulnérabilité des participants et de l'amitié qui peut se créer entre chercheur et les participants doit être sans cesse revisitée. L'entretien est non seulement un échange d'information, dans les deux sens, entre chercheur et participants, mais également une sorte de fluctuation de la balance du pouvoir entre ceux-ci. Il est vrai que les jeunes rencontrés en tant que participants n'étaient pas facilement accessibles dû à leurs multiples tâches et obligations sociales en tant que pères de familles ou commerçants. Dans des situations pareilles, le chercheur se retrouve fréquemment dans une position de vulnérabilité en tentant de négocier son accès au temps et à l'espace des participants. Néanmoins, il est vrai

qu'en tant que chercheur originaire de l'Afrique du Nord, nous n'avons pas eu de problème majeur au niveau de la mise en confiance et de l'accès aux participants pour les entretiens. Finalement, dans le contexte d'une étude sur le religieux, la réflexivité du chercheur est un autre aspect à considérer en tant qu'enjeu éthique. La réflexivité nous a poussé à nous interroger sur comment nos croyances, notre façon de penser, notre vécu et nos sentiments orientaient notre terrain ethnographique. Dans quelle mesure, notre proximité culturelle et religieuse avec les jeunes convertis à l'islam radical a-t-elle agi comme obstacle et nous a-t-elle empêché de voir certains éléments intéressants pendant notre terrain ethnographique ? Il est vrai que la prolifération de travaux sur la réflexivité en ethnographie fait l'objet de critique sur la tendance narcissique et centrée sur le soi des chercheurs. Cependant, bien que nous soyons d'accord avec cette critique, surtout sur le fait que parler de réflexivité ne résolve pas toujours les problèmes liés la représentation des sujets en ethnographie, nous pensons qu'il était important d'en tenir compte afin de ne pas reproduire un discours stéréotypique et discriminant qui parle du sujet et à la place du sujet. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il nous a été primordial de rester conscient en tant que chercheur des rapports de pouvoirs, évidents ou moins évidents, existant dans toute entreprise de narration de l'expérience de l'autre. Nous avons dû être vigilant afin de ne ni les museler, ni de nous approprier le droit de parler en leur nom. Dans le cadre de cette thèse, un effort particulier a été fourni afin de laisser s'exprimer l'intersubjectivité entre nous (chercheur et enquêtés). Nous avons également tâché de garder en perspective que les expériences des jeunes concernés ne se constituent pas dans le néant mais à travers divers ensembles de relations sociales et de conditions culturelles. Le conditionnement social, avec les rapports de domination avait contribué à constituer leurs expériences en tant que jeunes issus de l'immigration. C'est en ce sens que nous avons pris la décision de nous concentrer sur les jeunes convertis à l'islam radical et donc, de nous limiter au quartier étudié dans nos observations ainsi que dans nos entretiens. Nous sommes restés conscients des limites que cette décision engendrait tout au long de nos analyses. Notre étude, nous le rappelons, s'est centrée sur les jeunes convertis à l'islam radical en analysant leurs postures et attitudes radicales. Nous avons choisi d'étudier le quartier de Chableau car il s'agissait d'un lieu qui nous est connu ayant vécu plus de 6 ans mais aussi les rapports entretenus avec les habitants de celui-ci. Les participants aux entretiens ont été sélectionnés selon les critères ci-après : jeunes avec une vision rigoriste activiste de l'islam sans pour autant qu'ils soient salafistes ou musulmans pratiquants seulement. La difficulté de distinguer entre les trois catégories (radicalisé, salafiste, rigoriste) était une mission presque impossible et il fallait entreprendre plusieurs contacts et discussions pour pouvoir retenir les critères permettant de distinguer les trois catégories :

Sujets et notions	**Jeune rigoriste/fériste**	**Jeune salafiste**	**Jeune converti à l'islam radical**
Islam	La version	La seule version	La version exclusive
Pratique	Plus fidèle	Plus authentique	La version vraie
Islam institutionnel	Reconnaissance	Islam culturel	Faux islam
Autrui	Egaré	Menace pour la pureté	Néant
Style vestimentaire	Important	Incontournable	Selon le contexte
Chari'a	La référence	La seule loi	État islamique
Excommunication	À bannir	Sujet à risque	Obligatoire

Jihad	Prudence	Sujet à risque	Pilier de l'islam ou *Fard â'yn* (obligatoire)
Hijra	Prudence	Obligatoire	Obligatoire ou action
Dissimulation Taqiyya	Concept chiite	Interdite	Obligation
Justifier la violence	Refus de la violence	Refus de la violence	Moyen légitime

Tableau 5 : critères permettant de distinguer les trois catégories (radicalisé, salafiste, rigoriste)

Nous pouvons voir clairement que la personnalité radicaliste se situe à l'extrémité de la pensée religieuse au-delà même du rigorisme. Cela revient avant tout à l'idéologie politique activiste qui caractérise la pensée radicaliste qui n'est pas le cas des autres versions : rigoriste et salafiste. De même, en ce qui concerne la distinction entre les jeunes radicalisés, en cours de radicalisation et repentis, nous avons dû prendre certaines mesures pour mieux situer les trois catégories et ne pas les confondre pour que l'enquête soit conduite au mieux.

Sujets et notions	**Jeunes en cours de radicalisation**	**Jeunes convertis à l'islam radical**	**Jeune repentis**
Islam	La vraie religion	Religion absolue	Religion de paix
Pratique	Importante	Intournable	Importante
Islam institutionnel	Sujet de soupçon	Faux islam	Légitime
Autrui	Menace pour la pureté	Islamiser ou éradiquer	Différent
Style vestimentaire	Important	Incontournable	Auxiliaire
Chari'a	La vraie voie	La seule loi	Source d'inspiration
Excommunication	Possible	Incontournable	À bannir
Jihad	Conditionné	*Fard â'yn* (obligatoire)	À risque
Hijra	Objectif personnel	État islamique	À risque
Dissimulation	Légitime	Nécessaire	Hypocrisie
Justifier la violence	Possible	Normal	Défense de soi

Tableau 6 : critères permettant de distinguer les trois catégories (radicalisé, en cours de radicalisation et repenti)

Notons aussi que notre enquête ethnographique s'est étalée sur une durée de 18 mois, ayant débuté en mars 2018 par le biais d'un projet d'une étude exploratoire non conduite jusqu'au bout faute de manque de moyens financiers et de temps. Bien qu'ayant débuté dans le quartier étudié, l'enquête s'est étendue aux autres quartiers avant qu'elle se limite encore une fois à ce même quartier. Nous avons mené des entretiens avec des jeunes convertis à l'islam radical. Ces jeunes ont été recrutés selon la méthode « boule de neige » ou « bouche à oreille » à partir de plusieurs réseaux. Nous sommes d'abord partis de nos propres connaissances, les invitant par la suite à nous suggérer à leur tour des jeunes qu'ils connaissaient et qui correspondaient probablement aux critères de sélection pour la recherche. À ce titre, l'observation participante s'est étendue sur une durée de 18 mois dans les salles de prières, dans les mosquées, dans les domiciles et le quotidien des jeunes concernés, ainsi que la librairie

arabo-musulmane du quartier étudié. L'observation participante a pu également être menée parmi ceux qui ne voulaient pas participer à notre enquête notamment dans le cadre des cercles religieux. En effet, nous avons pris part aux pratiques religieuses de ces jeunes mais aussi aux débats autour de l'islam dans les cercles religieux en tant que chercheur musulman. Ces cercles avaient eu lieu une fois par semaine chaque fois dans l'appartement d'un frère mais jamais dans les mêmes lieux. Nous avons eu l'occasion de participer aux réunions hebdomadaires, aux réunions mensuelles des jeunes concernés et avons appris beaucoup de choses sur leur organisation et leur culture notamment durant les cercles religieux hebdomadaires. Nous avons fait de l'observation participante, impliquant à la fois l'enregistrement systématique des pratiques observées et un rôle actif dans ces activités. En outre, nous avons assisté aux prières de vendredi sur une période de plus de deux ans. D'autres observations ont été menées lors de visites informelles chez les jeunes concernés, ou au moment d'évènements comme la circoncision d'enfants, les fêtes religieuses, les rencontres de frères ou même les tables rondes (*Maeda*) avec des jeunes assis par terre. Finalement, notre observation s'est déroulée lors des déplacements avec des jeunes pour se rendre dans les lieux des réunions et pour raccompagner après chaque réunion. Nous avons conclu que l'observation participante était une méthode adaptée à l'étude des processus sociaux et des contextes socioculturels dans lesquels les acteurs sociaux évoluent. Elle a surtout permis de comprendre les liens entre les acteurs, les évènements et les organisations sociales. Surtout, cette méthode de collecte de données est très avantageuse pour résoudre des questions de recherche dans des cas comme ceux-ci : lorsqu'un phénomène, tel que la conversion à l'islam radical, est méconnu ; lorsque les opinions divergent entre les membres d'un groupe et les individus externes au groupe ; lorsqu'un phénomène est ignoré de personnes autres que des membres du groupe ; ou finalement, quand il s'agit d'un phénomène dont la dynamique est dissimulée au regard du public (Jorgensen, 1989). En vue des objectifs de notre étude sur le rapport au savoir religieux qu'entretiennent les jeunes convertis à l'islam radical, cette méthode était appropriée dans la mesure où il s'agissait d'une dynamique méconnue de la société française et des personnes extérieures à ce groupe de jeunes. De plus, cette approche méthodologique nous a permis d'accéder aux expériences de ces jeunes comme acteurs sociaux avec un discours religieux spécifique. De toute évidence, l'observation participante avait pour objectif de porter une attention au sens de l'existence telle que perçue par les membres du groupe. Certains ont même qualifié toute recherche en sciences sociales d'observation participante dans le sens où celui qui observe participe nécessairement à la vie sociale qu'il observe (Atkinson & Hammersley, 1994). L'inévitable tension entre le devoir du chercheur de se distancer des processus et du contexte qu'il étudie, et celui de participer à ces mêmes processus afin de cerner les éléments qui justement échappent aux individus qui n'en font pas partie continuent d'alimenter le débat méthodologique. Pour certains, la participation doit être privilégiée, car elle donne accès à des expériences difficilement comprises de l'extérieur. De là découle le terme de l'empathie ou de la participation observante, que Bastien Soulé (2007) décrit ainsi : « en sociologie des religions la (participation observante) implique la participation du chercheur au contexte expérientiel des pratiquants, particulièrement à même de lui permettre de définir en connaissance de cause les efforts individuels entrepris pour donner du sens à la vie » (Soulé, 2007, p. 132). Puisque notre étude se préoccupe particulièrement du religieux et des jeunes convertis à l'islam radical, l'observation participante a facilité l'accès à ces informations. En plus de nos notes de terrain plus générales, nos observations ont été guidées par des grilles d'observations. Celles-ci nous ont permis de documenter la description du lieu et des circonstances, les rôles et fonctions des participants, la chronologie détaillée des évènements, les actes des participants, ainsi que le contenu des conversations. L'observation participante a également eu lieu pendant les entretiens semi-directifs. Ceux-ci constituent une méthode qui permet d'obtenir des informations sur les pensées et les points de vue de participants selon leurs propres mots. Cette méthode est importante dans l'étude des

phénomènes de conversion car elle permet d'obtenir des informations en laissant les jeunes dire et raconter leur vie dans leurs propres mots. En effet, l'entretien est par définition une conversation entre deux personnes, pendant laquelle une personne pose des questions et l'interlocuteur y répond. La congruence de l'entretien dans l'étude des conversions en sciences sociales a fait l'objet de débats. Pour les besoins de cette thèse, les entretiens ont constitué un aspect majeur de la collecte de données. Notre préoccupation a été de d'abord permettre aux jeunes de s'exprimer et ensuite de ressortir les séquences les plus importantes des processus de conversion. C'est pour cette raison que les entretiens semi-directifs étaient structurés par des thèmes de discussion et non par une liste de questions prédéterminées. La première section avait pour objectif de situer l'origine de la conversion et le contexte dans lequel elle émerge. Dans la deuxième section, la trajectoire personnelle ainsi que le récit de vie et la trajectoire religieuse étaient abordés notamment dans l'analyse de la conversion et les transformations provoquées. La troisième section du guide d'entretien se penchait sur les pratiques religieuses et notamment sur le savoir religieux et la trajectoire personnelle autrement-dit, sur les manifestations de la religion au quotidien ; enfin, la quatrième section analyse le ressenti et la perception de l'islam. Notre projet, privilégiant la prise de parole des jeunes convertis à l'islam radical et dans leurs expériences du religieux, les récits de vie ont été cruciaux pour cerner la construction du savoir islamique par les participants. La place qu'occupe le récit dans la construction du soi, de la relation du soi à la société et de la société elle-même, fait des entretiens biographiques des éléments particulièrement pertinents pour cette recherche. Se réclamant du projet phénoménologique, notre recherche accorde nécessairement une attention distinctive à la narration de ces récits. De fait, les entretiens ont fait bien plus que conter l'expérience, ils décrivaient également le soi du narrateur (Ricoeur, 1990). Narrations construites dans un contexte social précis, les récits personnels ont été inévitablement susceptibles de reproduire les métarécits qui dominent la culture ambiante. Que ces récits personnels contestent ou se conforment aux métarécits dominants, le fait demeure qu'ils ont été influencés par ces derniers. Le récit est aussi l'histoire de ce que l'on est, de ce que l'on était et de ce que l'on désire devenir. Notre approche analytique des entretiens semi-directifs se situait à deux niveaux. Premièrement, nous nous sommes intéressés au processus narratif lui-même, c'est-à-dire à la façon dont le récit est mis en place et en forme et comment il est structuré. Deuxièmement, nous nous sommes penchés sur le récit, car il était donneur de sens à l'identité et au contexte. L'histoire de vie racontée à travers les entretiens semi-directifs constituait des expériences par lesquelles les enquêtés construisent leur identité et leurs points de vue. Autrement-dit, l'interrelation entre la vie de l'individu et les événements sociaux est ce qui différencie une histoire de vie d'un récit ordinaire. Si le récit consiste à donner du sens à une série d'événements et d'expériences humaines, l'histoire de vie, elle, tire de l'expérience humaine un sens élargi du contexte ce qui permet par la même occasion de construire la réalité, mise en mots dans les propos des jeunes rencontrés et comprendre aussi leur positionnement dans la société ambiante.

4.3 Un chercheur musulman pratiquant à l'épreuve de la neutralité axiologique

Défini comme une posture méthodologique fondamentale chez Max Weber (1960) dans *Le Savant et le politique*, la neutralité axiologique ou en allemand *werturteilsfreie Wissenschaft* exige une distanciation rigoureuse à l'égard des valeurs préscientifiques ou des présuppositions du sens commun. Relevant de la neutralité scientifique, celle-ci aide le chercheur à aborder son objet d'étude tout en pratiquant une forme d'épochè phénoménologique, autrement-dit, une rupture avec l'attitude naturelle au sens schutzien (1932). Dans le respect de cette neutralité, nous avons entrepris séparément le jugement de valeur de celui du rapport aux valeurs. Ainsi, nous avons respecté entièrement le principe de neutralité axiologique en considérant les valeurs de la culture et religion musulmanes comme des faits sans être influencé par leur aspect normatif

et donc sans porter un jugement de valeur. En conformité avec ce principe, nous avons considéré notre attitude scientifique comme chercheur détaché de l'attitude naturelle du sens commun (Schutz, 1967). À ce titre, nous avons abordé le phénomène de conversion radicale ainsi que le terrain en question avec une prudence sociologique rigoureuse allant de la distanciation épistémologique à la formation d'une théorie exemptée de toute forme d'idéologisation pseudo-scientifique. Notre position comme chercheur musulman et pratiquant n'a pas affecté l'interprétation des données et les jugements scientifiques obtenus grâce aux données recueillies. Le fait que nous soyons musulman pratiquant, d'origine maghrébine, s'habillant parfois selon les occasions comme les jeunes rencontrés n'a pas impacté notre neutralité scientifique. Bien au contraire, cela a favorisé une complicité et une confiance considérables. Nous avons donc composé avec cette confiance pour faire évoluer l'enquête et obtenir des précisions sur plusieurs questions qui resteraient suspendues si le chercheur était une femme ou un homme issus d'un autre univers de sens. Cependant, nous devons noter que la neutralité axiologique n'a pas pour autant exclu la disposition empathique comme élément incontournable dans une enquête ethnographique. Conscient du fait que « la posture sociologique est celle qui sait associer avec rigueur empathie et distance réflexive ou, dit autrement l'objectivité sans perte d'affects » (Zanna, 2010, pp. 150-151), nous avons privilégié un rapport de proximité, de confiance et d'empathie sans que cela nous distancie de notre attitude scientifique. En effet, en tant que chercheur musulman pratiquant, notre intrusion comme étranger dans l'univers des jeunes convertis à l'islam radical a suscité autant des résistance que de méfiance en particulier durant les premiers contacts. Il est indéniable que « l'intrusion d'un étranger dans l'univers clos - des radicalisés pour notre thèse - suscite quasi automatiquement des résistances. Certaines relèvent de positions de défense a priori qui pointent dans chaque recherche sur des organisations. Tous ceux qui adoptent une démarche ethnographique savent que l'étude de certaines institutions ne va pas de soi car le chercheur est toujours tenu d'obtenir des autorisations de responsables pour mener à terme son enquête » (Zanna, 2010, p. 152). Toutefois, la complicité s'est rendue possible grâce à l'influence de l'hexis corporelle (Bourdieu, 1980) associée à notre couleur de peau, notre style vestimentaire, notre accent et nos postures qui rappellent nos origines maghrébines. Le partage d'expériences et d'intérêts communs avec certains jeunes en particulier en ce qui concerne la vie du Prophète et ses Compagnons, l'histoire de la civilisation musulmane, les choix vestimentaires, etc., a favorisé l'installation d'un climat de confiance grâce auquel nous avons réussi à avoir de longues discussions au-delà des entretiens sociologiques. Incontestablement, sans cette proximité ou mesure empathique, l'accès aux informations aurait été moins aisé et surtout moins enrichissant.

C'est dans cette proximité que des manifestations linguistiques et extralinguistiques ont laissé place à un symbolisme dominant où les expressions phatiques telles que « tu le sais, comme tu le sais, tu me suis, c'est pourtant clair, tu comprends, mon frère, etc. » viennent pour marquer une sorte de complicité et de communication émotionnelle. Les dits et les non-dits (gestes, regards, postures, traits de visage, etc.) ont été marquants pour la conduite de l'enquête sur le plan méthodologique. La distance scientifique associée à la proximité empathique ont permis l'instauration d'un climat de confiance qui s'est élargi, au milieu de l'enquête, pour inclure l'ensemble des jeunes concernés. Relevant du sens commun plutôt que d'une conscience collective, les expressions phatiques mentionnées ont tenté de fusionner deux univers de sens ontologiques pourtant profondément distincts (celui du chercheur conscient de la nécessité d'une neutralité axiologique et des jeunes supposant un univers commun avec lui). Ajoutons que les expressions phatiques ont une valeur considérable pour le sociologue car elles ont pour fonction d'assurer que la communication passe bien auprès de l'interlocuteur. Au-delà des fonctions du langage mentionnées par Roman Jakobson (1963) dans *Linguistique and Poétique* qui sont (représentative, expressive, conative, métalinguistique et poétique), la fonction phatique révèle les liens entre les interlocuteurs permettant une forme d'interaction sociale. Par

opposition à l'information intrinsèque au message, les expressions phatiques visent à s'assurer de la réception de tel ou tel message et parfois des non-dits. C'est donc la communication du message qui est au centre de l'approche d'où l'intérêt sociologique de cette catégorie d'expressions qui nous disent beaucoup de choses sur ce qui relève du sens commun, ce qui s'inscrit dans l'univers symbolique et ontologique de l'être.

Conscient de l'importance d'une interprétation précise, nous avons souvent relancé les jeune rencontrés sur certains points qu'ils considéraient comme acquis par nous. Cette démarche avait un double objectif : s'assurer de la bonne compréhension de leurs propos et d'exprimer une forme de neutralité scientifique à l'égard de certaines notions ancrées idéologiquement telles que (*Kouffar* mécréants, *Tawaghits* régimes impies, *Dhalal* égarement, etc. ». Cette attitude scientifique avait pour effet de marquer notre proximité avec les jeunes mais aussi notre posture de sociologue détaché de toute forme de conceptualisation idéologique. Bien que notre origine, nos croyances religieuses, pratiques, notre couleur de peau, maîtrise de langue arabe aient joué un rôle prépondérant dans l'établissement des liens avec ces jeunes et le maintien d'une confiance sur le long terme, ceux-ci ont suscité plusieurs questionnements parfois avant de commencer l'enregistrement de l'entretien ou après l'avoir fait. Pour rassurer les jeunes en question, nos attitudes oscillaient tantôt entre la confidentialité de l'enquête, l'anonymat des réponses ou parfois même la destruction des enregistrement une fois retranscrits. En somme, toute la démarche sociologique était marquée par une négociation continue allant d'une mise en confiance à un maintien de l'engagement académique loin de toute instrumentalisation politique ou idéologique.

5 La sociologie de la radicalisation entre essentialisation et interprétation

Il est important de noter que la difficulté d'appréhender le phénomène de conversion à l'islam radical des jeunes réside dans le fait que d'une part, la sociologie de la jeunesse n'investissait pas clairement cette question et d'autre part, les chercheurs qui travaillaient sur le terrorisme ne se préoccupaient pas spécifiquement de cette tranche d'âge. Le cloisonnement entre les deux sujets était toujours fort. Cet intérêt a révélé avec le temps l'importance de croiser les dimensions psychologique et sociologique dans l'analyse de la radicalisation. Désormais, la jeunesse est analysée comme une période d'excès dans une oscillation constante entre retrait ou radicalité, apathie ou passion (Sommier, 2011). Cette essentialisation d'une jeunesse comme nécessairement radicale se retrouve aujourd'hui dans plusieurs recherches et paradigmes de recherche surtout dans l'interprétation de l'engagement des jeunes dans le djihad. En ce sens, la psychologie et la psychanalyse sont souvent tentées par ces analyses de la radicalisation comme une phase du développement psychologique et les crises d'identité et d'adolescence (Gutton, 2015, Benslama, 2016, Bertrand, 2017). Par ailleurs, on n'étudiait pas la participation politique et sociale des jeunes pendant des décennies (Pugeault-Cicchelli, Cicchelli, Ragi, 1997), mais plutôt leur pratiques culturelles et dans les meilleurs des cas leur marginalisation. En ce sens, les recherches d'Anne Muxel (2012), d'Isabelle Sommier (2011) questionnant le rapport entre âges de la vie et diverses formes de politisation peuvent être vues comme précurseurs en la matière. Par exemple, Anne Muxel affirme que si l'extrémisme politique voire idéologique ne relève que d'une minorité de jeunes, « le lien entre jeunesse et extrémisme politique n'est donc ni univoque, ni évident, en tout cas dès lors que l'on cherche à le saisir dans la sphère de représentation politique et dans l'ordre de la politique conventionnelle » (Muxel, 2012, p. 34). Néanmoins, elle ajoute que cette réalité ne peut pas constituer une référence dans la compréhension des comportements extrémistes. De même, les travaux d'Isabelle Sommier sont centraux à ce sujet. Celle-ci invite à contextualiser les données sur la radicalisation en analysant plusieurs axes : temporalité historique, générationnelle et individuelle dans l'interprétation dans le croisement âge et politique. Elle constate d'ailleurs

que si la rébellion juvénile des années 1970 a été expliquée en termes sociologiques et vue sous un angle positif de transformation sociale et d'émancipation, les radicalités idéologiques contemporaines sont souvent décrites sous un angle négatif :

> La représentation d'une lutte des places opposant les générations rebondit sous une face bien plus sombre à la fin du siècle, jusqu'à réactiver la figure de la classe dangereuse incarnée par le jeune de banlieue, celui-là même qui constituera le principal vivier de recrutement du djihadisme, avant que celui-ci ne séduise à leur tour, à partir de 2013, les enfants de classes moyennes. (Sommier, 2016, p. 68).

Quel que soit l'angle de vue, il est important de saisir ce rapport étroit qui concerne la radicalisation et la jeunesse d'où le choix de notre sujet. Cependant, cet intérêt soulève surtout des difficultés liées à la nature même du phénomène comme complexe notamment en ce qui concerne l'aspect méthodologique. En effet, la conversion à l'islam radical met en scène plusieurs difficultés liées à l'interprétation des expérience subjectives de radicalisation et le choix des événements significatifs évoqués et sélectionnés par les jeunes rencontrés. Au-delà des difficultés épistémologiques, d'autres plutôt méthodologiques peuvent être expliquées par l'absence des travaux sur la radicalisation des jeunes comme l'attestent les recherches sur la violence politique (Bugnon § Lacroix, 2017). Il est donc possible de distinguer trois types de difficultés méthodologiques qui sont respectivement : la quantification du phénomène, les sources mobilisées pour le saisir et surtout l'accès au terrain rendu difficile par la particularité de celui-ci. En ce qui concerne la quantification du phénomène, soulignons d'abord qu'il n'existe pas pour le moment de quantification de la radicalisation pour l'ensemble des jeunes. À ce titre, les études sont essentiellement qualitatives. Les recherches menées en France décrivent les actions violentes en France, sans pour autant aborder le profil des acteurs qui les réalisent, en constituant une base de données muette. Certaines enquêtes quantitatives, même si elles ne concernent pas directement la radicalisation ont tenté de comprendre les logiques inhérentes à l'adhésion des jeunes à la radicalité politique et religieuse. Les chercheurs Olivier Galland et Anne Muxel (2018) ont, à ce titre, interrogé des lycéens pour mieux saisir les facteurs d'adhésion des jeunes à la radicalité politique et religieuse. De même, le politologue Sébastien Roché (2016), dans le cadre d'une recherche sur « les adolescents et la loi » a pu constater la « pré-radicalisation » de certains jeunes. Bien que ces recherches soient intéressantes, leur faiblesse réside dans le fait qu'elles relèvent avant tout des écrits journalistiques et des témoignages et non pas sur le recueil de la parole propre des jeunes concernés. Il s'agit donc le plus souvent des travaux et des représentations en tant que telles et non l'expérience et les trajectoires réelles des acteurs engagés dans l'action radicale. Par conséquent, de nombreux articles n'interrogent pas directement les jeunes convertis à l'islam radical et se contentent des trajectoires des jeunes djihadistes décédés ou ceux arrêtés par les institutions pénales. Et même que les chercheurs ont pu réaliser des entretiens avec les acteurs directs, les difficultés se posent pour recueillir les données biographiques selon le contexte des interactions dans lesquelles ont été réalisées. Au niveau qualitatif, des chercheurs n'ont bien souvent réussi qu'à recueillir au maximum une dizaine de cas, ce qui pose problème dans la représentativité des acteurs interrogées rendant la généralisation des données difficile. Il semble que cela revient avant tout à la difficulté d'accéder aux jeunes concernés par la radicalisation comme relevant d'un terrain difficilement accessible ce qui met à mal l'activité du chercheur. C'est dans ce cadre que pour avoir accès aux trajectoires des jeunes concernés, face à la difficulté de réaliser des entretiens directs avec ceux-ci, certains chercheurs interrogent les associations de parents d'enfants concernés par la radicalisation ou des proches. Ils ne travaillent, dès lors, qu'à partir de paroles

rapportées ou des interprétations et descriptions d'autrui. Selon le sociologue Laurent Bonelli, ces difficultés s'expliquent principalement par les frontières séparant le monde universitaire, les services de renseignement, ce qui a pour conséquence de proposer « une aide à la décision politique face à un péril présenté comme particulièrement menaçant que de se montrer attentif aux dynamiques du conflit » (Bonelli, 2017, p. 7). C'est ainsi qu'il nous a paru intéressant d'étudier les jeunes convertis à l'islam radical dans la société française dans une approche interdisciplinaire. Compte tenu de la complexité du phénomène de radicalisation, il nous a semblé crucial de l'explorer non pas à travers un seul facteur mais de varier les points de vue disciplinaires (histoire, science politique, sociologie, anthropologie, sciences de l'éducation, psychologie, psychanalyse, etc.). Mais nous avons fait aussi de brèves incursions dans des domaines comme la psychologie sociale qui analyse le groupe radical en tant que tel, comme facteur de radicalisation avec un accent fort sur la subjectivité des personnes engagées dans des groupes radicaux. Bref, il s'agissait dans le cadre de ce travail de recherche d'une analyse des points de vue, de rationalisations de ceux qui sont engagés dans un processus de radicalisation. C'est ainsi que nous avons utilisé l'expression « conversion radicale » en vue d'appréhender différents processus et espaces de radicalisation. Nous avons également fait le choix de nous cantonner à l'analyse de la radicalisation des jeunes convertis à l'islam radical et de ne pas prendre en compte toutes les formes d'engagement radical (extrême droite, extrême gauche, islamisme, nationalisme, etc.).

6 Les jeunes convertis à l'islam radical : un groupe social spécifique

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, il s'agit pour nous d'une analyse portant sur la conversion à l'islam radical. Cela dit, nous tentons de montrer à quel point cette conversion façonne leur corps et leur esprit et le rôle qu'elle joue dans leur transformation identitaire. En effet, la sécularisation de notre société joue également un rôle important dans cet intérêt exprimé par certains jeunes pour les thèses religieuses radicales. Le fait que certains jeunes se tournent vers une version religieuse radicale doit nous interpeller dans la mesure où cela exprime avant tout une forme de crise du modèle républicain. Si la séparation entre radicalisation politique et religieuse est fondamentale dans la saisie des variables explicatives, ces deux formes se confondent souvent dans le cas de l'islamisme. Ainsi, les jeunes sont pointés dans le cadre du djihadisme alors qu'il existe d'autres formes de radicalisation (extrême droite, extrême gauche, etc.). À ce titre, nous pouvons souligner la multiplication des travaux traitant les différentes formes de radicalisation des jeunes. Cependant, comme le constate Laurent Bonelli, « ce regain d'intérêt reste toutefois modeste en regard de la prolifération des écrits sur le terrorisme islamiste qui accapare désormais l'essentiel de la discussion sur la violence politique » (Bonelli, 2017, p. 6). Quelle que soit la part consacrée à la question de radicalisation, nous pouvons affirmer que celle-ci continue à constituer une problématique majeure pour les institutions politiques et académiques avec ce qu'elle relève sur le plan psychologique, social, géopolitique, anthropologique et religieux. C'est cette complexité qui nous a poussé à envisager une approche plurielle plutôt que nous cantonner dans une perspective purement psychologique ou sociologique. La focalisation sur la radicalisation religieuse des jeunes concerne désormais non pas cette jeunesse marquée par une crise identitaire à l'adolescence mais toute une population qui fait l'expérience d'un ensemble de situations d'humiliations, d'injustices, de discriminations, d'exclusions, de replis et de quêtes de sens et qui cherchent à exprimer ce malaise à travers des formes déviantes de contestations sociales.

Maintenant, il semble nécessaire d'identifier le groupe social que nous avons étudié. En effet, la façon de définir les jeunes convertis à l'islam radical et de se représenter les pratiques religieuses affecte les choix théoriques du chercheur. Percevoir les jeunes en question comme « déviants » suggère une position théorique indiquant un niveau profond de ruptures sociales

inscrites dans un processus d'exclusion. Toutefois, être jeune radicalisé implique non seulement un certain niveau de désintégration sociale mais surtout un parcours social particulier, ce qui nous permet de qualifier leur processus d'identification socioreligieuse comme élément déterminant dans leur identité permettant l'acquisition d'un statut d'acteur avec des comportements et des attitudes propres. Soulignons qu'en ce qui concerne les jeunes radicalisés, une perception de la réalité est à l'œuvre qu'il faut identifier pour mieux contextualiser leurs attitudes et pratiques. Dans ce cadre, la sociologie phénoménologique présente un intérêt incontournable dans une démarche qui visent à saisir la structure significative de leurs actions et interactions. Il devient donc urgent pour nous de comprendre leur style cognitif et schèmes interprétatifs qui sont à l'origine de leurs choix et leurs actions. Par ailleurs, considérer les jeunes radicalisés comme une sous-catégorie de jeunes musulmans permet de mieux situer le phénomène et éviter toute généralisation abusive. Cela ne doit pas passer par une réduction du phénomène à une définition normative qui n'admet pas pour ces jeunes une capacité d'acteurs sociaux dans un contexte de marginalisation. Précisons que le concept de jeunes radicalisés que nous proposons dans ce travail répond davantage à une logique de rationalisation des pratiques religieuses et sociales loin de tout processus d'étiquetage. Cet usage du concept se limite à une définition descriptive des conditions typiques de leur existence marginalisée. Nous pensons que le renouveau du message islamique rend perméable des frontières symboliques socialement établies entre groupes ethniques et raciaux. En ce qui concerne la rencontre des jeunes convertis à l'islam radical, nous nous sommes rendus, dans un premier temps, dans la mosquée du quartier mais aussi à la librairie arabo-musulmane fréquentée par ces jeunes, afin de nouer un premier contact avec eux. Nous avons rencontré essentiellement des individus célibataires plus moins convaincus de notre recherche. C'est toutefois grâce à quelques jeunes rencontrés à cette occasion, en particulier à la phase exploratoire, que nous sommes entrés en contact avec la majorité des enquêtés. Les prêches religieux de vendredi donnés à la mosquée du quartier en question nous ont permis de nouer des relations de confiance et de proximité. Par la méthode de proche en proche, nous avons pu commencer à enquêter eu sein de cercles de connaissance de jeunes convertis à l'islam radical. L'intensité religieuse qui se dégageait des propos et des pratiques des croyants était en partie liée à la méthode adoptée pour aller à leur rencontre et à la manière de présenter cette recherche. Nous pouvons supposer que dans le cadre d'une recherche présentée comme partant sur les conversions à l'islam radical, l'aspect religieux de l'identité soit fortement mis en avant, alors que si nous avons rencontré certains enquêtés dans un autre contexte, il aurait été peu activé. Mais une des conclusions de cette enquête a conduit tout de même à dire que les conversions telles que nous les avons observées, ont des effets sur les relations sociales de l'individu dans leur ensemble. Pour le profil sociologique des enquêtés, en procédant par entretiens semi-directifs, nous avons réalisé au total 20 entretiens dont des entretiens exploratoires et d'approfondissement. Au sein de ces entretiens deux jeunes ont été catégorisés comme en cours de conversion, douze individus convertis à l'islam radical et deux repentis. Il faut noter que les personnes rencontrées sont toutes de nationalité française bien que certaines d'entre elles sont nées à l'étranger. Globalement, en tenant compte de leurs diplômes, de leur activité professionnelle, de celle de leurs parents ainsi de leur revenu, on peut dire que la majorité se situe au bas de l'échelle sociale avec des BEP ou des CAP. La majorité des jeunes convertis ne travaillent pas et résident dans des grands ensembles. Cet ancrage territorial dans des quartiers d'habitat social concernant des populations migrantes et issues de l'immigration explique en partie leur nouvelle identité sociale. L'intensité religieuse déployée prenait tout son sens dans cette dimension territoriale de la relégation. Il était donc primordial de garder à l'esprit que la religiosité des jeunes rencontrés était liée à leurs conditions sociales d'existence. Enfin, en ce qui concerne la réalisation et la retranscription des entretiens, ceux-ci ont été réalisés leur domicile bien que souvent la configuration spatiale ne permettait pas de s'isoler du reste des membres de la famille. Les entretiens étaient souvent entrecoupés par les allers et les

venues ou des appels téléphoniques. Malgré la sensibilité de la question, nous avons été souvent surpris de la relative facilité avec laquelle les enquêtés se livraient à l'exercice de l'entretien. En ce sens, certains enquêtés se sont saisis des entretiens comme une prise de parole permettant de faire entendre leur point de vue au sein de la société française plaidant par la même occasion pour une reconnaissance de l'islam et des musulmans en France comme une partie intégrante de la société tout en dénonçant les discriminations dont ils font l'objet et dont l'islam fait l'objet notamment en ce qui concerne le port du voile ou du *qamiss* au travail. De plus nous avons toujours eu le souci de bien transcrire les entretiens, conscient du fait que la transcription comme passage du discours oral à l'écrit, désincarne souvent l'entretien et lui fait perdre de sa résonance. Nous avons donc gardé à l'esprit cette exigence de mieux retranscrire l'entretien en notant les silences, les gestes et les postures qui ne sont pas forcément saisissable dans la parole. Nous avons aussi gardé à l'esprit une certaine image du cadre d'entretien, des personnes rencontrées et de leur personnalité qui est autre que celle que le lecteur pourrait s'en faire. Trois événements ont été très marquants : d'abord, durant la fête de la nuit de destin *Laylat Al Kadr* pendant laquelle, nous avons partagé des moments religieux intenses autour du couscous et des discussions au sujet des partis politiques français surtout le Rassemblement national où certains jeunes ont saisi l'occasion pour exprimer leur souhait de voir ce parti venir au gouvernement pour déclencher une guerre civile. De même, à l'occasion d'*Al Mawlid Al Nabawi Al Charif,* l'anniversaire de la naissance du Prophète, un de nos enquêtés, Abou Hamza que nous avons rencontré ce jour-là vers 20h00 nous a expliqué clairement, à la fin de l'entretien, la nécessité de mener une guerre sainte contre ce qu'il appelle les ennemis d'Allah en particulier les Juifs et les Athées. Celui-ci a refusé que ces propos soient enregistrés. Un troisième événement concerne un entretien réalisé avec Mossaâb à l'occasion de la fête du sacrifice *Aïd Al Adha* juste avant les prières d'*Al Âssr* vers 16h00 qui nous a fait savoir que la majorité des produits alimentaires en France contenaient des ingrédients permettant d'endormir et d'endoctriner les gens et qu'avec sa femme Oum Kalthoum, faisaient attention à ne manger que des produits maghrébins ou 100% musulman en refusant par la même occasion une tarte aux pommes que nous avons achetée dans une épicerie du centre-ville. Notons que les deux enquêtés : Mossaâb et sa femme Oum Kalthoum semblent imprégnés par une pensée complotiste postulant une manipulation de masse à travers l'ajout de certains ingrédients endormant dans les produits alimentaires mais aussi certains produits d'hygiène.

7 Regard méthodologique

Notons d'abord avec Jean-Claude Kaufmann (1990) que face à tout entretien de recherche, mais en particulier face à un entretien biographique, le chercheur se trouve confronté à un problème décisif qui concerne la possibilité de mettre l'accent sur l'unité du récit ou sur la fragmentation et les contradictions. Cette problématique est doublée par la distance qu'il doit prendre à l'égard du corpus recueilli et le risque de tomber dans les présuppositions du sens commun. Ici, la neutralité axiologique devient nécessaire pour éviter de reconstituer subjectivement des trajectoires individuelles dans une vision subjectiviste du monde social.

> La plupart des biographies sont fondées sur l'unité, ce qui peut se concevoir, mais les biographies devraient prendre le soin de clairement l'annoncer : ce qui est critiquable, c'est la biographie qui se contente de reproduire le discours, la fabrication d'unité, de la personne interrogée. (Kaufmann, 1990, p. 12).

Il semble donc que ces deux options opposées induisent des résultats de recherche divergeant. Cela dit, si le choix de l'unité se situe dans une perspective synthétique permettant

l'élaboration de typologies. À l'inverse, le choix de la fragmentation décompose analytiquement la réalité induisant de ce fait le risque de se perdre dans les détails et la perte de contrôle de la construction théorique progressive. Si la fragmentation révèle des processus en train de se réaliser avec toutes les tensions et les dilemmes qu'ils comportent, la perspective synthétique risque d'opter pour des généralisations qui s'éloignent fortement de la réalité étudiée. C'est ainsi que la découverte de l'enjeu du choix à effectuer entre unité et fragmentation ne s'est pas réalisée facilement au début de ce travail de recherche. Progressivement, par tâtonnement et regards critiques, cette question a pris une importance qui orientait de manière décisive la conduite et surtout l'analyse des entretiens. En ce qui concerne ce travail de recherche, nous allons privilégier une approche qui considère les propos de nos enquêtés et qui laisse le terrain parler sans influencer ou orienter les enquêtés. La sensibilité de la question de radicalisation exige à la fois une prudence dans l'utilisation des techniques de recherches et le recueil des données mais surtout dans l'interprétation de celles-ci. Dans cette optique, nous allons privilégier la perspective compréhensive en laissant parler les enquêtés de leurs expériences vécues, de leurs moments à la fois joyeux et traumatisants. Nous pensons que seule une approche qui part du terrain pour construire des théories peut être fidèle à la réalité du phénomène étudié.

7.1 De l'analyse structurale à l'analyse compréhensive

De manière spontanée, le souci de compréhension s'est orienté vers la recherche d'une logique directrice permettant d'interpréter chaque entretien en saisissant les facettes de chaque expérience subjective de la conversion religieuse. La découverte de l'analyse structurale a fourni une méthode d'interprétation des premiers entretiens qui correspondait à cet objectif initial. Celle-ci a été enrichie ultérieurement par la méthode de traitement des entretiens biographiques (Demazière § Dubar, 1997*)*. Ces méthodes visent à dégager une ligne directrice structurant le récit des jeunes enquêtés. In fine, ce ne sont pas les entretiens qui seront comparés mais les schèmes directeurs élaborés à partir de l'analyse structurale. La typologie issue de ces comparaisons porte sur les univers symboliques synthétisés dans les schèmes spécifiques. L'apport d'une méthode réside dans la possibilité de construction de typologies inductives. Notons que ces méthodes étaient exploitées dans un premier temps pour construire des schèmes d'interprétation de certains entretiens. Du foisonnement de chaque récit émergeait ainsi, effectivement, une logique dominante qui permettait de condenser chaque entretien. C'est précisément le caractère fortement synthétique de cette méthode qui a rapidement posé problème. Un sentiment diffus d'appauvrissement de l'analyse naissait peu à peu conduisant par la suite à l'aplatissement de l'objet d'étude. En effet, dans de nombreux entretiens apparaissaient des contradictions, des incohérences qui étaient peut-être aussi significatives que la logique dominante que l'enquêté voulait donner de lui-même. C'est fondamentalement le souci de compréhension qui a entraîné progressivement un regard critique sur le travail effectué. La distanciation induite par les différentes interrogations a provoqué une relecture des entretiens et une remise en question des interprétations antérieures. Ce regard critique a ainsi permis la découverte de nouvelles perspectives. Par les lectures successives des entretiens, en portant attention aux petits détails, aux interstices, se profilent des tensions et des dilemmes entre des modèles culturels alternatifs. Le sens d'alternative entre privilégier la cohérence ou la fragmentation, évoqué par Kaufmann, prend alors toute son importance. Alors l'analyse structurale et la méthode compréhensive se révèlent fécondes pour une question complexe telle que la conversion à l'islam radical. Cependant, ces différentes alternatives ne permettent pas de mettre en évidence les multiples facettes de l'identité. Ces méthodes sont sous-tendues par l'hypothèse selon laquelle il y a un et un seul schème de pensée sous-jacent à la structure narrative :

> La mise en évidence de la logique qui préside à la construction d'un récit est une démarche applicable aux entretiens de recherche et particulièrement pour « découvrir », de manière inductive l'ordre catégoriel auquel se réfère le narrateur et qu'il produit dans le mouvement même de l'entretien. Cette démarche respecte la mise en mots et tente d'en restituer l'architecture logique. (Demazière § Claude, 1997, p. 95)

Il a apparu alors clairement que c'était précisément au cœur de cette fragmentation que se situait l'objet de l'enquête. L'étude de la conversion religieuse radicale reposait sur une décomposition analytique du processus, avec toutes les ambivalences et les dilemmes qui en constituent la dynamique. Cette option a, bien entendu, des implications méthodologiques. Elle débouche également sur des perspectives théoriques que nous présentons dans ce qui suit.

7.2 La situation d'entretien

Soulignons d'abord avec Jean Peneff (1990) la forte dépendance de l'entretien vis-à-vis du contexte d'énonciation. La conjoncture biographique et le type de relation nouée avec l'interlocuteur influence fortement la structure du récit. Sans tomber dans un excès de relativité, où à la limite, on ne pourrait plus développer qu'un point de vue sur le point de vue de l'enquêté, la prise en compte du contexte de l'entretien constitue néanmoins une des clés d'interprétation du discours. La situation d'entretien est une interaction d'un type spécifique où la demande d'un inconnu l'interviewé accepte de se raconter. La première tâche du sociologue est de faire la sociologie de cette interaction particulière qui a eu lieu entre lui-même et l'interviewé. Face à un entretien, la première question qui se pose est pourquoi, et dans quelles conditions, l'enquêté a-t-il accepté cet entretien ?

La sociologie phénoménologique offre une lecture intéressante à ce sujet notamment dans son analyse de la situation de face à face comme expérience subjective par excellence. Cependant, une certaine limite se présente en ce qui concerne 1'interaction directe du face-à-face, censée rendre possible la donation d'une individualité propre à l'alter ego. C'est à ce titre que la conceptualisation husserlienne de l'empathie présente une réponse précise et surtout les conditions minimales rendant possible l'interaction sociale chez Alfred Schutz. En première instance, le fait que chacun des acteurs (au moins deux) doit viser l'autre. Cette visée doit inclure une « attente » que l'autre nous vise également (Schutz, 1967, p. 156). Par conséquent, la situation d'entretien comme un lieu d'interaction sociale se doit d'inclure une structure de réciprocité au niveau de la « visée orientative » des acteurs (Ibid., p. 159). Cette visée orientative ne concerne que la « pure présence » d' autrui et non pas sa spécificité singulière mais en une interaction sociale (Ibid., p. 164). Il est donc nécessaire de distinguer l'interaction sociale *Wirkensbeziehung* de l'orientation vers 1'autre *Einstellungsbeziehung* (Bin, 1999, p. 189). De cette manière, Schütz considère que l'autre dans sa concrétude n'est pas donné immédiatement à la conscience, mais bien à la suite d'un processus relativement long, et que plusieurs « moments » séparent l'explicitation de cette particularité concrète (Schutz, 1962, p. XXXVII). Cette concrétude ne devient palpable, selon l'auteur, qu'à travers une relation directe en face-à-face. la relation face-à-face est fondée sur le principe de simultanéité qui la rend possible (Ibid., p. XXV-XXVI). Outre cette forme temporelle, une autre spécificité de la relation face-à-face consiste en la possibilité d'avoir accès à la singularité intérieure de l'alter ego (Ibid., p. 172). Contrairement à 1' interaction indirecte où la relation avec 1' autre se voit médiée par l'entremise d'un stock de connaissances élaborées sous forme d'idéaux-types, la relation face -à-face, quant

à elle, permet d'entrer en rapport direct avec l'individualité propre de l'interlocuteur et y laisserait percevoir certains aspects singuliers de celui-ci (Schutz, 1967, p. 163).

Dans le respect de cette optique, les entretiens formels enregistrés et non formels non enregistrés représentent une source d'information inépuisable sans oublier les données extralinguistiques : culturelles, symboliques, etc., qui enrichissent les analyses du phénomène étudié. Celles-ci ont été minutieusement étudiées grâce à une attitude naturelle désintéressée (Schutz, 1967) et une neutralité axiologique par rapport au militantisme politico-idéologique. En tant que chercheur musulman pratiquant, c'est toute la démarche épistémologique qui risquait de sombrer dans une idéologisme militant. Ce risque a été écarté complètement par l'inscription dans une perspective wébérienne désintéressée, une attitude scientifique schutzienne et une épochè phénoménologique qui rompt avec les présupposition du sens commun.

En ce qui concerne le terrain, les motifs qui poussent les enquêtés à parler sont multiples. Ce n'est pas nécessairement lorsque le premier contact est facile que l'entretien se révèle le plus profond et le plus riche. Les silences, les omissions sont parfois plus significatives qui l'aisance de l'expression. De plus, après un début difficile, souvent la parole se libère ai bout de quelques minutes. Le dictaphone est alors oublié. Pour certains, l'entretien se révèle être l'occasion d'une réflexion sur eux-mêmes et ils arrivent rarement, en effet, que la vie courante offre un tel temps hors du temps, où la sélectivité soit l'expression de soi-même et ce sans enjeu. Alors que l'enquêteur se sent toujours débiteur de pénétrer dans l'intimité d'une vie. Ainsi que le souligne Gérard Mauger (1995) « l'entretien peut avoir aussi une fonction thérapeutique, proche de la cure analytique par le travail de remémoration, de reconquête qu'il implique » (p. 28). Enfin, pour certains enquêtés, l'entretien est dominé par l'image qu'ils veulent donner d'eux-mêmes. Ce souci de présentation de soi n'est en général pas sans faille d'où l'importance pour nous de déceler certaines expressions vagues qui cache une stratégie d'évitement. Ainsi, Abou Hamza a fait sienne l'expression de Goffman : « l'image de soi dans la vie quotidienne » en postulant : « je me suis dit que cela risquait de nuire à mon image comme croyant et j'ai pas pris le risque » (entretien 4, lignes 273-274). Il semble que le regard d'autrui soit pour lui décisif, que ce soit dans l'entretien ou dans la vie quotidienne dans ses rapports aux croyants, c'est pourquoi il tente tout au long de nos deux entretiens de se composer une « face » qu'il soigne attentivement « le travail de vendeur de livres au marché de Chableau correspond non pas à un projet mais à une nécessité financière ». Cependant, la vulnérabilité de cette image de soi transparait à propos des difficultés rencontrées quotidiennement. En effet, dans l'entretien Abou Hamza tente de dissimuler son échec d'intégration en soulignant les difficultés de trouver un emploi. Cet indice modifiera le mode de lecture et d'interprétation de l'entretien.

Face à ce type d'entretien, où l'image revendiquée apparaît très lisse, le travail d'analyse consiste précisément à identifier ce que signifie cette « face » et ce qu'elle dissimule. Le travail d'analyse ne peut ainsi s'effectuer sans la compréhension de ce qui se joue dans la relation d'entretien et sans prendre en compte son évolution. Toute phrase prononcée ne prend sens que par rapport à son contexte, constitué par le contexte relationnel mais également par l'ensemble des propos échangés. Pour ce faire, trois types de matériaux sont disponibles : l'enregistrement audio sans retranscription, les notes prises immédiatement après l'entretien, le corpus retranscrit. L'enregistrement fournit en outre son contenu les tonalités, silences, hésitations, etc., qui modulent le sens des mots prononcés. En ce sens, Jean-Claude Kaufmann (1996) conseille de travailler directement à partir de la cassette, dont le contenu est incontestablement plus riche qu'une retranscription. Globalement, tous ces matériaux ont été utilisés de manière complémentaire et même parfois simultanément comme lors de la première lecture de tout entretien. Le retour à l'oral s'est ensuite imposé à chaque fois qu'apparaissait une rupture de rythme, une hésitation de l'interviewé ou un doute sur une interprétation. Les observations effectuées lors de l'entretien et les notes retraçant les propos échangés avant et après l'entretien,

ont également participé à l'interprétation de la situation d'interaction au même titre que les cafés ou l'apéritif offerts avant et après l'entretien. Ces différents indices ont été exploités pour comprendre la nature de l'interaction et son tempo. En effet, le déroulement d'un entretien n'est pas un processus linéaire. Une relation qui évolue au fil de l'entretien s'instaure entre le sociologue et l'enquêté. Une dynamique se développe également entre l'enquêté et sa propre histoire. Celle-ci s'objective progressivement par la parole. Ainsi ce n'est qu'au bout de quelques minutes que les entretiens se lancent plus dans les relances. Bref, le degré d'engagement de l'enquêté varie ainsi de manière considérable au cours de l'entretien.

7.3 Différents niveaux d'expression

Il est possible de distinguer plusieurs niveaux de profondeur, entraînant des versions différentes d'une même réalité, coexistant dans un même entretien. Le travail d'analyse a consisté à détecter ces différents niveaux, à les situer les uns par rapport aux autres, à découvrir ce que les omissions ou contradictions révèlent. Dans la première partie de l'entretien avec Abou Haffs, celui-ci présente une première version de sa trajectoire, entre la biographie personnelle et les relations avec les autres groupes mais aussi le contexte de conversion. Les moments charnières de sa vie sont tous liés à l'histoire mouvementée) : « c'était principalement suite à la maladie de mon père d'un cancer de l'estomac suite auquel il est décédé deux mois après *Rabbi Yarhamo* (que Dieu ait pitié de lui) … Je pense que cet événement est venu pour me rappeler de la force du destin, de la volonté de Dieu et pour me remettre sur le bon chemin surtout que j'étais … j'étais complètement égaré » (entretien 4, lignes 16-19). Lors d'un entretien se développe peu à peu une situation de confiance qui autorise la parole. Effectuer un entretien consiste à entrer dans un univers différent du sien : celui de l'enquêté. Progressivement, lors d'un entretien réussi par le type de remarques, des questions posées, l'enquêté sent intuitivement la compréhension de l'enquêteur croître. C'est cette connivence qui s'instaure, de manière certes éphémère, qui à notre sens donne de la profondeur à certains moments de l'entretien.

L'enquêteur par son empathie suscite l'engagement de l'enquêté. Comme le note Omar Zanna « loin de l'idéal de neutralité qui fait fi de la subjectivité au profit des seules lois générales et impersonnelles censées régenter le social, la posture sociologique est celle qui sait associer avec rigueur empathie et distance réflexive ou, dit autrement l'objectivité sans perte d'affects » (Zanna, 2010, p. 150-151). Autrement-dit, enquêteur et enquêté, une relation échangiste s'installe en vue de présenter les difficultés mais aussi les avantages inhérents à l'enquête. Cela s'est traduit sur le terrain par des propos assumant une ouverture exceptionnelle à notre égard comme l'affirme Abdelwahhab : « je ne raconte pas ça à tout le monde … si parce que vous venez de la part d'Abdelkader que j'ai accepté de faire cet entretien avec vous … sinon … je n'aime pas trop parler de ça » (entretien 2, lignes 34-35). Cette attitude est partagée par Ossama qui marque bien sa préférence pour un entretien avec un chercheur maghrébin et musulman plutôt qu'un français : « pour revenir à ta question, je dois dire que la religion pour moi est une forme de référence, si je peux dire ça, ça vous ressemble, monsieur le chercheur, non ?! [*rires sincères*] je plaisante avec toi mon frère, sinon, je n'accepte pas de faire d'entretiens avec n'importe qui … hein … tu sais si tu t'appelais Patrice ou Mélanie, je te parlerai même pas » (entretien 17, lignes 26-30). Il semble que l'échoïsation corporelle (Cosnier, 1999) a joué en notre faveur dans le cas de radicalisation étant donné que les jeunes enquêtés étaient surtout des jeunes issus de l'immigration maghrébine. D'ailleurs cette proximité culturelle et religieuse s'est exprimée à plusieurs reprises dans les propos des jeunes rencontrés qui oscillaient entre la fratrie et l'appartenance à la même communauté. Ainsi plusieurs jeunes ont utilisé le terme « frère » pour marquer leur confiance en nous en tant que chercheur comme en témoignent les propos d'Othmane « tu sais mon frère, en France, on peut

pratiquer l'Islam mais … comme tu le sais, quelqu'un qui veut travailler, pratiquer sa religion, c'est pas facile, c'est même impossible » (entretien 8, lignes 339-341) ou dans les propos d'Awss Al Tilimssani sur le style vestimentaire reconnu en islam « je pense que tu sais mon frère quelles sont les conditions à remplir pour les vêtements » (entretien 19, lignes 343-344). Ces exemples expliquent clairement cette distance entre le chercheur réduite par l'appartenance à la même culture ou origine. Le terme « frère » qui revient souvent dans le corpus marque davantage une confiance, une proximité, une empathie et une résonance d'expériences entre les enquêtés et nous comme chercheur. La distance est donc réduite à néant ce qui nous permet d'avoir un nouveau regard sur le phénomène. Cependant, soulignons, qu'il ne s'agit en aucun cas d'une suspension de la « neutralité bienveillante ou axiologique » mais d'une stratégie parmi d'autres pour approcher le phénomène sans pour autant perdre de vue notre position comme chercheur. C'est pour cette raison que l'utilisation de l'entretien non-directif constitue pour nous un atout considérable en la matière. Considérant chaque individu comme porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient, l'entretien non-directif « rend compte des systèmes de valeurs, de normes, de représentations, de symboles propres à une culture ou à une sous-culture » (Michelat, 1975, p. 230). Sur ce point de proximité entre le chercheur et le terrain, Pierre Bourdieu (1993) était clair dans le chapitre « Comprendre » de *La Misère du monde* surtout lorsqu'il décrit les principes qui fondent la pratique des entretiens. Il rappelle d'abord que la relation d'entretien est avant tout sociale et que la neutralité est une illusion qui masque la construction sociale de la relation d'entretien. La relation d'entretien, pour Bourdieu, a deux caractéristiques : elle est artificielle car elle « rompt la réciprocité des échanges coutumiers » (Bourdieu, Chamboredon § Passeron, 1983, p. 61) et inégalitaire car l'enquêteur n'est pas là pour échanger son point de vue avec celui de l'enquêté, mais pour l'étudier. Ainsi, pour éviter cela, il est nécessaire de :

- Interroger des sujets que le chercheur connaît déjà ou auprès de qui il est introduit par d'autres personnes, de façon à rendre possible l'instauration d'une relation de confiance primordiale à l'objectivation ;
- Favoriser la proximité sociale avec l'enquêté pour réduire les risques de violence symbolique, d'une part, et faciliter la compréhension de l'enquêté. Pour notre propos, cette proximité sociale a été avantagée par d'autres dimensions : culturelle, religieuse, etc. étant musulman pratiquant favorisant ainsi un échange progressif avant, durant et après l'entretien ;

C'est donc sur ce savoir-faire sociologique que nous avons compté pour négocier notre position dans le groupe étudié et de développer une relation de confiance et de respect. Nous avons réussi facilement à nous « mettre en pensée à la place » (Bourdieu, 1993, p. 910) tout en manifestant assez clairement pour que celui-ci accepte de se livrer à sa propre objectivation. Notons que « se mettre à sa place en pensée », c'est se projeter au lieu exact que l'enquêté occupe dans l'espace social, c'est à dire l'objectiver pour pouvoir expliquer ce qu'il dit et surtout ce qu'il est, afin de révéler ensuite les conditions sociales dont il est le produit. Cependant, soulignons que cela n'est possible que par la maîtrise théorique ou pratique des conditions sociales dont il est le produit, une maîtrise des conditions d'existence (Lahire, 2016) et des mécanismes sociaux dont les effets s'exercent sur l'ensemble du groupe dont il fait partie (le groupe radical) et la maîtrise des conditionnements inséparablement psychiques et sociaux associés à sa position et sa trajectoire dans l'espace social. En ce sens, la « projection de soi en autrui » et l' « empathie » sont deux attitudes qui se rejoignent dans une stratégie sociologique avec une certaine forme de fusion intellectuelle et sensible entre enquêteur et enquêté.

De manière générale si nous restituons les bonnes et les mauvaises pratiques de ce travail, nous pouvons dire qu'il s'agit notamment de l'hostilité, la bienveillance, la curiosité, la discrétion, la méfiance, etc., que certains jeunes exprimaient à notre égard suite à l'intrusion

d'un étranger de leur univers symbolique. En ce sens et tout en étant fidèle à la tradition wébérienne, nous avons jugé pertinent en relatant les faits sans les juger. Mais de manière générale, nous devons souligner une certaine complicité qui s'est installée en discutant des sujets passionnants relevant de la géopolitique et la sympathie pour certaines causes telles que la cause palestinienne ou irakienne mais aussi la proximité linguistique et culturelle qui s'est établie dès le début avec une maîtrise des notions théologiques sans demander aux enquêtés de les décrire ou expliquer ce qui a permis à la parole d'être plus fluide. L'empathie comme une possibilité de s'inscrire dans le cadre de référence interne de l'autre a permis de réduire les distances entre nous et favorisé un dialogue vif au sujet de plusieurs questions politiques et religieuses. En ce sens, l'influence de l'hexis corporelle (Bourdieu, 1980) était claire. Celle-ci était surtout associée à notre couleur de peau qui rappelle nos origines maghrébines. Cette hexis corporelle pourrait jouer en notre défaveur si nous avons traité une autre question que la conversion radicale mais heureusement, ce n'était pas les cas. Cette hexis corporelle a favorisé considérablement l'échange et actualisant les relations et fusionnant nos habitus dans un seul habitus partagé. Le contexte géographique et temporel de l'entretien y participe également. À cet égard, il a été tout à fait décisif de négocier le lieu et l'horaire de l'entretien (au domicile de l'enquêté, à l'abri des autres membres de la famille ou en leur absence et surtout en prévoyant une disponibilité horaire suffisante). Le choix d'interroger les enquêtés à leur domicile n'est pas fortuit. L'enquêté est dans son univers familier. Il invite l'enquêteur qui est l'étranger à cet univers à pénétrer dans son univers géographique mais aussi symbolique et intime. Cette ouverture s'effectue progressivement au fil de l'entretien.

À la différence de l'analyse structurale, l'analyse compréhensive induit une réflexion sur les différents niveaux d'expression qui se manifestent lors d'un entretien. Toutes les phrases exprimées n'ont pas la même importance. Certains passages ne sont qu'évènementiels ou de pure convention, d'autres reflètent telle appartenance sociale. Enfin, certains moments expriment un fort engagement de l'enquête. Le statut différent de ces différents matériaux ne peut s'appréhender que par des lectures successives combinées à des retours à l'oral liées à la contextualisation. C'est de cette imprégnation, que sont surgies progressivement les hypothèses. La mise en perspective des différents éléments du matériau déconstruit l'image apparente dont la cohérence que l'enquêté exprime dans l'entretien, mais ce faisant elle permet de pénétrer dans les méandres de la construction identitaire. Le parti paris d'adopter une telle démarche analytique ne réside pas dans une prédilection pour le détail en soi, mais s'articule à une réflexion sur la signification du pluralisme émergeant du matériau. De même, la conception d'une trajectoire linéaire laisse place à une analyse plus proche de la réalité qui y saisit plutôt des hauts et des bas dans une vie marquée par des événements imprévisibles. Quelles que soient les perceptions que nous pouvons émettre, nous pouvons affirmer avec certitude que nous avons globalement affaire à deux structures de discours : la structure de surface et implicite ou profonde (Chomsky, 1969). S'il s'agit dans le premier cas d'une analyse portant sur le langage tel qu'il est saisi par l'enquêteur, dans le deuxième cas il s'agit d'une analyse de la dimension symbolique de celui-ci avec une inscription sociohistorique qui tente de situer le terme et de délimiter ses portées linguistiques comme dans le cas des termes théologiques tels que la Hijra, Le Djihâd, Dar Al Koffr, Dar El Imân, etc.

7.4 L'appropriation de la trajectoire par les jeunes convertis à l'islam radical

S'il semble nécessaire de prendre en compte dans la lignée de Goffman et Bourdieu les effets spécifiques de présentation de soi lors d'un entretien ainsi que le contexte d'interaction. En effet, on peut légitimement s'intéresser aux effets sur les discours en termes d'action de cette présentation de soi-même. Ce n'est qu'à la condition de postuler une imbrication étroite entre les mécanismes symboliques et l'action que l'entretien biographique prend sens. La notion de

définition de situation est un pas vers la compréhension de l'action : « l'explication de tout fait particulier de comportement personnel doit être recherchée sur le terrain de l'individu agissant, expérience que l'observateur, indirectement, se doit de construire en guise de conclusion à partir de ce qui lui est donné directement. On ne peut négliger les significations, les implications qui sont celles d'objets pour l'individu conscient parce que ce sont précisément ces significations qui déterminent le comportement de l'individu » (Zaniecki, 1998, p. 56). La saisie du sens subjectif ne constitue pas un but en soi, elle n'est qu'une étape intermédiaire entre la compréhension des processus d'action. Les conditions extérieures n'ont d'incidence sur le comportement d'individu que parce qu'elles passent par le filtre de l'interprétation individuelle, elle-même dépendante de l'expérience antérieure. Cette appréhension cognitive de la situation guide l'action. Même si certains effets de présentation de soi sont discernables, le récit biographique n'est pas seulement la version destinée au sociologue mais aussi l'histoire que l'on se raconte à soi-même, celle à laquelle l'enquêté croit au moment où il s'exprime. En ce sens, son récit comporte des effets de réalité.

La biographie consiste alors en une sélection du réel par laquelle l'individu donne sens à son passé. A. Strauss constate : « *on ne peut réconcilier les identités passées, leur donner une cohérence vraisemblable en dépit de leur apparente diversité qu'en les regroupant sous une interprétation homogène. Un fort sentiment d'unité repose sur « une négociation avec soi-même* ». Les termes de l'accord ne sont pas réglés une fois pour toutes ; cette idée est magistralement illustrée par la fin du Père Goriot de Balzac : avant de disparaître, un vieil homme interroge sa vie entière et, sur le point de découvrir une transformation radicale de sa personnalité, il est délivré, par la mort, de cet ultime affrontement avec lui-même » (Strauss, 1992, p. 154). Le sentiment de continuité est le pendant au niveau diachronique du travail identitaire qui se réalise au niveau synchronique. La notion de négociation avec soi-même ou transaction subjective (Dubar, 1992) exprime le caractère éminemment provisoire de ce travail identitaire (constamment renégocié avec soi-même et avec autrui).

La gestion de la mémoire obéit à des impératifs de négociation identitaire : « l'oubli travaille ce registre de la mémoire en délestant celle-ci de tout ce qui ne fait pas sens par rapport à la perception de la vie présente ni non plus par rapport à la façon de se projeter dans l'avenir » (Muxel, 1996, p. 201). L'oubli, en enfouissant ce qui détonne dans la trajectoire joue alors un rôle essentiel d'assemblage au niveau diachronique du puzzle identitaire. Notons que les modalités de présentation de sa vie comme un processus continu ou, au contraire, discontinu doivent être considérées comme objet même de l'analyse en ce sens qu'elles constituent un instrument de compréhension des itinéraires. La manière d'interpréter sa vie n'est pas l'expression d'une pure subjectivité, elle donne à voir des rapports différents à la vie sociale en particulier sa carrière ou parcours. La diversification des liens faibles (Granovetter, 1973) accroît la probabilité que les événements puissent arriver « par chance » et donc les possibilités de coïncidences. Pourtant, Howard Becker observe que nous répugnons à considérer les événements importants de notre vie comme dus au hasard. Le recours à une explication rationnelle s'impose alors (Becker, 1994). Plus généralement, l'interprétation des trajectoires personnelles exprime une forme de rapport à soi qui se manifeste dans les mots. Strauss (1992) note que c'est l'absence de projet qui est reflété dans le sentiment de discontinuité de sa trajectoire. La vie apparaît alors portée par des événements, qui se caractérisent par leur absence de prévisibilité. Les bifurcations ne sont pas vécues comme obéissant à un projet personnel, mais tout au plus comme une capacité d'adaptation aux événements.

7.5 Le parcours biographique

Il existe des manières différentes de reconstituer une même trajectoire. Cependant cette variabilité n'est pas non plus infinie. Les récits structurent autour d'un certain nombre d'événements décisifs, que A. Strauss désigne par le terme de « moments critiques » (Strauss, 1992). En ce sens, P. Pollak effectue le même constat : « le récit n'est jamais le même selon les moments et les endroits. Néanmoins de tous ces récits superposés, on peut dégager un noyau dur que l'on retrouve chaque fois, et ceci souvent d'une façon identique mot pour mot. Dans tous les entretiens de longue durée dans lesquels la même personne revient à plusieurs reprises sur un nombre restreint d'évènements-clé (soit de sa propre intuitive, soir à l'incitation de l'enquêteur), ce phénomène peut être constaté jusque dans l'intonation. Malgré d'importantes variations, on retrouve un noyau dur, un fil conducteur, une sorte de leitmotiv dans chaque récit » (Pollak, 1986, p. 52). Ce noyau dur constitue les étapes clefs des parcours biographiques, auxquelles l'on peut accorder le statut de véracité historique. La mise en parallèle des entretiens des enquêtés permet de reconstituer une trame commune. Les événements-clefs apparaissent simultanément dans les deux récits, même si chacun donne une interprétation différente de ces faits. Certes des omissions existent mais le complément apporté par le récit de certains enquêtés en limite l'ampleur.

Les événements clefs ne viennent pas seulement s'inscrire sur l'axe temporel d'une vie, ils en constituent l'ossature. Pour certains enquêtés, ce sont les accidents de vie qui viennent pour structurer certains choix et moduler les transformations. De nombreux récits se construisent à partir d'un événement charnière qui peut être tragique ou pas. En ce sens, Leclerc-Olive (1998) souligne : « les tournants de l'existence, parce que leurs sanctions sont appropriables, parce qu'ils permettent à la fois « de se souvenir et d'oublier », participent à la formation d'un calendrier, d'un temps discret, d'un tempo » (Leclerc-Olive, 1998, p. 116). La compréhension du changement identitaire si elle passe par un repérage factuel des événements chronologiques ne s'y limite aucunement. La reconstitution historique du contexte interactionnel est nécessaire. Pour ce faire, lors des entretiens, on s'est attaché à faire décrire, approfondir par l'enquêté ces moments charnières, au besoin ultérieurement dans le cours de l'entretien pour ne pas interrompre inopinément le récit. Cependant, ces reconstitutions mêlent inévitablement faits et interprétation et s'avèrent d'une richesse inégale.

Il existe des étapes, des changements de statuts organisés, objectivement identifiables, qui du fait de leur forte charge symbolique déstabilisent l'équilibre identitaire antérieur. La vie avant la conversion, les moments de conversion et la vie après constituent les grands moments de cette existence. Mais en outre ces moments charnières objectivement identifiables déclenchés parfois par des situations anodines (rencontre, lectures, sites internet, etc.) ou fortes (choc existentiel, mort d'un proche, etc.) sont à l'origine du déclenchement d'un processus de conversion ou transformation identitaire. Ce n'est parfois même qu'à posteriori que l'acteur est capable d'identifier les événements significatifs. Puis dans le feu de l'action, il ne perçoit pas les inflexions qui sont en train de s'opérer. Dans certains récits, les moments charnières, autour desquels s'articulent les trajectoires, sont distinctement identifiés. La structure narrative n'apparaît cependant pas nécessairement de manière linéaire ou chronologique. Les itérations, retours en arrière, sauts en avant sont fréquents. L'analyse passe alors par une reconstitution minutieuse de l'ordre chronologique. Ce travail a été effectué pendant le délai s'écoulant entre les entretiens, ce qui a permis d'obtenir des précisions, lorsque cela était nécessaire lors de la deuxième vague d'entretiens. Qu'ils soient des changements identitaires organisés ou anodins, les événements n'ont un impact sur les trajectoires identitaires que dans la mesure où ils acquièrent une signification subjective. La compréhension de l'enjeu de ces contextes n'a cependant pas pour objectif l'analyse de la trajectoire d'un individu donné, mais la mise en évidence du processus de changement. La force du contexte réside dans sa capacité d'activation,

de manière réflexive ou préréflexive, de dispositions intériorisées par l'individu. Ainsi, un même événement peut susciter des adaptations individuelles différentes. La différenciation des attitudes et perceptions a été mise en évidence dans l'analyse des entretiens. La situation présente peut donc avoir des impacts divers selon les logiques d'action incorporées : « plus les appartenances successives ou simultanées sont multiples et hétérogènes, plus s'ouvre le champ du possible et moins s'exerce la causalité d'un probable déterminé » (Dubar, 1991, p. 78). L'hétérogénéité qui constitue un facteur de dilemmes et conflits, représente également une ressource mobilisable au cours du cycle de vie. L'individu n'est pas moulé dans un schéma univoque. Ses capacités d'adaptation au contexte mouvant sont liées à la diversité des dispositions intériorisées. L'articulation spécifique entre les logiques intériorisées et le contexte présent ouvre la possibilité de plusieurs alternatives. Il s'ensuit que l'avenir comporte une marge d'incertitude irréductible. À chaque étape dans la trajectoire s'ouvre un éventail des possibles (ceux-ci ne sont non plus indéfinis) qui s'apparente à une arborescence. Le cheminement au cours de la vie n'est soumis à un pur déterminisme, ni le résultat du libre choix de l'individu. Howard Becker montre que chaque séquence est issue de la confrontation entre l'action de l'individu et celle des autres personnes avec lesquelles il est en interaction. Il désigne ce processus par le terme « intercontingences » (Becker, 1994, pp. 183-194). L'issue de chaque séquence est dépendante des opportunités qui s'offrent à l'individu mais également de l'ajustement individuel à cette situation.

7.6 Le poids des interactions groupales et la question de l'affectif

Le contexte interactionnel est un élément favorisant ou au contraire inhibant l'émergence d'une logique sous-jacente et le changement identitaire qui peut en être issu. Des événements majeurs tels que des changements et conversions suite au décès d'un proche suscite une crise transitoire marquée par des dilemmes, qui suscitent une réflexion sur soi-même. L'individu s'envisage dans des scenarii alternatifs, qui demeurent du domaine de l'imaginaire. Le basculement vers l'une ou l'autre des alternatives envisageables s'effectue en général de manière brusque à l'occasion d'un événement mineur. Ainsi, le coup de téléphone peut engendrer une nouvelle situation dans laquelle l'individu se trouve confronté à des questions existentielles face à la mort d'un proche. Ces événements contribuent à faire émerger des questions jusqu'ici anodines pour devenir le centre de la conscience. L'alternative sort alors de l'imaginaire et devient réalisable. Celle-ci ne sera véritablement définitive qu'à l'issue d'une période probatoire. La nouvelle définition de soi-même n'est encore qu'une hypothèse possible parmi d'autres, certes, mais qui nécessite encore la validation par autrui pour devenir pleinement une réalité. C'est en ce sens que le changement identitaire s'élabore dans les interactions. On peut s'interroger sur la nature des interactions qui impulsent l'inflexion de la dimension personnelle de l'identité. Se situent-elles exclusivement dans l'espace personnel ou social ?

Sans nul doute, les interactions groupales et sociales constituent une variable décisive de différenciation des trajectoires. La reconnaissance sociale est vécue comme une forme d'appréciation et donc d'individualisation. Elle constitue une variable clé dans la construction de l'identité. Elle inscrit l'individu dans une dynamique d'ajustement à une image positive de lui-même. À l'inverse, le discrédit, dans la mesure où il est intériorisé par l'individu le déstabilise. L'enjeu que constituent les interactions sociales a été abondamment analysé par la sociologie de la socialisation (Dubar, 1991). Les facteurs de différenciation des trajectoires n'interviennent pas dans l'analyse que de manière diachronique, au niveau de la biographie. L'interférence de l'appartenance simultanée à plusieurs groupes sociaux influe fortement l'analyse des récits biographiques. Cela témoigne d'une importance des notions de « socialisation et d'identité » dans l'analyse des appartenances multiples des individus,

porteuses de logiques diversifiées. Dans ce sens, la prise en compte de la dimension affective et morale exprime cette focalisation indispensable dans le changement identitaire.

La prise en compte des sentiments dans les énoncés sociologiques y compris de sociologie de la religion est un élément important avec ce qu'elle implique comme charge émotionnelle. L'attention portée à la dimension relationnelle et affective est concomitante d'une réhabilitation de l'acteur de son discours. Le rôle des autrui significatifs ne s'arrête pas au seuil de l'âge adulte. En effet, l'intimité structure un rapport social spécifique dans le cas de la conversion religieuse. La relation intime dans ce cas vise l'ensemble de la personnalité et de l'expérience individuelle. La connaissance de l'autre n'est pas spécialisée, elle est diffuse. En dépit, des stratégies de protection de groupe, un partage de vécu religieux s'effectue de manière symbolique mais aussi explicite par le partage de l'expérience. L'appartenance à un groupe donné modifie la manière d'appréhender le monde. Le maintien de vie de ce collectif devient une priorité absolue qui exige une participation individuelle et une responsabilité sacralisée. Dès lors l'individu est défini par sa double appartenance (sociale et religieuse). Cette situation des incidences sur les attitudes, les comportements et les opinions politiques façonne toutes les dimensions de l'identité personnelle.

Enfin, les enquêtés évoquent explicitement les changements opérés dans leur vie en mettant l'accent sur l'importance de leur origine ethnique. Les jeunes radicalisés expriment en ce sens une fierté d'appartenance qui se mélange à une forme de supériorité par rapport à autrui. L'entretien apparaît en ce sens comme une présentation publique qui exige d'être à la hauteur de l'identité sociale. La mise en perspective des entretiens représente un outil précieux de dévoilement des interactions sociales. Les événements clefs s'éclairent de deux regards complémentaires, ce qui met en lumière les négociations qui se sont déroulées. La manière dont certains jeunes parlent de leurs expériences exprime un fort soutien relationnel et un degré d'engagement assez spécifique dans le groupe de référence.

8 Les observations *in situ* au secours de l'entretien biographique

Il s'agit des observations qui ont été menées notamment au domicile des enquêtés, dans les salles des mosquées ou les salles des fêtes, lors d'après-midi ou de soirées. Nous étions généralement invités à l'occasion de regroupement circoncision, regroupements collectifs et festifs. Lorsque l'on prévoyait de se revoir, les enquêtés souhaitaient inviter d'autres frères afin, disaient-ils, que nous parlions avec eux. Nous insistions pour leur faire comprendre qu'on pouvait « se voir » sans qu'ils aient besoin de nous revoir. Ces attentions à notre égard leur permettaient de répondre à leur devoir prosélyte et de pouvoir vaquer plus librement à leurs occupations. Ils n'allaient pas non plus sans une certaine mise en scène des comportements. À nouveau, en tant qu'observateur, les tête-à-tête étaient souvent la règle plutôt que les rencontres en groupe. Afin de négocier notre présence, nous soignions notre tenue vestimentaire de manière à ce qu'elle soit acceptée (nous mettions une *Jallaba* algérienne) car « en fonction des enjeux de la situation, chacun va tenter d'adapter son apparence à ce qu'il peut pressentir des critères d'appréciation de la tenue et de la manière d'être chez les personnes qu'il va contacter » (Pinçon § Pinçon-Charlot, 2002, p. 36). Nous prenions part aux conversations qui concernaient un nombre de sujets que nous aurions pu aborder en dehors de ces cercles religieux car le chercheur est en effet engagé sans discontinuer dans de multiples interactions. Loin d'être un simple témoin passif, il doit composer en permanence avec des conditions de communication verbales et non verbales, simples et complexes : conversations, bavardages, jeux, étiquettes, sollicitations, etc. (Olivier de Sardan, 1995). Nous épousions ainsi les formes du dialogue ordinaire et nous évoluons dans le registre de communication banale. Mais les comportements attendus variaient selon les enquêtés, si certains attendaient que nous prenions part aux activités, d'autres auraient plutôt vécu cette démarche comme une intrusion ou craignaient que nous

l'interprétions comme un manque d'hospitalité. Pour ces derniers, nous devions donc rester à notre place d'invité. Quelques pratiques dont nous n'étions pas familiers ou dont nous ignorions l'existence étaient parfois sources de confusion. Un jour nous avons ramené une baguette de pain et un gâteau que nous avions achetés à l'épicerie du centre-ville qui me paraissait convenir au régime alimentaire des musulmans pratiquants, mais nous n'avions pas pensé à vérifier la composition de la pâte et les ingrédients de celui-ci. L'un de nos enquêtés nous a indiqué alors qu'il y avait de la gélatine du porc et qu'il appréciait bien le geste mais qu'il ne pouvait pas prendre ces aliments en l'invitant d'acheter des produits de l'épicerie maghrébine du quartier. Un autre jour, quand nous étions chez un enquêté avec un jeans sous le *Jallaba*, il nous a fait remarquer que cela est au contraire de l'islam authentique. Dans le fond, les discours semblent se rejoindre sur plusieurs plans. Le fait de ne pas avoir une barbe présentaient une problématique puisque dans les espaces intérieurs, lorsque nous nous retrouvions, ceux-ci nous le font souvent remarquer. Notre statut d'étranger se lisait plutôt aux horaires ou lors d'invocations auxquels nous prenions part mais nous ne maîtrisions pas, bien que nous manifestions à ces occasions un temps de recueillement personnel. Bien que nous soyons musulman pratiquant, notre statut d'observateur était mis à nu lors des rituels collectifs que nous ne partagions que partiellement avec les jeunes en question mais surtout durant les prières où le corps est sollicité entièrement pour marquer une certaine différence vis-à-vis les pratiques musulmanes communes. Cela concernait surtout les postures, l'emplacement des mains sur le corps et parfois même les gestes clôturant les rites religieux (les prières). Ces situations de malaise sont souvent écartées par des moments de discussions intensives sur des sujets variés allant de la réalité de l'islam en France et dans le monde à des invocations ou débats animés sur la laïcité et certaines disciplines académiques soupçonnées telles que la sociologie, la philosophie et le droit. Bref, les entretiens informels représentaient pour nous une source inépuisable qui bien qu'ils ne soient pas retranscrits, ont favorisé une interprétation plus fine des attitudes, postures et visions radicales.

9 L'écriture

La transcription, le passage du discours oral à l'écrit, désincarne l'entretien et lui fait perdre de sa résonance. En relisant les entretiens, nous gardons à l'esprit une certaine image du cadre familial, de la personne, de sa personnalité qui est autre que celle que le lecteur peut s'en faire. Lus, les discours prennent généralement une tonalité plus grave, plus solennelle que lors des rencontres plus animées. Identique dans le fond, le discours reçu et le discours réécouté puis lu, ne l'est pas dans la forme. Un discours de la personne, sur elle-même, mais détachée d'elle, de ses manières d'être, de sa voix, de ses intonations, demeure incomplet. Figé, on y décèle toutefois des indicateurs et des propos qui ont pu échapper au chercheur au moment de l'entretien. Surpris de ce qu'ils ont pu dire, de ce que nous avons pu laisser passer, on peut sûrement y voir une faute d'inattention, mais le fait que le discours soit reçu dans un contexte, un lieu qui appartient à l'enquêté, parfois en présence d'autres, n'est pas neutre. Il peut déstabiliser l'enquêteur et l'amener à percevoir et à recevoir autrement les propos. Bien que nous ayons souhaité décrire le plus fidèlement possible ce que nous avons vu, entendu et reçu, ce que nous avons cru voir, entendre et recevoir, des choses nous ont probablement échappé et échappent probablement au lecteur distant de ces milieux restreints et inaccessibles. Le travail d'écriture n'a pas été exempt de préoccupations liées à la réception du travail de recherche par les enquêtés. Nous craignions de divulguer certaines pratiques, comme celles des regroupements secrets, les lieux des cercles religieux ou les discours antifrançais. Tout en essayant de dépasser l'autocensure personnelle, l'écriture a parfois procuré le sentiment de trahir la confiance que ces jeunes nous portaient de plus le risque de se faire porte-parole du groupe concerné. Comme l'écrivent Pinçon et Pinçon-Charlot : « le sociologue risque fort

d'être pris comme témoin de la cause de ceux qu'il interroge. Rédigeant son compte rendu de recherche, il aura alors parfois l'impression de se faire le défenseur des intérêts de ceux avec qui il s'est entretenu » (Pinçon § Pinçon-Charlot, 2002, p. 87). Nous avons donc tenu à garder de longs extraits d'entretien pour non seulement appuyer nos propos mais aussi donner aux enquêtés un espace de parole. La restitution des données produites au cours de l'enquête assurait également la fiabilité et la plausibilité de celle-ci.

Pour ce qui est du niveau d'étude, la majorité des personnes rencontrées étaient peu diplômés. Les individus en possession d'un diplôme universitaire étaient peu comme le montre le tableau suivant (deux personnes sur l'ensemble des personnes rencontrées).

	Non anonyme	**Statut**	**Âge**	**Niveau d'étude**	**CSP**	**Affinité politique**
1.	Abdeljalil	Célibataire	24	DU Droit	Commerçant	Sans objet
2.	Abdelwahhab	Célibataire	26	BAC S	Chômeur	PC
3.	Abou Haffs	Marié	40	Master	Chômeur	Sans objet
4.	Abou Hamza		40	Terminal S	Vendeur	Islamisme
5.	Idriss Al Maghrebi	Célibataire	24	BAC S	Conducteur	PC
6.	Zayyan	Marié	26	Terminal S	Agent sécur.	Frères musul.
7.	Ôrwa	Marié	57	Terminal S	Vendeur	Islamisme
8.	Othmane	Célibataire	(32)	Terminal S	Chômeur	Sans objet
9.	Abdelsalem Al	Célibataire	22	BEP	Coiffeur	Sans objet
10.	Jazayri	Célibataire	28	Terminal S	Chômeur	PS
11.	Amr Al Wahrani	Célibataire	23	Master 2	Chômeur	Islamisme
12.	Azzâm Al Wahhabi	Marié	32	Terminal	Vendeur	Salafisme
13.	Mossaâb	Célibataire	30	BTS	Vendeur	Salafisme
14.	Ossama	Mariée	26	Terminal L	Au foyer	Salafisme
15.	Oum Kalthoum	Célibataire	28	Terminal	Vendeur	Islamisme
16.	Awss Al Tilimssani Maâmoun	Célibataire	28 26	BTS	Vendeur	Sans objet

Tableau 8 : critères socioprofessionnels et idéologiques du corpus

Globalement, même s'il est difficile de faire rentrer les individus dans des catégories sociales, en tenant compte de leurs diplômes, de leur activité professionnelle, de celle de leur conjoint, ainsi que de leur revenu, on peut dire que certains individus se situaient au bas de l'échelle sociale. Une majorité de ces personnes relèvent de la catégorie de classe populaire. Enfin, il s'agit d'une étude de changement identitaire donc si plusieurs convertis ont grandi en banlieue pour la plupart être locataire d'un appartement au sein de quartier dits sensibles représente une dévalorisation sociale par rapport à la société. Cet ancrage territorial dans le quartier est le reflet de leur nouvelle identité sociale et inversement. En ce qui concerne la pratique de l'islam, cette thèse ne traite pas de conversions instrumentales envisagées par l'homme non musulman mais des conversions effectives au sens où elles impliquent une conviction religieuse et des pratiques croyantes. Il s'agit aussi plus précisément de parcours de convertis ou reconvertis à l'islam, également appelés convertis de l'intérieur ou réaffiliés qui décident d'activer leur héritage religieux et le rendre pertinent dans la construction de leur identité. Bien que ces deux types d'expérience soient parfois étroitement imbriqués, nous tenons à distinguer l'expérience de convertis à celle du reconverti. Nous avons traité de parcours d'individus socialisés dans une tradition religieuse et qui ont décidé de se convertir à l'islam radical en vue de rendre compte du phénomène de conversion. L'appréhension de la croyance et de la pratique religieuse est délicate et relative (Lamine, 2010). En effet, il n'est pas aisé de

délimiter la pratique religieuse d'un individu et encore moins de saisir sa croyance intime et personnelle. Mesurer l'attachement fluctuant des enquêtés à leur religion s'est révélé un exercice délicat. Plus que l'aspect rituel ou pratique de la religion, ce sont parfois les valeurs éthiques et les visions idéales du monde contenues dans les messages religieux que privilégiaient les enquêtés. Toutefois, nous avons essayé d'approcher la religiosité des personnes rencontrées à travers l'importance qu'elles disaient accorder au quotidien à la religion et leur respect de prescriptions et de proscriptions religieuses. Pour reprendre les distinctions établies par Anne Sophie Lamine (2010) au sujet des différentes dimensions de la croyance, nous avons saisi celle de nos enquêtés à travers la dimension de l'expérimentation et la dimension de la rationalisation. Relevant d'une approche plus wébérienne, la dimension de la rationalisation cherchait à rendre compte des raisons sociologiques de l'adhésion à des croyances, sans pour autant que l'individu en soit lui-même nécessairement conscient.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons voir d'ores et déjà à quel point la conversion à l'islam radical transforme l'existence individuelle à tous les niveaux. Plus frappant encore, nous pouvons constater avec intérêt les bouleversements que celle-ci produit sur les schémas conceptuels et corporels se traduisant ainsi dans le rapport à soi et aux autres. Bien que l'enquête comme d'ailleurs la définition du corpus soient difficiles, les données issues du terrain donnent toute la valeur à un travail centré sur les processus plutôt que sur les variables sociologiques que présentent une enquête quantitative. Nonobstant les difficultés rencontrées en particulier au niveau d'accès au terrain, les premiers résultats obtenus donnent déjà une vision globale sur ce que la conversion à l'islam radical peut produire à la fois sur le plan corporel et spirituel. Conscient de la difficulté d'une telle étude, nous avons délimité notre sujet et notre terrain dans le but de pallier toute éventuelle approche critique relative à la partie théorique ou méthodologique de ce travail. Et dans le respect dans cette continuité, nous proposons dans les chapitres suivants de développer les dimensions (objective, subjective et processuelle) en veillant à vérifier la validité ou l'invalidité de nos hypothèses.

PARTIE III : CONSTATATION ET DISCUSSION

Après avoir présenté le cadre théorique et la démarche méthodologique, il est nécessaire d'entamer la phase de présentation des résultats de l'enquête, l'analyse et la discussion de celles-ci. C'est dans cet esprit que nous proposons dans cette partie qui se scinde, à l'instar des précédentes, en trois chapitres complémentaires une analyse des résultats de notre enquête. Il s'agit pour nous de constater et interpréter les résultats de notre étude empirique en respectant un schéma thématique. Elle s'organise autour de trois chapitres qui se présentent respectivement :

Dans un premier temps, nous décrivons les ressorts objectifs de la conversion radicale en inscrivant le phénomène dans un cadre sociopolitique plus large. En cela, la conversion religieuse radicale est considérée comme un fait social total qui se décompose en facteurs sociaux complexes qu'il faut ensuite reconstituer pour mieux le comprendre ;

Nous mettons ensuite l'accent, dans le chapitre suivant, sur les ressorts subjectifs de la conversion religieuse à l'islam radical en soulevant la question de la subjectivation de la foi et la réception subjective du social. Cette étape est l'occasion, pour nous, de discuter plusieurs notions sociologiques telles que le fardeau moral, la radicalisation verticale et horizontale, la *culpa communis*, la nostalgie inspirationniste, le sujet fragmenté, la réalité alternative, les foyers de radicalisation, etc.

Enfin, nous discutons dans le dernier chapitre les résultats de notre enquête et expliquons les différentes séquences qui composent les processus de radicalisation. Il s'agit ici de l'étape la plus importante de notre enquête car elle nous permet de valider ou invalider notre enquête en cernant les processus à l'œuvre dans la conversion. La saisie du processus aide à relever les différentes séquences de celui-ci mais surtout d'indiquer les éléments qui favorisent, accélèrent ou ralentissent chaque séquence.

Nous nous appuyons dans chacun des chapitres de cette partie sur les différents énoncés choisis des différents corpus dans une analyse thématique globale et transversale pour arriver enfin à la conclusion où nous énumérons de manière concise l'ensemble des résultats en confrontant les hypothèses avec les résultats obtenus en vue de proposer un éventuel élargissement de ce sujet dans un travail postdoctoral. Cela nous autorise ensuite à discuter les différentes séquences qui composent les processus de radicalisation à l'œuvre dans le cadre d'une conversion religieuse à l'islam radical. Cette conclusion est suivie d'une annexe présentant les différents entretiens, leur déroulement chronologique, une présentation historique des différentes organisations politiques islamiques depuis le temps du Prophète.

En somme, cette partie interprétative de thèse et sans prétendre à l'exhaustivité, s'attache à dresser à grands traits le portrait de ces jeunes que nous qualifiions de radicalisés tout en étudiant les contextes dans lequel émerge le phénomène de conversion religieuse à l'islam radical pour terminer sur les expériences subjectives et le processus global à l'œuvre dans ce phénomène. Il s'agit de saisir les conditions de vie de ces jeunes, leur état d'esprit, leur rapport à la politique et de manière générale au monde social.

> Il faut une défaillance des contrôles sociaux qui tendent habituellement à maintenir les comportements en conformité avec les normes et les valeurs fondamentales de la société pour qu'apparaisse un comportement déviant. Dans une société comme la nôtre, ce processus peut être très complexe puisque les défaillances du contrôle social se produisent souvent lorsque des individus deviennent membres d'un groupe dont la culture et les contrôles sociaux propres s'opposent à ceux de la société globale. Il faut donc s'attendre à trouver certains déterminants du comportement déviant dans les processus par lesquels des individus s'affranchissent des contrôles de la société pour tomber sous l'influence de ceux d'un groupe restreint (Becker, 1985, p. 83)

Dans la continuité de la précédente partie consacrée essentiellement à la construction théorique et méthodologique, nous abordons ici les résultats obtenus grâce à celle-ci. Arrivés à ce niveau, nous mettons dans ce qui suit l'accent sur l'analyse des données du terrain en vue de définir l'ensemble des thématiques et d'identifier ou cartographier les principaux thèmes. En ce sens, Richard Boyatzis (1998) affirme que « l'analyse thématique représente une autre méthode qualitative qui peut être utilisée avec la plupart, sinon toutes, méthodes qualitatives » (p. 4). Il s'agit d'un processus qui permet « d'identifier, d'analyser les modèles de rapport (thèmes) dans les données » (Braun & Clarke, 2006, p. 6). L'analyse thématique facilite l'identification des thèmes, la synthétisation des données et la comparaison entre les facteurs. En ce sens, « la fiabilité des données peut être comprise comme la possibilité de reproduire les mêmes résultats en utilisant une méthodologie similaire et que les résultats sont représentatifs de la population totale de la recherche » (Golafshani, 2003, p. 598). L'entretien semi-directif offre la possibilité de clarifier ou de corriger certaines perceptions, jugements ou présuppositions. C'est dans le sens de ces logiques que toute l'enquête de terrain est menée pour arriver à ces données à la fois riches et complexes.

Dans un premier temps, nous présentons les ressorts objectifs de conversion à l'islam radical en alimentant les différents résultats par un regard critique, puis les ressorts subjectifs en mettant en avant l'aspect individuel et subjectif de ce phénomène. Il s'agit de montrer qu'il existe une réelle articulation entre les champs théoriques et les résultats de notre étude. Les notions de « carrière radicale » ainsi que celle de « stigmatisation » permettent de croiser les dimensions : subjective et objective de ce phénomène. Nous distinguons les différentes séquences des processus de conversion avec une catégorisation fidèle au terrain. Nous évoquons, à ce sujet, les événements influençant le processus, à savoir ceux qui sont prédisposant, accélérant et atténuant ce processus et ses différentes phases et séquences. Finalement, nous dégageons un modèle général de radicalisation expliquant de manière synthétique le phénomène observé en se référant toujours aux propos de nos enquêtés. Pour aller à l'essentiel, cette partie s'articule autour de plusieurs axes qui nous présentons respectivement :

- ✓ *Les événements influençant le processus de radicalisation* : nous abordons les événements dits prédisposants, c'est-à-dire existant avant même l'entrée dans le processus de radicalisation et pouvant justifier la fin de la relation. Par la suite, nous présentons les événements qui provoquent l'entrée dans le processus de radicalisation, mais également qui l'accentuent ;
- ✓ *La typologie des processus de radicalisation* : vise à décrire et conceptualiser le processus de radicalisation expliquant la relation entre la réalité et la subjectivation de celle-ci par les jeunes en question. Pour y répondre, ce chapitre s'intéresse à deux éléments précis. Dans

un premier temps, nous décrivons les composantes permettant d'aborder le processus de radicalisation, puis, ceux qui sont communs aux différents processus ;

✓ Enfin, nous présentons *les points communs aux différents processus* avant de proposer un schéma global des différentes séquences plausibles du processus de conversion à l'islam radical. Soulignons qu'il ne s'agit que d'un idéaltype représentatif de la réalité issu des différents résultats de l'enquête de terrain. Les différentes séquences de ce processus devraient être trouvées en totalité ou partiellement de tout processus de radicalisation.

Soulignons que lorsque nous avons réalisé notre enquête exploratoire, nous ignorions beaucoup de choses sur les réalités quotidiennes de ces jeunes et comment ils concevaient la société, ses normes et ses valeurs. Hormis, les images stéréotypées véhiculées par les médias et les discours politiques (Ryan et al., 2009), nous n'avions qu'une connaissance minime de cet univers. Loin de cette vision réductrice, nous avons pour objectif de rendre compte de ce phénomène mais aussi rendre compte du sens que les jeunes donnent à leur vécu et à leurs expériences quotidiennes. Par la suite, nous nous intéressons progressivement aux questions relatives aux processus de socialisation et d'empathisation dans le cadre du groupe mais aussi de déshumanisation et d'objectalisation de ceux qui ne font pas partie de celui-ci. Notre visée, à ce sujet, est de restituer l'ensemble des résultats obtenus sous forme de thèmes en proposant des arguments et des discussions de ceux-ci.

CHAPITRE 7 : LES RESSORTS OBJECTIFS DE LA RADICALISATION

Tout au long de cette thèse, nous avons porté attention aux processus du développement de la radicalisation et aux processus dynamiques d'engagement pour finalement arriver à une démarche méthodologique visant à saisir toutes les facettes de ce phénomène. Arrivés à ce stade, il nous semble intéressant de présenter les différents résultats de notre enquête de terrain avant de les discuter et vérifier ensuite la validité de nos hypothèses. Soulignons encore une fois, que dans le cas de conversion à l'islam radical, il n'existe pas une seule trajectoire mais une multitude de trajectoires et processus bien que ceux-ci se rejoignent à certains points essentiels que nous présentons dans le dernier chapitre. Cependant, nous pensons qu'il est d'abord nécessaire de présenter quelques traits de la conversion religieuse à l'islam radical avant d'entamer une analyse approfondie des différents thèmes et arguments qui ressortent de l'enquête de terrain. Nous postulons, à ce titre, que la disqualification des modes familiaux de socialisation (Van Zanten, 2012) joue un rôle important dans la fabrication de la déviance. De même, les expériences de ségrégation et de discrimination sont nécessaires pour la compréhension des processus à l'œuvre. Nous ne pouvons pas étudier ce phénomène sans l'inscrire dans son contexte d'émergence car nous ne pouvons pas faire l'économie des ressorts objectifs de celui-ci en prenant exclusivement en compte les perspectives individuelles. À travers la notion de « perspectives », empruntée à Howard Saul Becker (Becker, Geer, Hughes § Strauss, 1961), nous envisageons de prendre en compte trois dimensions fondamentales : d'abord, le fait que les jeunes du quartier étudié ne se contentent pas de subir des situations, ni de réagir à celles-ci spontanément, mais qu'ils participent à leur construction à partir de catégories d'interprétation qui leur sont propres. Ensuite, le fait que ces catégories sont des principes régulateurs de leurs activités et pratiques qui n'existent pas tels quels, mais qui se développent à partir de la recomposition de représentations antérieures et de celles qui émergent dans l'interaction quotidienne avec les institutions et avec l'entourage. Enfin, nous pensons que l'expérience dans ce quartier fournit un cadre suffisamment structuré pour que ces jeunes se cristallisent en une sous-culture spécifique : la culture radicale. Nous avons affaire à une construction identitaire des jeunes qui va au-delà même de l'espace social. C'est ainsi que les interactions sociales sont essentielles pour comprendre l'évolution des perspectives de jeunes bien qu'elles ne se résument pas à l'ensemble de leur expérience sociale.

Les entretiens réalisés avec les jeunes convertis à l'islam radical laissent saisir une logique dominante dans la conversion en particulier à l'étape de l'apprentissage du religieux où le mimétisme constitue un marqueur fondamental. Parmi les éléments qui permettent de souligner cette centralité de la logique mimétique, la notion de corps qui médiatise les interactions instaurant une communication symbolique hautement valorisée. Le corps représente un paradigme des frontières de l'individualité. Nous pouvons parler, à l'instar de Muriel Darmon, d'une conversion corporelle définie comme « la malléabilité corporelle dans le cadre d'analyse de la sociologie de l'incorporation, c'est-à-dire de s'interroger sur la plasticité du corps dur » (Darmon, 2011, p .71). À cet égard, les *mimesis* (imitations) et divers processus d'apprentissage mobilisent le corps comme moyen d'assimilation des pratiques religieuses. C'est dans cet esprit que la notion phénoménologique de « corps propre » (Merleau-Ponty, 1945) permet de dépasser l'idée du corps objectivé pour décrire l'expérience vécue dans toutes ses facettes. La recherche s'oriente alors vers l'identification des discours, normes et représentations qui gouvernent le modelage du corps, de l'expérience, et la production de l'identité. En associant corps, langage et normes, nous pouvons saisir les traits saillants de la conversion religieuse à l'islam radical. C'est, à ce titre, que la piété se développe par des pratiques dévotionnelles mais aussi verbales aussi bien que par l'incorporation de dispositions particulières à travers le corps, les émotions et la raison, comme des lieux de discipline où les vertus religieuses acquièrent le statut d'*habitus* corporels (Bourdieu, 1979). Dès lors, les pratiques religieuses ne découlent pas d'émotions naturelles. À l'inverse, c'est elles qui définissent les émotions, les désirs, les goûts, les tendances et les choix individuels. Le corps

constitue ainsi un marqueur de la piété mais aussi une voie de purification. Si l'accumulation de savoir se reflète dans la progression de la performance religieuse, le mimétisme corporel valide et invalide le processus cognitif assurant la cohérence interne. La progression dans l'islam est alors marquée par des tentatives de pratique et des processus d'harmonisation spirituelle. Cette dynamique de croyance et de pratique s'appuie sur l'incorporation d'une religiosité progressive (prière, Ramadan, ablutions, etc.) dont le sens et la légitimité s'enracine graduellement dans la lecture des livres religieux et au contact des jeunes convertis. Mais avant de présenter les différents résultats de notre enquête, revenons sur certains axes importants dans l'analyse et qui constituent les noyaux durs de notre problématique. Ce retour n'exclut pas pour autant le recours à des extraits tirés des entretiens pour étayer nos propos.

1 Les premiers résultats de l'enquête comme révélateurs des tendances globales

Constatons d'abord que la recherche documentaire et le suivi des débats politiques en France comme ailleurs dans le monde semblent configurer la bipolarité du monde autour d'une dichotomie islam – Occident. Cette vision manichéenne du monde se trouve tout son sens dans les travaux réalisés en France en particulier ceux de Renaud Camus, Alain Finkielkraut et Éric Zemmour[24]. Ces mêmes travaux valident les prédictions manichéennes de Samuel Huntington sur *Le choc des civilisations* (Huntington, 1997). Sur le terrain, l'augmentation des conversions à l'islam laisse apparaître la présence de dynamiques moins binaires allant de la quête de soi à la redécouverte de l'islam. Les trajectoires singulières de jeunes convertis à l'islam radical révèlent des logiques individuelles parfois exemptées de toute structure idéologique. En ce sens, une seule question se pose : comment comprendre le décalage perçu entre la signification subjective attribuée au processus de conversion, d'une part, et la charge sociopolitique que porte un tel événement dans un société sécularisée comme la France. C'est dans cet esprit que nous tentons à travers ce travail de saisir les ressorts subjectifs et objectifs de la conversion radicale mais surtout de comprendre les processus par lesquels les jeunes passent dans leur conversion. Ainsi, l'enquête de terrain menée dans le quartier de Chableau démontre les tendances observées et les analyses proposées transpirant de ce fait notre propre expérience d'enquêteur de terrain. Il s'agit d'une analyse qui vise à comprendre et à saisir ce monde clos mais aussi imprégné des enjeux éthiques et symboliques. Cette recherche a visé avant tout à pénétrer ce monde clos en vue de saisir un phénomène socialement signifiant, autant par les stigmates qu'il porte que par les enjeux qu'il suscite dans son rapport à la modernité. C'est avec le consentement de nos enquêtés que nous dévoilons leurs parcours, leurs quêtes de reconstruction, leurs expériences subjectives et surtout le sens qu'ils attribuent à celles-ci. En analysant leurs propos, nous tentons de mesurer à quel point la conversion à l'islam radical transforme l'esprit et le corps et les implications de celle-ci sur la vie sociale et professionnelle. Si les mouvements vers l'islam ont toujours existé, ils affichent aujourd'hui une croissance considérable avec une visibilité de plus en plus présente dans la sphère publique. Cependant, il est important de noter le caractère paradoxal de ces conversions qui s'inscrivent de moins en moins dans des cadres institutionnels privilégiant une conception individualisée du religieux ou un bricolage individuel du religieux. Pour aller plus vite, nous proposons dans ce qui suit une analyse succincte des données recueillies. Mais avant cela, il semble important de souligner les critères selon lesquels nous qualifions et catégorisons notre corpus. Il s'agit ici de démontrer sur quel principe, nous identifions les jeunes convertis, en cours de radicalisation, repentis ou

[24] Nous faisons allusion ici aux ouvrages traitant l'identité française et la question migratoire en France notamment ceux de : Renaud, Camus. (2011). Le Grand Remplacement. Paris : David Reinharc, coll. « Aricles sans C » ; Alain Finkielkraut. (2013). L'identité malheureuse. Paris : Stock, coll. « Essais-Documents » ; Alain Finkielkraut. (2015). La seule exactitude. Paris : Stock, coll. « Essais-Documents » ; Eric Zemmour. (2014). Le suicide français. Paris : Albain Michel, coll. « A.M. Politique » ;

non concernés. Nous ne présentons ici que certains exemples qui nous semblent les plus pertinents.

D'abord, en ce qui concerne la distinction opérée entre les jeunes concernés par la conversion à l'islam radical et ceux qui ne le sont pas, nous soulevons des oppositions fortes dans les attitudes, les postures, les pratiques, les représentations et les rapports au monde. Ainsi pour les jeunes non concernés par la radicalisation, les pratiques et les représentations sociales oscillent entre une religiosité ouverte sur les autres bien qu'elle soit centrée sur des pratiques rituelles surtout les prières comme l'affirme Idriss Al Maghrebi :

Idriss Al Maghrebi, 24 ans, célibataire, Bac scientifique, conducteur de bus, résident à Chableau, adhérent du parti communiste, parents retraités au Maroc, l'aîné de la famille, une sœur en Master droit des affaires. Converti à l'islam radical suite à une rencontre sur Facebook, un intérêt par la suite avant de s'engager dans un investissement personnel dans la lecture de plusieurs livres d'Ibn Taymiyya et d'autres théologiens musulmans. Le doute s'installe sur sa pratique, un retour à la religion rigoriste sans radicalisme et une orientation vers le travail humanitaire et associatif.

> En tant que pratiquant, je fais les prières quotidiennes, je veux dire les cinq prières en temps et en heure à part quand je travaille, là je suis obligé de les faire le soir à mon retour » (entretien 5, lignes 14-15).

Loin d'être un prétexte pour rompre avec le monde et la société, la religion est un mode d'emploi qui favorise la communication avec les autres tout en étant fidèle aux préceptes religieux de l'islam comme l'affirme le même jeune un peu plus loin : « aujourd'hui, je fais attention au choix de mes amis mais je romps pas avec le monde car je sais que en tant que musulman je dois m'adapter … je dois m'adapter à la société et ne pas m'isoler pour ne pas être ensuite marginalisé » (entretien 5, lignes 110-112). La religion permet à ses yeux de renouer avec le monde, de faire de son existence une forme de reconnaissance et non pas de misère ou de souffrance, c'est pourquoi le travail constitue un pas important sur la voie de l'apaisement religieux :

> Je fais plus attention car je sais que je ne dois pas m'éloigner du chemin du Dieu … avant comme après, je respecte mes parents et mes amis et je travaille pour une société de transport donc je suis au contact direct avec des gens de toutes origines et je les respecte tous tant qu'ils respectent mes convictions … c'est normal le respect doit être mutuel … non ? (entretien 5, lignes 114-118).

À l'instar d'Idriss Al Maghrebi, un autre jeune, Zayyan préfère une vision modérée de la religion et ne souhaite pas s'inscrire dans des logiques radicales c'est pourquoi il suit l'information à la télévision tout en consacrant du temps à la lecture des certains ouvrages religieux qu'il juge modérés :

Zayyan, 36 ans, masculin, marie 3 enfants dont une fille, Terminal S, agent de sécurité chez Leclerc, l'aîné de la famille, parents retraités, femme au foyer, frère travaillant comme agent commercial, résident au quartier Chableau nord, une affinité pour les frères musulmans à l'étranger mais aussi le parti socialiste en France. Un retour à la religion plutôt qu'une conversion radicale suite à la lecture d'un livre sur le salafisme d'Al Albani sur l'interprétation du Coran et le rôle des Compagnons dans la vie du Prophète et ensuite ceux d'Ibn Taymiyya et Hassan Al Banna, mais aussi la consultation de plusieurs sites comme Islamweb, des vidéos sur Youtube et des discours religieux sur Internet.

> Je regarde de temps en temps un film sur la vie du Prophète et ses Compagnons et suit certains programmes sur les chaines de … Iqra'a (chaîne religieuse islamique saoudienne) et Al Jazeera (chaîne d'information en continue au Qatar) … à part ça, je vais souvent sur des sites Internet surtout Youtube et Facebook pour suivre l'actualité et commenter certains événements dans le monde ou en Europe. (entretien 6, lignes 17-21).

Sur le choix des ouvrages, Zayyan nous indique clairement qu'il est vigilant à ce sujet et qu'il essaie par tous les moyens de suivre une version modérée de l'islam. De même qu'Idriss Al Maghrebi, Zayyan entretient un rapport fort au monde en acceptant de continuer à travailler et à contribuer au développement de la société : « je travaille dans la société et je respecte ses normes et ses valeurs bien que je n'apprécie pas certains discours politiques qui tendent vers la discrimination et l'exclusion de certains musulmans en parlant du voile intégral et de l'Islam dans l'espace public et privé » (entretien 6, lignes 49-52). Il semble très vigilant à ses rapports surtout dans le cadre professionnel en évitant tout ce qui peut heurter la sensibilité des autres surtout en ce qui concerne certains sujets religieux : « je fais plus attention à mes rapports avec mes collègues de travail et à ne pas heurter les sensibilités de certains … j'essaie de m'adapter … je veux pas me montrer différent … l'islam nous apprend à savoir vivre avec les autres et accepter la différence et non à s'auto-s'exclure comme le font certains jeunes en manque de repères » (entretien 6, lignes 83-86). Il est frappant de remarquer à quel point Zayyan affirme une distinction entre l'islam et la radicalité en soulignant le fait que la foi musulmane lui permet de se prémunir de toute idéologie sectaire qui peut nuire à son rapport au monde et à ses collègues : « je peux dire que c'est surtout la curiosité de connaître mieux ma religion pour me prémunir de toute forme d'idéologies étrangères à l'Islam mais aussi pour mieux éduquer mes enfants » (entretien 6, lignes 90-92). Le respect des autres s'inscrit, pour lui, dans la logique islamique qui reconnaît la différence et la multiplicité des croyances. Enfin et dans le sens de ces propos, Zayyan évoque l'une des règles importantes dans l'islam qu'il appelle « l'adaptation au monde ». Cette règle permet, selon lui, à chaque musulman de ne pas rompre avec la réalité mais bien au contraire de vivre parmi les hommes comme un être tout en maintenant une foi de continuité et non de rupture.

À l'inverse de ces attitudes modérées, les jeunes radicalisés tiennent souvent un discours clivant et manichéen du monde en optant pour une attitude discriminante à l'égard des autres comme le prouvent les propos d'Abdeljalil qui a choisi au-delà de la rupture avec les amis et les activités de loisirs de rompre avec ses parents qui ont refusé de se convertir à l'islam radical :

Abdeljalil, 24 ans, DU de droit, commerçant et vendeur des livres islamiques, Siwaks et parfums musulmans au marché de Chableau. Il est célibataire et habite à Chableau. Il s'est converti à l'Islam sur Internet, suite à un exposé sur cette religion mais aussi en écoutant les discours de l'Imam Hassan Iquioussen. Il récite la profession de foi à la mosquée de Chableau. Pourtant c'est une rencontre avec un animateur des cercles religieux qui va transformer sa vie et le pousse à se tourner vers le radicalisme religieux.

> Je lui ai expliqué que je ne pouvais pas continuer à vivre dans une maison de *Kouffar* (des mécréants) et que je devais choisir entre Allah et mes parents et qu'Allah vient en premier lieu. (entretien 9, ligne 124-126).

Cette rupture est clivante chez certains jeunes qui n'hésitent pas d'évoquer la nécessité de se distancier physiquement et spirituellement de ceux qui ne croient pas en Allah comme une forme de dévotion à l'islam. Les propos d'Abdelsalem Al Jazayri sont éloquents à ce sujet :

Abdelsalem Al Jazayri, masculin, célibataire, 28 ans, BEF coiffure, coiffeur à Chableau, sans affinités politiques, d'une famille composée de deux parents à la retraite, une sœur et lui-même l'aîné de la famille. Ayant un passé dans la délinquance, il s'est converti à l'islam en 2012 à l'âge de 20 ans, suite à une rencontre avec un radicalisé dans son salon de coiffure qui a réussi à l'amener dans son idéologie. Il s'agit d'une réislamisation provoquée par un sentiment de trahison de sa propre religion.

> Aujourd'hui, comme je viens de le dire, j'entre jamais en contact avec *Al kouffar* (les mécréants) et les ennemis d'Allah. Je garde quand même un contact avec mes parents que j'appelle chaque fois à l'Islam et l'abandon de leurs traditions. (entretien 10, lignes 221-223).

En plus d'être confus et violents, les propos d'Ôrwa expliquent une socialisation radicale et violente qui déshumanise les autres en les considérant moins que des animaux. C'est dans cet esprit qu'il assimile sa vie, comme celle de ceux qui ne croient pas à sa version de l'islam à une vie d'animal :

Ôrwa, titulaire d'une terminale scientifique, père de 6 enfants, il annonce qu'il a 57 ans (en vrai il a autour de 32 ans) pour éviter de remonter à lui, il a été introduit à la religion par son employé, un jeune qu'il a recruté et dont il a apprécié son comportement, vendeur de chaussures et vêtements au marché. Issu d'une famille non croyante, parents décidés sans se convertir à l'Islam, il affirme qu'il n'a pas d'affinités politiques.

> Voilà c'est ça vraiment, j'ai de la chance … je m'aime … m'aime depuis, parce que j'étais dans … dans un désert … voilà j'étais perdu … avant d'entrer en Islam … ça fait 4 ans que je suis musulman *Allah Ybarak* (grâce à Dieu) … j'étais perdu … vraiment … j'aurais perdu … je connais rien du tout … je connais rien … comme un animal … comme les autres animaux … des mécréants. (entretien 7, lignes 39-43).

Sans multiplier les exemples, nous pouvons saisir une intolérance dans les propos des jeunes convertis à l'islam radical ; une intolérance à l'égard des autres et de la différence et surtout à l'égard du doute qu'ils jugent dangereux pour le maintien et la force de la foi. C'est dans cet esprit que le conformisme constitue la logique inhérente au groupe radical qui a besoin du mimétisme pour fonctionner et assurer sa pérennité dans le temps.

Par ailleurs, en ce qui concerne la distinction opérée entre les jeunes radicalisés et ceux qui sont en cours de radicalisation, nous nous appuyons sur la richesse et l'exactitude des connaissances assimilées au cours du processus. Cela dit, les jeunes en cours de radicalisation adoptent souvent un discours confus faute de disposer des connaissances religieuses confirmées et précises. En ce sens, Ôrwa, par exemple, affirme une forme de socialisation virtuelle qui s'opère à travers les réseaux sociaux et Internet et qui lui permet de renouer avec l'islam dans sa version véridique. Cette socialisation dont il commence à saisir les effets joue un rôle important dans son instruction religieuse :

> Voilà j'ai des amis sur Facebook … voilà … je reste … on reste ensemble et on se partage … on se partage des informations tous les jours quotidiennement, sur Al Jihad (la guerre sainte) … sur tout … sur … toute façon … surtout sur nos frères qui sont opprimés en Afghanistan, en Palestine. (entretien 7, lignes 26-29).

La méconnaissance de l'islam se traduit surtout dans les propos du jeune Ôrwa qui utilise des termes vulgaires qui sont pourtant interdits dans l'islam, en réponse à une de nos questions sur les pratiques rituelles. Cela explique de manière claire un manque de formation au religieux qui se traduit à la fois dans le discours et dans les attitudes à l'égard de ceux qui ne partagent pas la même vision du monde :

> Je me réveille lundi à 03h00 de matin pour faire la Salat (les prières) … voilà de Tolot Al layl (dernier tiers de la nuit) … le dernier tier de la nuit … c'est notre Prophète qui nous a aidé de faire … moi je me dis putain … il faut…c'est ç'est … l'Islam en effet … comme une sorte de Jihad (la guerre sainte). (entretien 7, lignes 30-33).

À l'instar d'Ôrwa, un autre jeune catégorisé comme étant en cours de radicalisation, Othmane atteste d'un manque de connaissance au sujet de l'islam et affirme qu'il fait en sorte de pallier les lacunes reliées à cela. Il évoque au même titre comment l'islam a transformé sa vie et comment il envisage son apprentissage de la religion dans le cadre des cercles religieux :

Othmane, de famille chrétienne, embrasse l'islam en 2016, père mort du cancer, 22 ans, demandeur d'emploi, 5 frères et sœurs, origine antillaise, Chableau nord, 3ème dans la fratrie, célibataire, terminal S, sans affinités politiques. Converti à la religion dans le cadre d'une quête de sens, parents non pratiquant du catholicisme, discours débats sur islam et intérêt achat livres et sites internet, intéressant grandissant rencontre avec ami et ensuite imam pour profession de la foi, expérience unique, fait convertir ses parents, esprit humanitaire cause palestinienne, frères et sœurs convertis ensuite suite à la mort de leur père (engagé spirituel mais en cours d'apprentissage des codes théologiques et idéologiques) manque de connaissances précises sur l'islam et absence de maîtrise de langue et de civilisation islamiques.

> Je peux te dire que ma vie comme n'importe quel vrai musulman se déroule bien … c'est grâce à ma conversion à l'Islam … ma vie a donc changé de couleur, je suis plus vivant qu'auparavant, je me sens encore vivant … avec le recul, je pense finalement que j'étais mort avant que j'embrasse cette religion, je veux dire … l'Islam mais je dois dire que j'ai une connaissance bien limitée de cette religion et j'essaie de connaître plus … c'est surtout grâce aux cercles religieux animés par certains franco-algériens du quartier, Qu'Allah les bénisse. (entretien 8, lignes 24-29).

Il appert de ce qui vient d'être dit que les deux jeunes Ôrwa comme Othmane sont conscients de leur méconnaissance de l'islam sur certains plans mais sont inconscients sur d'autres, en particulier en ce qui concerne les prescriptions morales et éthiques liées aux religieux. Dans tous les cas, les deux jeunes entendent améliorer leurs connaissances dans le cadre de la socialisation religieuse opérée dans les cercles religieux organisés chaque dimanche. À l'inverse, les jeunes radicalisés sont souvent aguerris sur le plan religieux et disposent des connaissances plus fines de l'islam. Ils savent mobiliser facilement les arguments à leur convenance en fonction des situations et des contextes comme l'affirme Abdelsalem Al Jazayri :

> J'ai compris qu'il fallait agir, qu'il fallait mériter le pardon d'Allah et que cela n'était possible que par un retour à la vraie religion, telle qu'elle a été pratiquée par Al Salaf Al Salih (les anciens pieux). Aujourd'hui, comme je viens de le dire, j'entre jamais en contact avec *Al Kouffar* (les mécréants) et les ennemis d'Allah. (entretien 10, lignes 218-222).

Pour ce qui est des références théologiques, il y a une disparité entre les jeunes concernés. Certains d'entre eux maîtrisent ces sources tandis que d'autres n'ont qu'une connaissance minime, ambigüe ou modérée. En ce sens Amr Al Wahrani affirme avoir une connaissance précise de l'islam et des théologiens de la religion, quelque chose que nous avons vérifiée tout au long de l'entretien. En effet, nous avons constaté une bonne assise théorique de la religion dans sa version radicale :

Amr Al Wahrani, du sexe masculin, âgé de 23 ans, célibataire, niveau Terminal S, sans emploi, des affinités pour le parti socialiste, le deuxième dans une famille de 4 enfants (une sœur et deux frères), parents retraités, habitant Chableau Est. Pour sa conversion ou retour à la religion, Amr Al Wahrani a été bouleversé par le décès de son petit frère dans un accident de voiture quand il rentrait de l'école, il a quatre ans, en fin de 2015. Depuis cet événement, il a toujours le Coran à portée de main car cela lui donne espoir. Ce retour est favorisé par l'adhésion à un groupe de jeunes radicalisés habitant le quartier deux semaines après l'événement tragique (décès de son frère). Il est convaincu qu'il s'agit d'une révélation divine et heureux d'avoir cette chance de repentir.

> Pour les intellectuels, je dois dire que j'ai lu beaucoup de livres surtout ceux des grands penseurs de l'Islam comme Ibn Taymiyya, Ibn Baz, Albani. Et puis aussi, je suivais *Al Khotab* (discours religieux) sur Youtube. J'ai appris beaucoup de choses en regardant ces vidéos surtout à propos des prières et des comportements à adopter envers *Al Kouffar* (les mécréants) en

> France et ailleurs dans le monde mais aussi sur la nécessité de faire Al Jihad contre Al Tawaghit (régimes impies) dans les pays arabes. (entretien 14, lignes 264-269).

Enfin, soulignons la maîtrise complète des sujets religieux par Abou Hamza qui avance plusieurs notions religieuses que nous ignorions mais que nous avons vérifiées plus tard en consultant les ouvrages d'Ibn Taymiyya. Celui-ci ne manque pas de nous impressionner par la même occasion en soulignant :

Omar, surnommé Abou Hamza, 40 ans, terminal scientifique, travaillant comme vendeur en librairie arabo-musulmane du Chableau et au marché. D'origine algérienne, il est venu en France avec sa famille (père militant du FIS Front Islamique du Salut) dans le cadre d'un statut de réfugié politique en 1994. Musulman mais converti à l'Islam radical en 2014 suite à la mort de ses parents. Depuis 2017, il est animateur des cercles religieux

> Dans mes cercles religieux, j'aborde les questions importantes comme *Al Chari'a* (la loi Islamique), *Al Choura* (débat), *Al Zakat* (l'aumône), *Al Riba* (la corruption), *Ta'at* (adoration), *Al Hadj* (Pèlerinage), *Dar Al-Islam* et *Dar Al Koufr* (Terre de l'Islam et terre de mécréance), comment traiter *Al Ansari* (les chrétiens), *AlIjma'* et *Al Ijtihad* (Le consensus et l'interprétation), *Al Maqassid* (les doctrines), *Al Fourou' Wal Halaqât* (Les sujets principaux et secondaires), *Al Ahzab Wal Madahib* (la doctrines théologiques), *Al Hoodoud* (les interdits), *Al Imân* (la croyance), *Al Tabligh Wal Taqlid* (la propagation de la foi et l'imitation), *Al Tarbiya Wal Tawhid* (l'éducation et l'unicité), *Al Tazkiyya* (la bonne foi), *Al Hijra* (la migration), *Al Isla'h* (le réformisme), *Ubliss Wa Jahannam* (Satan et l'enfer), *Al Yaqin* (la certitude), *Al Iffssad Wal Takwa* (corruption et la foi), *Al Taiya Wal Takssir* (la perfection et le manque religieux), *Al Yaqin* (la certitude), *Al Zina Wal Ikhtilat* (adultère et la mixité), *Al Moussika Wal Jinss* (la musique et le sexe). (entretien 13, lignes 206-217).

Ce capital religieux déployé par Abou Hamza lui donne une place importante dans les cercles religieux qu'il anime car il est considéré par les membres du groupe non pas seulement comme modèle à suivre ou une personne charismatique mais aussi comme juge pour tous les différends qui peuvent émerger entre eux.

En ce qui concerne la distinction opérée entre les jeunes radicalisés et les jeunes repentis, nous n'avons pas déployé d'effort dans la mesure où les discours eux-mêmes parlent de la réalité. Les propos sont explicites et ne laissent aucun doute sur la validité de nos thèses à ce sujet. Les jeunes repentis sont tellement précis dans leurs descriptions qu'il serait facile de distinguer leur position à l'égard de l'islam radical. Il n'y a aucune confusion à ce sujet, ils sont bel et bien sortis de cette vision du monde. À ce titre, si pour certains jeunes radicalisés, le religieux prime sur tout autre comme le note parmi d'autres Abou Haffss :

Abou Haffss, 40 ans, sans emploi, de niveau Master de philosophie obtenu en 2007, de parents retraités, marié et 3 enfants à charge (deux filles et un garçon) habitant Chableau. Il est sans affinités politiques. Venu en France en 2003, né des parents musulmans mais s'est réinvesti dans

l'Islam radical suites aux injustices sociales et aux discriminations grâce surtout aux réseaux sociaux et Internet

> Il n'y a pas de souci … on a notre tradition, on a notre culture, donc il y a pas de souci là-dessus ... sauf il y a des accords si … s'il il y a un musulman ... ici la façon s'il accepte pas comme je m'habille, s'il accepte pas … pas c'est-à-dire ma barbe ... s'ils critiquent tout à ... même si ... moi je suis ... moi ... je ne tolère pas … je ne tolère pas ça parce que ... mais après ... si vous me dites les autres ... les autres qui sont non musulmans ... je les côtoie jamais parce que … pour moi, c'est des mécréants, des *Kouffar* (mécréants) et ils sont pas prêts à nous accepter et même moi, j'ai pas besoin d'eux. (entretien 12, lignes 195-201)

Pour les repentis, c'est au contraire la dimension humaine qui constitue l'horizon de toute attitude et tout comportements humains comme l'affirme Awss Al Tilimssani :

Awss Al Tilimssani, 28 ans, du sexe masculin, niveau terminal, célibataire, une affinité pour le FIS (Front Islamique du Salut) parti politique algérien, vendeur au marché du Chableau et formateur en langue arabe à la mosquée de ce même quartier. Seul enfant dans la famille, père décédé, et mère au foyer. Il a connu plusieurs conversions avant de se repentir. Il a connu une éducation ou socialisation des Frères musulmans, au salafisme suite à la lecture des livres religieux, au salafisme activiste en adhérant à un groupe radicaliste à Chableau, et revenant ensuite à une version apaisée de l'islam à l'âge de 22 ans.

> Je suis revenu à un Islam apaisé, celui d'un musulman qui respecte les autres et qui cherche à s'intégrer dans la société … et depuis bientôt 3 ans, je vis comme tout musulman ma religion loin de toute conception extrémiste de l'Islam, je travaille au marché et je fréquente les musulmans, les non musulmans, les salafistes et même les salafistes activistes sans complexe et sans problème. (entretien 19, lignes 192-196).

Ce refus de la version radicale de l'islam est renvoyé, au-delà de la manipulation et l'endoctrinement, à un manque de la raison comme seule instance d'évaluation se distanciant des émotions et sentiments communautaires. En vertu de cette vision humaniste de l'islam, Awss Al Tilimssani ajoute que le chemin d'Allah ne doit pas être celui de la division mais celui de l'amour pour soi et pour les autres, c'est pourquoi toute idéologie qui incite à la haine d'autrui ne fait que produire de la souffrance chez son porteur. Dans le même sens qu'Awss Al Tilimssani, un autre jeune repenti, Maâmoun affirme l'importance de la dimension humaniste et le sentiment d'amour pour les autres que promeut le religieux et dont les extrémistes détournent pour des pures raisons idéologiques. Au-delà de l'attitude critique à l'égard des groupes radicaux, Maâmoun souligne l'aspect solidaire qui le caractérise et qu'il manque aujourd'hui à une communauté islamique marquée par l'anonymat religieux. Il semble que le processus par lequel passent les jeunes radicalisés produise une dépendance à l'égard du groupe de référence ce qui se traduit par des difficultés psychologiques importantes une fois le jeune sorti du groupe radical. En ce sens, Maâmoun évoque une addiction spirituelle qu'il ne peut nier et dont il ressent les effets depuis qu'il a quitté son groupe :

> Par contre, je peux dire que c'est le destin qui m'a fait rencontrer et rejoindre le groupe auquel je suis resté attaché plusieurs années. D'ailleurs, j'ai eu du mal à me détacher de ce groupe plus tard [un moment de réflexion] c'était pour moi comme une addiction et il fallait que je me positionne à nouveau sur quelque chose pour oublier le sentiment provoqué par l'adhésion à ce groupe (entretien 20, lignes 181-185).

Il ajoute qu'il ressent une grande différence au niveau de sa vie et son rapport à la réalité. Autrement-dit, si auparavant il éprouvait des difficultés d'intégration à cause de sa version radicale de l'islam, il se sent aujourd'hui mieux car il arrive à vivre dans la société française tout en étant croyant. L'islam dans sa version apaisée semble n'apporter que du bonheur pour un esprit tourmenté comme le sien :

> Auparavant, je rencontrais des incompatibilités de ma vision et le monde car je me suis isolé de tout et j'ai mis des barrières entre moi et le monde, c'est clair qu'ensuite je trouverais des difficultés dans le premier contact. Le fait de considérer les autres comme des animaux ou moins et de refuser tout contact avec eux ne mène pas à la vie sociale mais à la destruction de tous les sentiments humains chez la personne … c'est la logique même au départ qui ne fonctionne pas donc on vient pas me dire c'est de l'Islam ce sont des foutaises. (entretien 20, lignes 356-362).

L'explicitation du désengagement d'une vision radicale de l'islam apparaît clairement à la fin de l'entretien où Maâmoun affirme avoir fait l'objet d'une manipulation et qu'il est content aujourd'hui car il est libre, il n'est plus une machine sans discernement. Globalement, si pour les jeunes radicalisés, le monde est saisi à travers le prisme manichéen et clivant, ce n'est pas le cas des jeunes repentis ou non concernés par le radicalisme qui conçoivent le monde comme multiculturel dont la communication est le noyau dur. À part les jeunes en cours de radicalisation qui constituent une catégorie à part entière du fait de leur méconnaissance de l'islam mais aussi leur radicalité graduelle, les jeunes repentis comme les jeunes non radicalisés semblent porter l'image de la religion normée ou institutionnelle qui subit malheureusement les méfaits d'une image négative de l'islam et qui fait l'objet d'une campagne d'islamophobie.

Arrivés à ce stade, nous présentons les grandes lignes des données recueillies au cours de notre enquête avant d'entamer la phase principale d'interprétation et d'analyse. Ajoutons que notre enquête fait émerger un ensemble de données nous permettant d'ores-et-déjà d'identifier certaines tendances propres à la conversion à l'islam radical. Il s'agit du positionnement des convertis dans le champ islamique français comme une population assez distincte avec une culture propre. La lecture que font les enquêtés de l'islam varie en fonction de divers facteurs : la catégorie sociale, l'âge de l'individu concerné, l'influence idéologique exercée par les proches, amis, conjoint et enseignements à la mosquée partagés par les jeunes convertis ou réislamisés. L'enquête exploratoire a permis d'identifier certaines caractéristiques importantes liées à la conversion radicale. Celles-ci sont renforcées par les données obtenues durant la phase principale que nous présentons rapidement en quelques lignes :

- D'abord, le fait que la mosquée ne constitue pas un foyer de radicalisation, bien au contraire, elle est moins fréquentée une fois que l'individu assimile l'ensemble des connaissances religieuses lui permettant d'intégrer le groupe radical. En dehors des mosquées, les savoirs et les apprentissages religieux semblent circuler au gré des

relations amicales, familiales, de voisinage, virtuelles comme des nouveaux espaces de sociabilité. Il semble que les cercles religieux qualifiés dans ce travail de foyers de radicalisation constituent l'espace premier de radicalisation ;

- De même, les orientations radicales semblent se nourrir des fondements rigoristes difficilement avouées par certains jeunes. La diversité du champ islamique est généralement occultée par les enquêtés qui tentent de montrer une certaine unité de l'islam en se situant rarement dans un courant religieux pour ne pas être étiquetés de cela. C'est ainsi qu'en retraçant le cheminement idéologique d'Abdeljalil, Abdelwahhab, Abou Haffs et Abou Hamza, nous saisissons un intérêt profond pour une version radicale et militante ;
- Enfin, en ce qui concerne le traitement institutionnel de l'islam, plusieurs jeunes rencontrés affirment une stigmatisation médiatique et politique de l'islam visant à le dévaloriser ou tout simplement l'étiqueter du terrorisme. Certains enquêtés dénoncent un traitement institutionnel dont les musulmans sont victimes. Ainsi, Pour Abou Hamza, la République qui prône une égalité de traitement entre tous les citoyens établit en réalité des différences lorsqu'il s'agit des musulmans au point de parler d'une forme d'institutionnalisation de l'islamophobie. Pour d'autres, on refuse complètement de parler d'un islam de France et on pense que les pratiques et les dogmes sont universaux. Ceux-ci soulignent un certain décalage entre l'islam authentique et ce qui est pratiqué aujourd'hui dans la majorité des pays musulmans, ce qui rétrograde, à leurs yeux, la religiosité en général.

2 Perceptions subjectives à l'épreuve sociologique

Il est important de noter que dans les récits et trajectoires de conversion à l'islam radical, il est possible de saisir des dits et non-dits des discours. Malgré l'important degré de standardisation observé dans les différents discours, nous pouvons identifier certains éléments qui relèvent des expériences subjectives propres à chaque jeune. Conscients du fait que le récit de conversion opère la remise en ordre d'un monde désordonné, nous avons pris des distances à l'égard de certaines notions mobilisées pour expliquer la conversion telles que « révélation, lumière divine, guidage spirituel, éveil spirituel etc. ». Il s'agit pour nous d'une distanciation à l'égard des notions peu crédibles pouvant nous induire en erreur surtout en ce qui concerne l'aspect processuel de ce phénomène. De manière générale, il semble que la standardisation des récits réponde à une quête du sens et de l'essence dans les expériences de conversion ; elle vise à rassurer les jeunes au sujet de leurs choix. Comme chaque conversion s'inscrit dans une histoire et un ensemble qui lui donne sens, identifier les séquences et chronologies de ces parcours semble la démarche la plus appropriée pour distinguer des tendances parmi les mouvements de conversion. Nos données valident en effet l'hypothèse d'une trajectoire de conversion, composée de plusieurs séquences comme nous allons le voir dans le dernier chapitre de cette thèse.

- ✓ D'abord sur les moments de conversion, **la notion de hasard** apparaît comme importante dans le discours de nos enquêtés. Plusieurs jeunes rencontrés mettent en avant celle-ci en ignorant l'aspect processuel de leur radicalisation. Cette notion de hasard a été largement critiquée dans la sociologie des carrières car elle implique parmi d'autre une rationalité déterminée par les circonstances. Or, nous savons très bien que les conditions objectives ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'orientation des choix en ce qui concerne la conversion à l'islam radical. Cette notion de hasard est déterminée souvent par **le rôle d'internet** qui semble être vital dans le cheminement vers la radicalisation. Celle-ci est centrale car elle aide à expliquer le déclenchement de décision de conversion comme relevant surtout d'une

crise personnelle ou une quête de sens. C'est surtout le sentiment du vide existentiel qui détermine pour certains jeunes la décision de s'engager dans une version radicale de l'islam. Il apparaît que le religieux apporte au-delà de la croyance un sentiment de paix, un cadre normatif rassurant, absent ou défaillant dans l'environnement familial. La conversion devient de ce fait une forme de normalisation de l'existence qui donne sens à l'identité individuelle en offrant des repères existentiels incontournables ;

- ✓ Au côté de **la notion de hasard**, c'est la notion de **révélation et lumière divine** qui caractérisent les discours et les récits de conversion. Plusieurs jeunes rencontrés parlent de cette expérience comme s'il s'agit d'un basculement oubliant qu'il relève avant tout d'un processus qui s'inscrit dans le temps et qui peut durer des mois voire des années ;
- ✓ Le **fardeau moral** ou la perception d'une persécution de l'islam : l'enquête regorge de ce genre d'affirmations qui mettent en lien la persécution de l'islam dans le monde et la nécessité de venger cette humiliation continue de l'oumma imaginaire. Cette réalité de l'islam est expliquée tantôt par une croisade contre la vraie religion tantôt comme la conséquence d'un éloignement de la foi, la vraie foi en l'islam à l'instar des compagnons du Prophète. Les boucs émissaires sont essentiellement les régimes impies qui conduisent les peuples à l'impasse au profit des puissances occidentales ;
- ✓ La perception d'**une stigmatisation** en France : la majorité des jeunes rencontrés affirment l'existence d'une stigmatisation ascendante en France depuis 2001 en soulignant la misère dans laquelle vivent les musulmans et leurs enfants qui font l'objet de discrimination et même d'islamophobie ;
- ✓ **Rigorisme et radicalisme** : l'enquête révèle plusieurs éléments au sujet du rigorisme et du radicalisme religieux et la perception qu'accordent les jeunes rencontrés à ces deux notions. En effet, les jeunes n'assument pas l'image véhiculée à travers les médias et parlent plutôt du rigorisme religieux en se distanciant de toute forme de radicalisme ;
- ✓ **Vigilance, prudence ou paranoïa** : l'enquête démontre plusieurs éléments renvoyant à une forme de vigilance extrême aux limites de la paranoïa en ce qui concerne les pratiques religieuses mais aussi les rapports au monde et à l'autrui. Plusieurs jeunes semblent être très vigilants quant à la question des références religieuses. Nous pouvons voir clairement à quel point la pensée radicale semble fusionner la pensée salafiste et fériste en s'impliquant à la fois dans la politique et se distanciant des références reconnues par les autres obédiences et même l'islam institutionnel. Cette posture se donne à voir non pas seulement dans le rapport avec les institutions religieuses mais aussi les prédicateurs religieux pourtant reconnus par la majorité des musulmans surtout les salafistes ;
- ✓ **Conversion et socialisation religieuses** : il semble que le moment de conversion soit marquant pour la majorité des jeunes rencontrés qui décrivent minutieusement le déroulement de cet événement. Il est nécessaire de noter que cette conversion ne se déroule pas seulement dans un cadre institutionnel mais peut se révéler intense dans le contact de certains prosélytes. Cette conversion peut aussi être issue d'une initiation personnelle renforcée par le contact de prosélytes dans un cadre formel ou informel. Les cercles religieux jouent un rôle important comme foyers de radicalisation car ils permettent de mettre en contact le jeune initié à l'islam radical avec des jeunes radicaux aguerris qui disposent des arguments nécessaires pour faciliter son engagement tout en renforçant sa déviance. Il s'agit surtout des rencontres imprévues qui viennent pour bouleverser l'existence de certains jeunes en les initiant à une version radicale de l'islam. Dès lors, dans le cadre de ces conversions, une socialisation religieuse se met en place avec un apprentissage de la radicalisation dans le contact des jeunes aguerris qui maîtrisent plus ou moins le vocabulaire religieux et mobilisent les différents arguments aboutissant à l'endoctrinement du jeune fraichement arrivé dans le groupe. Le discours radical apparaît, à ce titre, comme matrice fondamentale dans le processus ;

- ✓ **Un corps façonné par la religion, une empathie exclusive** : notons que l'aspect corporel est central dans la conversion à l'islam radical. En effet, ce phénomène entraîne un ensemble de changements sur le plan corporel (goût, soins de corps, styles vestimentaire, posture, etc.) comme sur le plan spirituel (rupture avec le monde et avec les activités de loisirs). Ces changements concernent le rapport au corps, à autrui, aux objets du monde, aux habitudes alimentaires mais surtout aux pratiques rituelles. Pour la majorité des jeunes rencontrés, le corps comme l'esprit sont des lieux de manifestation de la foi mais aussi de la différenciation vis-à-vis des autres ;
- ✓ **Une obsession pour la religiosité à la base d'une réalité clivée** : l'enquête laisse constater une forme de religiosité intense au point que nous pouvons parler d'une certaine obsession pour la religiosité. Celle-ci est souvent introductrice d'une vision clivée de la réalité façonnée par la distinction pur/impur ou élus/damnés. Notons que le clivage croyants/mécréants ne concerne pas seulement les individus qui ne font pas partie de la communauté musulmane mais aussi les musulmans non pratiquants renvoyés à leur tour à la mécréance.

3 La conversion à l'islam radical entre contexte et subjectivité

Comme nous l'avons souligné au début de ce chapitre, nous pensons que la conversion à l'islam radical doit être saisie comme le fruit d'un croisement des facteurs individuels et sociaux. Toute tentative de réduire ce phénomène à une seule dimension qu'elle soit psychologique, sociologique, ou politique est soldée d'un échec certain, c'est pourquoi nous optons pour une approche plurielle qui ne laisse pas de côté une perspective donnée. Ainsi, nous pensons que la conversion à l'islam radical requiert des conditions sociales et psychologiques de possibilité allant de la fragilité, la vulnérabilité et l'angoisse à l'exclusion sociale, la discrimination et la stigmatisation. En effet, « seules les institutions totales sont sans doute en mesure de « convertir » des individus indépendamment de toute prédisposition sociale chez ces derniers. Et, même dans ce cas, la transformation n'est pas certaine, ni forcément définitive » (Darmon, 2011, p. 79). Dans cette optique, nous choisissons la notion de « carrière radicale » qui permet d'articuler l'individuel et le social, le spirituel et le corporel. L'approche phénoménologique semble la plus apte à décrire ce phénomène car nous pensons que « concevoir cette carrière comme une entreprise de conversion permet donc de penser l'articulation entre mollesse et dureté corporelle, et il me semble que c'est une propriété plus générale de la notion de conversion que de permettre de penser ensemble changement et structure » (Darmon, 2011, p. 72). Par conséquent, la conversion doit être saisie à tous les niveaux de l'existence, comme un changement de regard sur le monde, comme une transformation cognitive, comme une *metanoia*[25] ou changement radical de l'esprit et des schèmes cognitifs. La fragilité existentielle, par exemple, est induite souvent par la perte de signification et de repères c'est pourquoi les jeunes en risque de radicalisation présentent une carence existentielle. L'idéologie radicale se présente comme la solution à tous les problèmes de la vie mais surtout comme le seul moyen d'atteindre ses objectifs et de réduire ses angoisses. Bien qu'il s'agisse souvent d'une fragilité narcissique causée par des carences dans le développement psychoaffectif de l'individu, celle-ci induit dans la majorité des cas un engagement radical important. Dans cette perspective, c'est la psychologie des groupes et des foules (Tajfel § Turner, 1986, Le Bon, 1995) qui permet de décrire au mieux les interactions intenses qui favorisent une socialisation groupale. La psychologie des groupes serait pertinente pour comprendre les processus de radicalisation car ce sont souvent des réseaux d'amitiés informelles et un besoin d'appartenance qui lient ces individus à de telles cellules (Sageman,

[25] Le terme grec de *metanoia* implique « l'idée d'une mutation et d'une renaissance » In P. Hadot, *Conversion*, *in Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002 [1993], p. 223.

2004). L'enquête de terrain révèle largement cette dynamique groupale à l'œuvre qui favorise la diffusion de la pensée radicale parmi les membres qu'on peut appeler *Bonding* (Putnam, 2000) mais aussi la volonté de l'étendre au-delà des frontières de celui-ci à travers le travail prosélyte ou *Bridging* (Putnam, 2000). Les propos d'Abdeljalil sont éloquents à ce sujet lorsqu'il compare son effort auprès de sa famille avec ceux vis-à-vis des musulmans les moins pratiquants :

> Aujourd'hui, ils manquent de discernement mais un jour ils (parents et sœurs) découvriront par eux-mêmes leur faute. Pour moi, je continue à participer avec mes frères dans la diffusion de l'Islam parmi les musulmans non pratiquants qui viennent pas ou viennent rarement à la mosquée … je continue dans cette voie qu'Allah guide nous dans son sentier … je vois pas comment je peux changer de vie … je suis convaincu de mon choix … c'est le bon choix. (entretien 1, lignes 203-207)

Ce passage aide à comprendre la logique radicale et sa diffusion au-delà des frontières du groupe. Elle nous donne aussi une vision sur la réceptivité du discours radical dans des territoires abandonnés tels que le quartier étudié qui devient un terrain fertile à l'idéologie radicale en particulier parmi des jeunes déçus de la société et de ses promesses.

3.1 Jeunes en quête de sens, le poids de la marginalisation socioéconomique

Il semble que la marginalisation socioéconomique occupe une place importante dans la fabrique de la pensée radicale en incitant certains jeunes à se convertir à l'islam radical. Les facteurs économiques mais aussi les phénomènes d'exclusion sociale sont souvent cités par jeunes rencontrés dans le cadre de cette enquête. Prolongeant les travaux sur les émeutes des jeunes de 2005 dans lesquelles certains ont vu une révolte protopolitique (Mauger, 2006), des auteurs ; d'autres, l'importance de la désaffiliation des jeunes des quartiers difficiles (Castel, 2007, Mucchielli, 2010), nous pensons que la conversion à l'islam radical est fortement liée au chômage, aux difficultés d'accès à l'emploi et un taux de déscolarisation fort aussi bien que des habitats dégradés, des expériences de la ségrégation spatiale, et des contrôles policiers quotidiens, l'ethnicisation des rapports sociaux. Ces facteurs constituent, à nos yeux, le cocktail explosif de la radicalisation que nous appelons climat radicalogène. Le climat radicalogène renvoie à nos yeux à ce que Ian Hacking appelle « niche écologique » (Hacking, 2002), c'est-à-dire la formation d'un contexte propice à l'émergence d'un phénomène donné. C'est dans cet esprit que les sentiments de discrimination et d'injustice qui sévissent dans les quartiers où les jeunes sont laissés à l'abandon conduisent à une mise à distance de la norme conventionnelle et une « ductilité nomique » (Zanna, 2015, pp. 75-76). Ces phénomènes expliquent les dynamiques de conversions religieuses s'opérant dans les quartiers défavorisés. Sur ce point particulier, Laurent Bonelli (2015) constate dans *Les chemins de la radicalisation*, que ces jeunes sont souvent victimes de relégation scolaire et d'exclusion sociale. L'entrée des jeunes de milieux populaires dans la radicalité pourrait être conçue comme une nouvelle forme de contestation politique face au fait que « la colère contre sa condition sociale, l'injustice, la discrimination n'a plus de lieu fédérateur » (Le Breton, 2016b, p. 99). Cependant, nous ne pouvons pas exclure le parallèle fait entre les expériences subjectives de discrimination et les injustices politiques perçues à travers le monde. Par échoïsation, les jeunes subjectivisent et s'approprient les conflits en portant un jugement constant et absolu. En ce sens, François Burgat (2010, 2016) évoque l'importance de la matrice politique dans la compréhension du phénomène radical et souligne la responsabilité des États occidentaux et leur politique au Proche et Moyen-

Orient. Nous pouvons en déduire que la quête d'identité et la perte de repères constituent des vecteurs importants de la conversion à l'islam radical car elles contribuent au processus de radicalisation. À la lumière des résultats obtenus, ce phénomène constitue souvent une réponse à un manque d'appartenance mais aussi à un sentiment de dévalorisation. Il s'agit d'un moyen de s'intégrer à une communauté, à un groupe alors que le jeunes se sentent marginalisés socialement. La conversion à l'islam radical devient une forme de réorganisation subjective du monde ce qui peut amener l'individu à se sentir investi d'une mission divine au nom de laquelle le sacrifice est une obligation morale et religieuse. Dans ce contexte, les réseaux sociaux jouent un rôle important en renforçant le sentiment de persécution et la culpabilité de l'individu. L'essor de certains supports tels que Facebook, Twitter et Youtube accélère et facilite la propagation de l'information et facilite l'interaction entre les internautes ainsi que leur endoctrinement idéologique sans compter la possibilité pour les jeunes de visionner et de consommer une quantité importante de vidéos de prédicateurs diffusant habilement des contenus extrémistes. Bref, traumatismes psychologiques ou familiaux, ce sont des réalités qui touchent une partie des jeunes rencontrés qui affirment que la composition familiale est souvent mise en cause en particulier les difficultés de transmission de l'héritage culturel et religieux. Ces dysfonctionnements dans la socialisation religieuse conduisent de nombreux jeunes à se réapproprier l'islam à leur manière en coupant avec l'islam des parents qu'ils identifient et qualifient de falsifié ou tâché de traditions et cultures locales. En ce sens, Oum Khalthoum, par exemple, ne laisse aucun doute sur la validité de sa foi basée sur la distanciation par rapport à l'islam hérité de ses parents :

Oum Khalthoum, 28 ans, du sexe féminin, Terminal L, mariée à Mosaâb, femme au foyer, 5 enfants à charge dont 2 filles, 3ème dans la fratrie après un frère et une sœur. Les parents sont retraités, habitant au quartier du Chableau. Elle une affinité pour le salafisme wahhabite. Le contexte de sa conversion se résume en une quête de sens, une réIslamisation. Un ensemble d'événements conduit à sa conversion à l'âge de 22 ans, en 2013, dont la lecture de plusieurs livres religieux et le mariage avec Mosaâb. Elle met le *Sitar* (voile intégral) depuis 6 ans (2013).

> Ce sont surtout mes sœurs de la religion et mon mari qui trouvent en moi la personne, la musulmane pratiquante qui suit la voie du Salut … heureusement Allah m'a ouvert les yeux sur les vraies amies … maintenant, je suis épanouie dans ce que je fais, je me sens libre … enfin libre d'embrasser la religion véridique, celle du Prophète et de me débarrasser des Khozâbalat (mysticismes) des générations précédentes. Je suis enfin libre de choisir la voie d'Allah et j'espère mourir sur cette voie Inchallah (si Dieu le veut) … je suis contente de m'avoir débarrassé d'un Islam entaché des traditions et des cultures locales … je prie de tout mon cœur que tout musulman trouvera la foi pour être sauvé des feux de l'enfer. (entretien 18, lignes 443-450)

En vue de faire face à ce genre de difficultés, les jeunes se tournent vers la religion puis vers une forme radicale et extrémiste pour se sentir rassurés. Quelles que soient les circonstances et les raisons de la conversion : quête de sens, manque de repères, vide existentiel, absence d'utopie et horizon d'espérance, etc., le processus reste le même c'est-à-dire une rencontre avec un rabatteur qui oriente ces expériences vers l'idéologie radicale. Pour certains, il s'agit d'une découverte ou une redécouverte de l'islam qui répond à une logique de crise. Ces expériences entraînent souvent une désintégration des socialisations précédentes. Pour d'autres,

ce sont surtout les rencontres inattendues qui induisent un intérêt profond pour la vie religieuse et ses manifestations pratiques. Les propos d'Awss Al Tilimssani sont intéressants à ce sujet :

> Je dois dire que ce Hadith (la parole ou récit prophétique) m'a touché et je me suis intéressé à cette personne que j'ai rencontrée à la sortie de la mosquée pour demander plus de renseignements sur ce qu'il pense de l'Islam. (entretien 19, lignes 136-139)

Cet intérêt se traduit ensuite par une recherche active des connaissances affinées de l'islam à travers la lecture des sources théologiques principales. La religion constitue pour certains un moyen de rationaliser leurs théories complotistes en leur donnant le sentiment d'être élus par une divinité supérieure. Pour de nombreux jeunes, la conversion permet de faire face aux échecs dans la vie mais aussi de donner goût à celle-ci à travers la définition des limites à ne pas transgresser. Les sites Internet comme les vidéos circulant sur Youtube peuvent jouer un rôle important dans le déclenchement de cet intérêt pour l'islam surtout celles des prédicateurs islamistes relativement connus. Enfin, une conversion peut se faire sur les conseils ou avec l'aide de proches ou d'amis musulmans parfois eux-mêmes convertis, suite à des voyages ou à une situation familiale difficile, suite à une rupture, à un échec personnel.

3.2 Les marqueurs politiques façonnant les représentations des jeunes radicalisés

Nous savons que chaque génération voit son rapport au monde façonné par de grands évènements historiques mais aussi des mémoires collectives. En ce sens, les jeunes radicalisés d'aujourd'hui semblent s'inscrire au-delà des événements géopolitiques modernes dans une historicité qui marque tout le XIX siècle et plus précisément depuis la chute de l'empire ottoman. Cette historicité va au-delà, pour certains qui remontent à la première période de l'islam pour expliquer toute la réalité sociopolitique contemporaine. Sur ce point, Mossaâb est catégorique et avance une certaine guerre déclenchée depuis des siècles pour venir à bout de l'islam comme seule religion vraie ; celle qui a révélé les insuffisances dans les autres religions.

Mosaâb, de sexe masculin, 30 ans, marié à Oum Khalthoum, niveau terminal, vendeur de fruits et légumes au marché du Chableau issue d'une famille dont il est l'aîné, un frère et deux sœurs et avec des affinités pour le salafisme wahhabite. La conversion de Mossaâb est intervenue à l'âge de 16 ans après une socialisation religieuse depuis son enfance. La rencontre avec certains jeunes à la mosquée, les discussions sur Internet et la lecture de certains ouvrages religieux ont contribué à l'évolution de sa vision de la religion et sa conversion à une vision radicale et clivante de l'Islam.

> Ceux qui ont déclenché la croisade il y a plusieurs siècles et qui ont colonisé nos pays pendant des siècles … ils reviennent aujourd'hui au nom de la démocratie et de la liberté pour tuer les enfants et les femmes en Irak et en Syrie. À ton avis, qu'est-ce qui a fait chuter l'empire Ottoman si ce n'est pas les puissances occidentales chrétiennes qui cherchaient à démolir toute possibilité de reconstitution du monde musulman sous un Calife. Si les musulmans reviennent comme force, ça servira pas les intérêts occidentaux, c'est pourquoi ils font tout pour que ces régions restent en guerres et conflits … bah … il suffit de regarder la télévision pour se rendre compte que le Moyen-Orient est la seule zone dans le monde qui continue à souffrir des conflits

> armés … c'est insupportable ! c'est lamentable ! franchement, ça va servir à quoi ? je veux dire de se battre, je veux dire Sunnites et Chiites ? tu crois que ça va changer quelque chose ? les gens qui font ça sont des tarés à mon avis. (entretien 16, lignes 506-517)

Ces explications trouvent tout leur sens dans une époque où on parle de plus en plus d'une mondialisation heureuse (Minc, 1997). Cependant, la mondialisation a montré ses failles lors de crises économiques qui ont fortement impacté les sociétés occidentales surtout au niveau social (précarisation, exclusion sociale, stigmatisation, ségrégation, etc.). Sur le plan géopolitique, les attentats du 11 septembre 2001, constituent l'événement fondateur du monde dans lequel évoluent les jeunes rencontrés qui n'hésitent pas à souligner cet événement dans leurs propos. Aujourd'hui, le nombre de jeunes qui se revendiquent de l'islam radical croît considérablement (Duhamel, Ledrait, 2017) doublé des conversions religieuses à l'islam radical, ce qui fait naître au sein des pays occidentaux une suspicion diffuse sur la communauté musulmane. Les différents conflits au Moyen-Orient : les guerres en Irak, en Syrie, au Yémen s'ajoutant au conflit israélo-palestinien provoquent une charge émotionnelle forte. La diffusion des images de ces guerres et conflits par les médias joue un rôle central dans la polarisation sur ces questions tout en suscitant de l'empathie pour les victimes et empêchant de prendre du recul. Le discours des peuples musulmans opprimés par les Occidentaux se nourrit des images des victimes civiles des bombardements américains en Irak ou encore de la répression brutale de la seconde *intifada* (la révolte) par les forces israéliennes. Les propos de Maâmoun donnent à réfléchir au rôle des conflits géopolitiques dans l'engagement de certains jeunes dans une idéologie radicale. Il décrit dans le passage suivant un portrait de persécution dans lequel les musulmans sont attaqués de toutes parts et la nécessité de prendre les armes pour défendre l'oumma face à ce qu'il appelle les nouvelles croisades.

Maâmoun, jeune homme, 26 ans, BTS commerce, célibataire et sans affinités politiques, résident et vendeur aux marchés de la ville dont Chableau, l'aîné de la famille, 1 frère et 2 sœurs, mère décédé et père malade (AVC) vivant retraité. Un repentis, il s'est converti à l'Islam radical suite au décès de sa mère en 2012 et l'accident de son père après un voyage en Algérie et une rencontre avec des jeunes radicalisés. Cette radicalisation est renforcée par l'adhésion à un groupe radical en France. Il a été sauvé de ce groupe grâce à l'imam de la mosquée de Chableau en 2017

> C'est pire encore, regarde ce qui se passe en Palestine, Irak ou en Syrie … pire encore regarde les pauvres Yéménites qui souffrent des bombardements depuis plus de 5 ans et personne ne parle pour dénoncer cette situation. Parfois je me demande pourquoi et j'arrive à la conclusion que l'Islam est attaqué et le sera toujours parce que c'est la vraie religion qui vient pour couronner les autres. Je veux dire c'est un complot international pour briser la force et l'expansion de cette religion. Regarde ce qui se passe en Chine et au Myanmar où les musulmans sont massacrés comme des chiens … ça me révolte, mon frère, ça me révolte et le pire c'est que je sais pas ce que je peux faire pour ces pauvres gens … je sais pas quoi faire. Depuis la fin de la guerre froide, ce sont les musulmans qui sont ciblés par les États-Unis et nous n'avons qu'une solution pour lutter contre cette injustice, c'est de revenir à l'Islam pour qu'Allah mette la peur dans les cœurs de nos

> ennemis. Nous pouvons attendre toujours comme ça, mais sans retour à l'Islam et à la *Charia* (la loi islamique) dans les pays musulmans, on ne vaincra ni les israéliens ni les américains. Ça … crois moi, c'est sûr et certain. Je sais pas ce qu'il faut faire, une révolution comme ce qui s'est passé en Tunisie, en Syrie et en Égypte … puis qu'est-ce que cela a donné … que de la destruction et des massacres … je sais pas … renverser al *Tawaghits* (régimes impies), quel serait le prix à payer et les occidentaux vont-ils nous laisser tranquilles ? je crois pas mon frère … je vois pas de solution à ce dilemme … si tu as une solution dis le moi … c'est comme un puzzle impossible à résoudre … c'est exactement ça un vrai puzzle, un labyrinthe. (entretien 20, lignes 412-430)

Il est clair que ces deux conflits marquent fortement les consciences des jeunes français issus de l'immigration, qui éprouvent un sentiment d'injustice et une sensibilité particulière à ce sujet. En témoigne l'ampleur des mobilisations de l'été 2014 à l'appel de collectifs de solidarité avec les palestiniens, qui ont rassemblé plus de jeunes que les manifestations aux mots d'ordre économique et social. Face à cette réalité, les visions du monde de ces jeunes sont fortement polarisées avec souvent une vision manichéenne voire conflictuelle de la réalité entre le Bien et le Mal. D'une part, les États-Unis et Israël aussi bien que leurs alliés incarnent aux yeux de ces jeunes le cynisme des puissances occidentales tandis que les pays musulmans les victimes d'une persécution organisée. Les conflits qui ont suivi n'ont pas démenti cette logique de légitimation de la violence, qu'il s'agisse de la guerre en Syrie, au Yémen ou même en Lybie. De même, l'exécution de l'ex-président irakien par l'armée américaine le jour d'une fête religieuse celle du sacrifice ou *Aïd Al Adha* sans compter les dessins caricaturaux des symboles musulmans. Insistons sur ce point, les jeunes convertis à l'islam radical sont plus sensibles à la géopolitique qu'aux débats qui la touchent plus directement comme ceux du chômage ou du niveau de vie parce que ces événements se déroulent dans un contexte symbolique essentiel, celui de la terre de l'islam et la communauté des croyants. Ainsi, l'identification au camp des victimes et des opprimés, le rejet des injustices sont les premiers mécanismes de conscientisation politique et d'identification à l'islam radical.

4 La radicalité comme construction sociale

Un point fondamental à souligner en ce qui concerne la radicalisation. Avant de rechercher les déterminants sociaux ou psychologiques d'un individu radicalisé, nous pensons qu'il est primordial de questionner l'activité de labellisation institutionnelle qui lui vaut ce qualificatif. Pour reprendre les propos de Howard Becker, la radicalité n'a, en effet, pas d'essence et reste par définition relationnelle. Elle se caractérise par un rapport dialectique entre des actes qui transgressent des normes établies et la réaction à ces actes de la part d'institutions (comme la famille, l'école, la justice ou la police). Pour être classés comme radicaux, ces actes doivent également être perçus comme déviants voire subversifs pour l'ordre politique, social et symbolique dont l'État est le principal garant. Il faut que ces actes puissent être indexés à des fins impliquant un renversement des hiérarchies et des principes de division existants dans la société. Bien qu'étant une transgression, la délinquance n'entre pas dans ce cadre, à la différence du radicalisme vu avant tout comme un projet idéologique et révolutionnaire, quelle que soit sa nature ou sa prétention idéologique. Dès lors, la proclamation d'une loi de Dieu supérieure à celle des hommes conduit à refuser la subordination à celle de l'État pour s'inscrire dans une déviance sociale mais aussi religieuse. Il semble difficile voire impossible de donner

une définition stable de la radicalité dans le temps et dans l'espace, et de tracer ses contours. Certains comportements sont classés dans ce registre à un moment donné et ne le sont plus ultérieurement et inversement. Les rapports de force entre groupes sociaux, la situation du champ politique et les compétitions à l'intérieur de l'État déterminent en permanence les comportements normés de ceux qui sont déviants. Dans notre enquête, l'inquiétude de parents quant à la conversion de leurs enfants à l'islam, ne prend sens que dans un contexte marqué par des événements tragiques en particulier depuis 2012. C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre les propos de certains de nos enquêtés qui soulèvent des contraintes de plus en plus constatées dans la vie quotidienne. C'est ainsi qu'Abdelwahhab affirme être conscient de ces difficultés en relevant une construction sociale de la déviance. Bien qu'il ne soit pas radicalisé, Abdelsalem Al Jazayri, joue le rôle du sociologue et décrit cette tendance de la réislamisation des quartiers comme réponses aux exclusions sociales :

> Le nombre des jeunes qui se convertissent dans le quartier augmente de jour en jour, surtout les jeunes qui sont déçus de leur vie, qui trouvent dans l'Islam un refuge et qui comprennent enfin que seul l'Islam peut les aider à lutter contre la haine qu'a créée la société en eux, contre les injustices, les discriminations et les exclusions. Enfin, ils ont compris que seul l'Islam constitue une vraie identité qui leur permet de lutter contre le système corrompu qui dirige le monde aujourd'hui. La conversion à l'Islam est la seule solution pour ne pas sombrer dans le chaos, le seul moyen pour éviter d'entrer dans la délinquance. (entretien 10, lignes 258-264)

Cette incrimination de la société est partagée par plusieurs jeunes rencontrés, des radicaux comme des repentis ou non concernés. Il s'agit d'une accusation qui trouve tout son sens dans la haine et la colère sociales qu'évoquent plusieurs jeunes surtout quand ils décrivent les phénomènes de racisme, d'exclusion, d'échec, d'injustice, d'humiliation, etc. Autant de termes pour décrire une situation qui semble être chaotique et appelle à une nouvelle politique de la ville pour réduire les inégalités sociales et favoriser l'intégration sans le moindre étiquetage social. Remettant en question simultanément l'école et la famille, les jeunes trouvent dans la conversion radicale un vecteur pour condamner à la fois le modèle parental, accusé d'être contaminé par les valeurs de la société d'accueil, et le modèle républicain, incarné par les différentes institutions. L'échec professionnel et les situations de discrimination se transmuent ainsi en choix de fidélité à une communauté idéelle, qui incarnerait une pureté originelle. Néanmoins, le processus n'advient pas en un jour, il est graduel et collectif. Coupés des sociabilités, ces jeunes adhèrent d'abord à un groupe qui devient avec le temps la seule référence légitime remplaçant ainsi l'environnement familial. En d'autres termes, la rupture avec l'environnement de socialisation se traduit avec le temps en des sentiments d'apathie et manque de sens dans la vie (Weggemans, Bakker & Grol, 2014). Par la navigation sur les réseaux sociaux, ou par la fréquentation de lieux de culte et de cercles religieux, les jeunes apprennent à se radicaliser plus et à se couper davantage de la vie sociale. Une fois entré en relation avec des tiers plus aguerris idéologiquement, la grille de lecture individuelle et les schèmes cognitifs subissent une transformation totale allant de la croyance à la pratique quotidienne. Les plus aguerris ou les rabatteurs offrent une intelligibilité à leurs expériences vécues, à partir d'explications puisées dans l'idéologie radicale et contribuent par là à politiser leur désajustement social. Par niveaux successifs se constituent de petites communautés émotionnelles qui se restreignent et rassemblent des individus de plus en plus semblables dans leurs modes de pensée après le détachement des moins convaincus ou les plus modérés.

Globalement, comme le révèle notre enquête de terrain, le processus commence par l'activation d'une identité sociale politisée où le jeune s'imagine appartenir à un groupe donné, le groupe endogène que les jeunes appellent le groupe des élus ou des sauvés de l'enfer (Kruglanski, 2014). Cette interaction groupale endogène par différenciation au groupe exogène est parmi les éléments qui apparaissent clairement dans les discours des enquêtés. Un échange permanent entre membres du groupe radical alimente cette transformation pour la conduire dans un sens ou dans un autre. D'ailleurs, l'analyse des entretiens permet de montrer le sentiment de pouvoir et de contrôle qu'accompagne la maîtrise des différents sujets religieux impliquant le respect des membres du groupe. Il semble que les difficultés à combiner les identités de deux différentes cultures sont sans aucun doute un facteur de pression pour les jeunes en question. Abdelwahhab, est issu d'une famille chrétienne décrit a posteriori les pratiques religieuses de sa famille et la transmission générationnelle qui en découle comme faibles. Pour lui, la foi chrétienne est d'abord vécue comme une spiritualité sans guide ou *vade-mecum.* Il perçoit sa conversion à l'islam radical comme une vocation religieuse, alors que le questionnement spirituel amorcé laisse largement deviner une conversion par accident suite à des expériences douloureuses, qui prend la forme d'un changement de perspectives morales et identitaires.

> Comme je l'ai dit mon frère, au début c'est une recherche simple qui ne me prédestinait pas à me convertir à l'Islam … c'est ensuite la progression des choses qui a fait que j'ai commencé à m'intéresser à cette religion et pas à une autre … je peux dire que dans l'Islam, j'ai retrouvé la paix, la tranquillité et les réponses à toutes mes questions. (entretien 11, lignes 132-135)

Si les arguments religieux généralement convoqués afin de justifier la supériorité des thèses radicales sont importants, la primauté de l'islam dans certains espaces géographiques et sociaux génère une islamophilie plus ou moins diffuse. Le jeune converti tel qu'Abdelwahhab partage avec ses frères les expériences de vie, souvent négatives car liées au stigmate induit par le fait d'être socialisé en banlieue et d'origine immigrée. À ce titre, à la différence de conversions à l'islam plus anciennes liées aux voyages et aux découvertes des sociétés musulmanes (Saïd,1980) ou au mouvement d'intellectuels vers le soufisme (De Vitray-Meyerovitch, 1995), les conversions contemporaines se caractérisent par un ancrage de l'islam dans le tissu socioculturel français, dans des espaces urbains précarisés. C'est la valeur d'égalité entre membres d'une même génération et habitants un même espace relégué socialement et symboliquement qui explique une partie significative de l'identification à une religiosité inscrite dans des groupes restreints de pairs fréquentés dont nombre d'expériences de vie sont communes. Les jeunes rencontrés n'hésitent pas à souligner les débats autour de l'identité française en mettant en avant deux éléments essentiels : tout d'abord, le fait que la France n'est pas aux prises avec la question postcoloniale ; ensuite, la particularité de l'histoire migratoire de la France comme une société d'accueil. Tout se passe comme si ces jeunes se sentent en décalage avec l'identité française qui se cherche, alors même que, collectivement, les français vivent une crise profonde de l'identité nationale. Cette incertitude collective se retourne contre les jeunes issus de l'immigration et fragilise leur appartenance autant que leurs choix de citoyens. Un jeune converti, Ôrwa, nous confie :

> Là où j'habite … il y a des musulmans qui sont exclus … on raconte dans les médias l'augmentation de l'échec scolaire … la désintégration sociale ... c'est pour ça … j'ai un mauvais … un mauvais sang envers ces politiques … c'est pour ça j'ai … je ne

> sais pas … *Batal* (illégal) ... Haram (illicite) … *Hada Al Fhamtou* (c'est tout j'ai compris). (entretien 7, lignes 72-75).

À travers cet extrait d'entretien, nous pouvons affirmer que les jeunes expriment une difficulté à se construire une identité en France, compte tenu de ce climat d'incertitude identitaire collective évoqué plus haut. Les entretiens avec les jeunes issus de l'immigration – tout particulièrement ceux de culture arabo-musulmane – mettent en évidence que les débats tournant autour de l'identité française ont un impact considérable sur eux. Tout se passe comme si la construction de leur identité individuelle se trouve liée à la capacité de la France à se forger une identité ouverte et inclusive, à laquelle ils puissent s'identifier. Le jeune se construit au quotidien dans le quartier, dans ses contours, dans un rapport tendu avec les institutions et une image sociale dévalorisée diffusée dans les médias comme dans les discours politiques.

4.1 Être français, le défi de l'intégration

Plusieurs faits saillants en rapport avec l'intégration à la française émergent de notre enquête de terrain. Les jeunes rencontrés, issus de l'immigration, expriment de la difficulté à se penser comme des français et, quand ils s'efforcent de se reconnaître dans l'identité française, ils ont l'impression d'être trop souvent renvoyés à leur origine. Cela semble créer des zones de fragilité en lien avec la reconnaissance. L'identité française constitue pour eux une problématique, liée au renvoi aux origines, réelles ou supposées, de même qu'aux expériences de discrimination et du déficit de reconnaissance (Lindekilde, Bertelsen & Stohl, 2016). Les différents entretiens avec les jeunes convertis à l'islam radical, la discussion au-delà de ces entretiens se concentrent plus spécifiquement sur la question de la conversion et sur le sentiment d'être ou non français, de faire ou non objet de discriminations. Nous sommes intéressés par la question de savoir ce que cela peut signifier pour des jeunes de différentes origines dont le point commun est la conversion à l'islam radical. Ce questionnement sur la conversion et l'identité nous semble d'autant plus important dans le contexte actuel, marqué par la résurgence régulière de ces débats que l'on observe d'ailleurs dans tous les pays qui doivent composer avec des sociétés plurielles. Cette question d'être français semble occuper une place primordiale chez les jeunes convertis à l'islam radical bien qu'elle soit souvent cachée par celle de discrimination. Du point de vue d'un jeune radicalisé issu de l'immigration, définir ce qu'est l'identité française n'est pas un exercice facile. D'ailleurs, selon Abdelwahhab, on ne peut pas parler d'intégration dans une société qui participe à la destruction du monde musulman : « en tant que musulman, j'ai toujours peur d'être stigmatisé, d'être mal vu dans cette société … surtout avec la diabolisation dangereuse en France et ailleurs dans le monde qui empêche l'intégration des musulmans » (entretien 2, lignes 482-484). Pour certains jeunes, l'identité française ne repose pas sur des traits culturels, mais bien plutôt sur des aspirations politiques et un souci de justice sociale. Le quartier constitue la preuve concrète de l'absence de cette justice sociale que les jeunes évoquent dans les entretiens. Mais ce lieu représente aussi un espace où la socialisation religieuse s'opère à distance des normes et des valeurs sociales. Doublement symbolique, le quartier est à la fois un lieu de distance sociale et de communautarisation mais aussi la preuve absolue d'une politique discriminatoire qui engendre la haine et la colère. Les propos d'Abou Hamza décrivent minutieusement cette problématique d'intégration à la française qui semble mal fonctionner :

> Sur le plan social, le quartier est pour moi comme pour les autres jeunes un lieu où nous grandissons et partageons le même sentiment d'injustice sociale à la fois au travail et à l'école mais aussi dans notre rapport à la police. Le quartier constitue pour

> nous un lieu d'interconnaissance mais aussi de dépendance, c'est notre propre identité. (entretien 13, lignes 148-151)

D'autres jeunes affirment qu'être français, c'est de ne pas avoir la barrière de l'emploi ou être discriminé. Cependant, pour la plupart des jeunes issus de l'immigration que nous avons rencontrés, être français, c'est correspondre à un certain modèle : c'est être blanc, francophone et de culture catholique. Un tel témoignage est particulièrement intéressant, car il rappelle que le regard des autres est déterminant pour l'individu dans sa construction identitaire. Pour certains jeunes, être français, c'est être reconnu comme tel par les autres. Ajoutons que tout le monde n'accorde pas la même importance au regard des autres. En revanche, pour les personnes pour lesquelles cette appartenance doit être construite, le regard d'autrui est déterminant. Cela est d'autant plus vrai quand il s'agit de jeunes en phase de construction identitaire. En somme, être français est avant tout renoncer à ses principes culturels et adhérer à la culture occidentale. Mais devenir français est un long chemin à parcourir pour certains jeunes que nous avons rencontrés car, pour eux, l'identification à la société française est prématurée, ils ne se sentent pas encore français ; pour d'autres, cette identification est définitivement impossible, ils n'ont aucun sentiment d'appartenance à la France et expliquent cette situation par la déqualification des parents, le parcours migratoire, le rejet et l'exclusion.

4.2 Jeunesse au bord ou en rupture avec la norme sociale

L'une des questions les plus marquantes de ce travail de thèse est celle qui concerne la description d'une jeunesse à l'abandon, au bord ou en rupture avec les normes et les valeurs sociales. Pour mieux comprendre les jeunes radicalisés, après avoir décrit le monde dans lequel ils évoluent, il faut s'intéresser à leurs conditions de vie en particulier l'environnement familial, les conditions matérielles, les perspectives scolaires et professionnelles qui façonnent leur existence et qui matricent nécessairement leur vision du monde. Il est clair que dans le cas du quartier étudié, nous n'avons pas affaire à une seule mais une multitude de catégories de jeunes qui expriment un rapport plus ou moins tendu à l'égard de l'ordre social. Cependant, malgré cette diversité, certaines préoccupations sont communes : une inquiétude partagée sur les chances de réussite, l'évolution dans la vie et les risques d'échec. Les questions de qualification, de chômage, de réussite sociale et d'insertion sont au centre des problématiques que rencontrent les jeunes qui alternent entre les stages, le chômage et les emplois précaires peu rémunérés. Les jeunes vont en quelque sorte de déception en déception et peinent à accéder à l'emploi. L'un de nos enquêtés, Ôrwa, affirme être très sensible à cette question en décrivant une société d'exclusion organisée :

> Moi je suis très sensible. très sensible à l'injustice ici ou ailleurs … surtout des lois qui sont sorties … des lois qui sont sorties contre les musulmans, contre les maghrébins les arabes ici … voilà … qui sont ... se sentent discriminés et exclus … là où j'habite … il y a des musulmans qui sont exclus … on raconte dans les médias l'augmentation de l'échec scolaire … la désintégration sociale ... c'est pour ça … j'ai un mauvais … un mauvais sang envers ces politiques. (entretien 7, lignes 69-74)

Celui-ci ajoute que les discriminations sont multiples et difficiles à cerner à cause de leurs diverses facettes surtout en ce qui concerne le rapport avec les institutions censées être démocratiques et laïques. Le lien à la politique constitue la figure fondamentale de cette vague de discriminations. Plusieurs jeunes décrivent un rapport tendu avec les institutions dû à leur

style vestimentaire moins commun. Nous pouvons saisir un malaise profond dans les propos de nos enquêtés en particulier en ce qui concerne la question de la nourriture halal. D'ailleurs, le même enquêté Ôrwa ne manque pas de revenir sur ce sujet à plusieurs reprises dans le même entretien. Il énonce à ce titre :

> Lorsqu'on va dans les organismes … les organismes comme le registre de commerce ... je ne sais pas quoi, on paie les impôts on nous regarde … on nous regarde autrement avec notre Jalaba (tenue musulmane maghrébine) et notre barbe … surtout qu'on a des difficultés et des inconvénients … on a des trucs … avec mes enfants … ils les obligent à manger n'importe quoi … nous on mange que Halal (licite) … on est musulman … ces salauds mécréants … je ne sais pas qu'est-ce qu'il leur arrive. (entretien 7, lignes 133-138)

Les jeunes ont souvent le sentiment d'appartenir à une génération sacrifiée, désenchantée et déshéritée ce qui explique leur pessimisme et leur conversion à des idéologies radicales qu'elles soient religieuses, politiques ou identitaires. Dans le cas des jeunes radicalisés, le phénomène d'échec social est intimement lié à la ségrégation sociale et ethnique en milieu urbain et va au-delà de la réussite scolaire dans la mesure où certains d'entre eux disposent des diplômes supérieurs et éprouvent des difficultés d'accéder à un emploi pour des raisons culturelles et religieuses. Dans un contexte pareil, les problèmes sociaux se multiplient entre la délinquance, les incivilités, l'intolérance vis-à-vis de l'étranger ou plus généralement de l'altérité, etc. Les injustices sociales sont ressenties par les jeunes issus des familles dont les parents étaient victimes de stigmatisation comme une forme de reproduction sociale des discriminations et d'exclusions. À ce stade, sans trop anticiper sur les développements qui suivent, nous percevons déjà la profondeur des frustrations qui peuvent détourner une grande partie de la jeunesse de la société et les poussent à se convertir à une version radicale de l'islam. Les entretiens réalisés montrent que les aspirations des jeunes sont relativement simples : exercer un métier et fonder une famille, or pour certains, ces objectifs semblent inatteignables, ce qui nourrit frustration et défiance à l'égard de la société démocratique, mine leur sentiment d'appartenance et peut éventuellement les conduire à des comportements de rupture.

4.3 De la marginalisation sociale à la construction d'une identité religieuse

Au-delà d'une stigmatisation quotidienne et un rapport tendu aux institutions, les jeunes rencontrés dans le cadre de ce travail évoquent une exclusion et une marginalisation sociale bien organisées (Bénézech § Estano, 2016). Il s'agit d'une discrimination vécue objectivement et ressentie subjectivement par ceux qui sont en quête de sens. Dans un tel contexte d'exclusion sociale, les contacts, la socialisation avec d'autres jeunes issus de l'immigration faisant l'expérience des mêmes phénomènes contribuent à la constitution de groupes dynamiques en rupture avec les normes sociales. En effet, une personne se trouvant dans une situation d'exclusion sociale et de marginalisation, peut se tourner vers un groupe qui l'accueille en constituant pour lui une référence dans sa trajectoire. En absence des repères sociaux (Da Silva & Crilley, 2016), l'individu s'inscrit dans une oumma (communauté de croyants) imaginaire avec un sentiment d'appartenance fort. Ce sentiment est consubstantiel au besoin de se socialiser par l'appartenance à une communauté de destin et au besoin de s'identifier à un groupe dans un contexte de désintégration sociale. La conversion religieuse radicale avec ses promesses d'identité et de valorisation de soi attire les jeunes déçus de la démocratie en parlant à leurs expériences d'injustice tout en leur donnant le sentiment de faire partie d'un nouveau

foyer ou une vaste communauté ayant seul accès à la vérité. Il faut noter que la majorité des jeunes rencontrés affirment avoir fait l'objet d'une marginalisation identitaire. En ce sens, nous pensons que la faible identification autant à la culture d'origine qu'à la culture d'accueil a pour effet d'ouvrir la porte à des affiliations alternatives, essentiellement religieuses. Nous notons à ce sujet une réislamisation ou une appropriation subjective de l'islam chez les jeunes rencontrés dans le cadre de ce travail. À ce sujet, plusieurs auteurs ont montré comment la constitution d'une Oumma mondiale représente une alternative à l'islam des parents, imprégné de particularités locales ou nationales (Roy, 2002). Dans ce même registre, le sociologue britannique Arun Kundnani (2014) explique que l'identification à une communauté islamique mondiale (Oumma) constitue une alternative, autant à l'injonction assimilationniste qu'à l'exigence familiale de maintenir des traditions ethnoreligieuses. Il semble que le discours radical vient pour jouer un rôle essentiel dans la supposition d'une communauté islamique mondiale qui serait menacée de toutes parts, à commencer par les sociétés occidentales. Cette propagande suscite un sentiment fort de solidarité et d'identification entre des personnes de différentes origines. La radicalisation semble, dès lors, trouver un terreau favorable dans les difficultés que certaines personnes issues de l'immigration éprouvent à faire cohabiter ces identités plurielles (King & Taylor, 2011). Bien qu'elle ne conduise pas systématiquement l'individu à la conversion radicale, la marginalisation identitaire constitue un terrain favorable ou une zone de fragilité qui peut être facilement exploité par les recruteurs des groupes radicaux pour attirer les jeunes à une version radicale de l'islam. Plusieurs éléments du corpus permettent de saisir cette logique chez les jeunes les moins engagés idéologiquement. Ajoutons que dans le cadre de cette construction identitaire, son maintien et surtout sa revendication, le regard d'autrui joue un rôle incontournable. L'enquête révèle à ce titre un sentiment d'affiliation identitaire, mêlé de honte ou de délégitimation (Tabet, 2011). En effet, « le fait d'afficher son appartenance et son identification peut être source d'embarras et susciter la peur du jugement de l'interlocuteur » (Tabet, 2011, p. 68). Mais pas toujours car plusieurs jeunes sont fiers de cette identité religieuse et l'affichent quotidiennement. Si pour les premiers, le regard des autres est si important dans la construction identitaire avec ce qu'il suscite d'illégitimité ou de stigmatisation, pour les autres, il s'agit d'un regard mécréant qui n'a pas à juger la validité de la version authentique de l'islam. Convaincu de ses choix et de sa conversion, le jeune Abdeljalil ne tient pas compte des remarques et des critiques qui lui sont adressées et les juge comme indignes :

> En France, il y a beaucoup de choses à dire sur le système … c'est un pays des hypocrites et des malades mentaux qui essaient d'embarquer tout le monde dans une guerre contre l'Islam par les discours et les préjugés. Dans la rue, c'est surtout les regards et les commentaires des gens … mais je m'en fous, je vis ma foi en paix et si on me cherche je suis là. (entretien 1, lignes 308-312)

Loin d'être le seul exemple possible, une analyse horizontale des différents entretiens permet de relever plusieurs occurrences en rapport avec cette question de conviction et de persévérance. Inscrits dans une logique radicale, les jeunes ne tiennent pas compte du regard d'autrui et estiment avoir fait le choix de leur vie. D'ailleurs, c'est ce même choix qui est à l'origine des ruptures en cascade avec l'environnement socialisant. Une nouvelle logique s'installe chez eux les poussant à agir ou interagir en fonction des idées diffusées dans le groupe mais aussi en fonction de l'appréciation qu'ils se font des situations de la vie.

5 Le quartier comme un réservoir propice du radicalisme

Il est frappant de constater l'importance des données recueillies à ce sujet. En effet, le sous-emploi et l'absence de perspectives constituent des facteurs de risque. Cette remarque n'est pas nouvelle car plusieurs chercheurs (Schmid, 2013, Piazza, 2011, Goodwin, 2006) affirment l'existence d'un lien entre la discrimination socio-économique et l'entrée dans la déviance ou dans le processus de radicalisation d'autant plus si la ségrégation économique est perçue comme résultante d'une politique intentionnelle du pouvoir. Nous constatons l'impact de la discrimination économique et sociale sur les jeunes enquêtés qui se présentent comme victimes mais aussi soumis à une frustration économique associée à une sous-représentation politique. Nous pouvons affirmer avec un certain recul que le niveau socioéconomique, l'éducation et l'emploi sont associés à la conversion de certains jeunes à l'islam radical. Dans le cas des jeunes rencontrés, ceux-ci pensent qu'ils n'ont pas ce qu'ils méritent, ce qui les amène à un sentiment de colère et de rage et une lutte pour la reconnaissance (Honneth, 2002).

Ces frustrations proviennent de la différence entre l'investissement de ces jeunes dans la société et ce qu'ils perçoivent en recevoir. La pauvreté, le manque d'opportunité, les expériences de discrimination et les ségrégations urbaines semblent créer un contexte propice à la radicalisation renforçant le sentiment d'aliénation (The Primer, 2012), un vécu de discrimination personnelle. Nous remarquons aussi que ces jeunes sont souvent en manque de reconnaissance ce qui active chez eux des sentiments d'humiliation et de révolte face aux injustices sociales. En ce sens, le quartier semble être un terrain fertile à l'émergence et au développement de ce phénomène. Les propos d'Abou Hamza à ce sujet sont bien plus clairs car le quartier est perçu paradoxalement comme un espace d'exclusion et de socialisation :

> Le quartier est pour moi comme pour les autres jeunes un lieu où nous grandissons et partageons le même sentiment d'injustice sociale à la fois au travail et à l'école mais aussi dans notre rapport à la police. Le quartier constitue pour nous un lieu d'interconnaissance mais aussi de dépendance, c'est notre propre identité. C'est peut-être ça qui permet de se ressourcer religieusement tous les jours car on se voit tout le temps, on est toujours en contact, ce qui permet un engagement mutuel, le contact avec les frères pour protéger notre héritage culturel est toujours là. (entretien 13, lignes 148-154)

Cette vision d'une vie culturelle homogène dans le quartier de Chableau semble être partagée par l'ensemble de nos enquêtés. À ce titre, les propos de Mossaâb ne laissent aucun doute à ce sujet. Celui-ci affirme l'existence d'une certaine distance des habitants à l'égard des institutions et la centralité de la religion comme moyen de manifester la colère sociale à l'égard de l'État et ses institutions. Il ajoute que la religion se répand dans cet espace de contestation quotidiennement et que les valeurs dominantes dans ces territoires prennent forme et commence à s'homogénéiser dans une logique de rupture avec les normes sociales qu'il juge indécentes. Nous pouvons constater dans ses propos une forme de socialisation culturelle et religieuse qui s'opère à Chableau loin des instances traditionnelles de socialisation.

> Dans le quartier où j'habite avec ma femme, tout se passe bien … les gens du quartier se moquent de ce que disent les hommes politiques. Dans le quartier, les gens se convertissent de plus en plus à l'Islam car ils trouvent que c'est la seule religion qui répond à leur besoin de reconnaissance dans une société de discrimination. L'Islam permet de combler le vide dont souffrent les individus, qui sont en majorité déçus de la République. Ils se

> tournent vers l'Islam car c'est la seule religion qui propose le Salut éternel. Les jeunes de notre quartier trouvent dans l'Islam la paix et la tranquillité, c'est pourquoi ils sont de plus en plus nombreux à venir nous rejoindre dans le groupe. L'Islam constitue pour nous non seulement une religion mais une identité, un repère qui nous permet de vivre tranquillement dans le quartier. (entretien 16, lignes 328-337)

Il appert de ce qui vient d'être évoqué que la vie dans le quartier s'articule autour d'une désocialisation et d'une resocialisation. Autrement-dit, un détachement à l'égard des normes sociales véhiculées par les différentes institutions et une socialisation culturelle et religieuse à l'œuvre en rupture avec le monde social. Nous pensons qu'il s'agit d'une forme de protestation à l'égard des inégalités produites par l'exclusion sociale et la ségrégation spatiale. En ce sens, l'islam offre un refuge pour une jeunesse perdue sans repères et sans avenir, une jeunesse en quête de sens, une jeunesse en échec social total (Bakker, & Grol, 2015). Au-delà de la socialisation ou de la ségrégation spatiale, le quartier est perçu comme un territoire propre avec une dimension culturelle. Ainsi, toute forme de pénétration est vécue comme une violation culturelle. La socialisation religieuse se transforme dans cette distanciation sociale en un mouvement social contre tout ce qui n'est pas compatible avec les idées religieuses rigoristes. La mobilisation religieuse joue un rôle indispensable dans ce mouvement de jeunesse qui va au-delà de refus de la différence à l'activisme et la mobilisation collective en vertu de ce principe. Les propos du même enquêté (Abou Hamza) sont très percutants s'inscrivant dans une logique de clivage entre les élus et les damnés. La mobilisation de certains jeunes radicalisés a réussi selon lui à mettre fin à l'établissement de certains commerces jugés indignes dans le quartier car portant atteinte à la religion et à la culture diffuse dans cet univers.

> On a même réussi d'obliger par exemple un boucher *Kaffir* (mécréant) de quitter le quartier après quelques mois … les femmes nous respectent et ne sortent qu'avec un voile intégral, voile normal ou dans les pires cas un foulard … cette fratrie nous permet d'être unis face aux dangers mais aux discriminations dont nous faisons l'objet tous les jours. Grâce à cette volonté collective, nous avons la possibilité comme frères en Islam de renverser l'ordre établi, de nous identifier à l'Islam comme seule source fiable, de nous éloigner de cette société qui nous méprise tous les jours. (entretien 13, lignes 154-160)

Il est clair que cette mobilisation n'aurait pas été possible sans une socialisation préalable qui a permis de façonner les esprits et de motiver les jeunes d'agir au nom d'une cause qu'ils considèrent comme légitime. Cette socialisation semble se construire dans un antagonisme à l'égard de la norme sociale avec une fierté de faire partie de ce groupe de déviants sociaux et même religieux. Plusieurs propos dans l'entretien réalisé avec Abou Hamza permettent de soulever une dimension de haine et de mépris à l'égard d'une société qui refoule ses populations aux faubourgs des villes. Cette perception est accentuée par une image victimaire de l'islam considéré comme la cible de tous les partis politiques. Il semble que, au moins dans le cas d'Abou Hamza, l'islam présente un moyen incontournable pour lutter contre l'angoisse et la frustration générées par l'exclusion sociale et la ségrégation spatiale. En somme, nous pouvons dire que la ségrégation sociale produit une forme de communautarisation ou de socialisation religieuse dans le quartier en question conduisant à une forme de détachement ou de désaffiliation renforçant de ce fait le sentiment de victimisation chez certains jeunes. Dans

la mesure où les mémoires s'inscrivent dans une dimension spatiotemporelle, les expériences sociales vécues dans ces lieux sont le produit des interactions interindividuelles mais surtout d'une image sociale valorisée de l'intérieur et stigmatisée de l'extérieur. Conscients de cette image sociale dévalorisante, les jeunes en question assument pleinement leur engagement et refusent de ce fait tout compromis social (Bowling, 1993). C'est une forme d'identification par opposition à l'ordre social qui est à l'œuvre dans ce quartier où les jeunes se reconnaissent dans une autre forme de vie communautaire que celle que propose la société française. Partant de ce principe, les jeunes rencontrés n'hésitent pas à marquer leur appartenance communautaire et à exprimer leur haine à l'égard de la société et avant tout à l'égard des institutions dont les policiers sont les représentants les plus directs.

6 Le quartier comme lieu d'ancrage du « soi et des autres »

Au-delà de la communautarisation que produit la ségrégation sociale, nous pouvons saisir dans les propos de nos enquêtés une forme d'ancrage social et d'identification. Au côté des expériences de discrimination et de stigmatisation, le quartier constitue un lieu privilégié de socialisation où les jeunes issus de l'immigration se rencontrent et partagent la même perception du rapport aux institutions en particulier la police. Dans un tel contexte, une identité sociale se construit dans le quartier avec un regard négatif à l'égard de la République. L'accumulation des handicaps sociaux associée aux expériences de discrimination renforcent le sentiment d'adhésion au groupe radical et la distance à l'égard des normes sociales. Les entretiens réalisés révèlent une tendance globale caractérisant le corpus allant de l'indifférence à l'égard de la société au mépris et à la haine de ses institutions. Si pour certains jeunes, l'isolement constitue la meilleure réponse à une société de discrimination, pour d'autres il s'agit de participer activement à la vie religieuse en pratiquant le prosélytisme auprès des jeunes musulmans moins pratiquants. Abdeljalil souligne clairement sa volonté d'œuvrer pour la diffusion d'une version « authentique » de l'islam : « pour moi, je continue à participer avec mes frères dans la diffusion de l'islam parmi les musulmans non pratiquants qui viennent pas ou viennent rarement à la mosquée » (entretien 1, lignes 204-206). Il s'agit pour ces jeunes de répandre une vision qu'ils considèrent comme la seule valable en croyant dur comme fer qu'avec celle-ci, ils participent au salut des jeunes et améliorent leur rapport à Dieu. Ces efforts conduisent ensuite à la constitution d'un groupe de plus en plus solide et conforme où les moins engagés sont exclus successivement jusqu'à arriver à un « noyau dur indivisible » (Colas, 1980). Une fois le groupe constitué, c'est une définition des objectifs et des contours qui prend place pour jeter le fondement d'une idéologie séparatiste qui définit le soi par différence aux autres. Cette identification conduit ensuite à l'élaboration d'une posture globale de ce que devrait être le rapport à la société et ses normes mais aussi vis-à-vis des autres « mécréants ou égarés ». En ce sens, notre enquête met en évidence une identité sociale qui se marque par un sentiment d'appartenance à la communauté des croyants, ceux qui font partie de l'oumma (la communauté musulmane) même dans son sens imaginaire. Cette appartenance n'est pas le fait de se trouver avec ou dans un groupe mais implique une identification personnelle par référence sociale. Celle-ci est souvent le résultat d'une comparaison entre les expériences personnelles d'injustices sociales et les expériences des frères et sœurs persécutés dans le monde musulman. Le passage suivant est tiré de l'entretien réalisé avec Abdeljalil dans lequel celui-ci met en avant cette question de persécution comme centrale :

> Aujourd'hui l'Islam est persécuté de partout … regardez ce qui se passe dans les pays musulmans … je veux dire pourquoi ne pas être comme certains pays en Amérique latine … avoir un leader comme Hugo Chavez ? Je veux dire un résistant, quelqu'un qui

> disait non aux Occidentaux et aux Américains et qui … qui se laissait pas faire … qu'est-ce qui manque au monde musulman pour avoir un leader à la fois fort et juste ? Nous avons besoin d'un leader qui a de la haine pour la domination occidentale impérialiste … nous avons besoin d'un homme pareil… (entretien 9, lignes 390-396)

Il semble que plus l'individu s'identifie à l'islam, plus l'effet des attaques est fort contre la communauté musulmane (Veldhuis & Staun, 2009). Nous constatons que l'oppression perçue des musulmans dans le monde est un thème récurrent parmi les radicalisées. En effets, les images et vidéos violentes provenant de zones de conflit reliées par les médias sont largement partagées pour justifier les croyances extrémistes (Saltman & Smith, 2015). Cette affirmation est présente dans plusieurs entretiens dont celui d'Abdeljalil qui n'hésite pas à citer des exemples tirés de l'histoire géopolitique de la région (entretien 9, lignes 403-413) en évoquant l'importance de se battre dans le sentier d'Allah pour mettre fin à la croisade lancée contre les musulmans à travers le monde. Il est frappant de constater la fréquence de ces affirmations dans les discours recensés au point que nous avions l'impression d'arriver à une saturation du modèle. Cependant, cette remarque est tout à fait logique lorsque nous considérons le fait que les jeunes ont fait l'objet de la même socialisation religieuse. Cela explique la mobilisation des mêmes arguments et thèses pour décrire la réalité de l'islam aujourd'hui. À la manière d'Abdeljalil, un autre jeune converti à l'islam radical, Abdelsalem Al Jazayri souligne avec amertume la posture défavorable dans laquelle se trouvent les sociétés musulmanes aujourd'hui qui sont manipulées par des régimes totalitaires complices du complot occidental :

> Terrible ! terrible ! c'est tout ce que je peux vous dire mon frère … l'Islam est en une situation terrible … il suffit de consulter les sites Internet pour se rendre compte de ce complot mondial qui vise l'Islam et qui crée des conflits partout dans le monde musulman en commençant par Lybie et la Syrie et en terminant avec l'Irak. C'est un complot mondial dans lequel l'Iran et les Tawaghit (régimes impies) de la région jouent un rôle important … ça me fait mal … ça fait mal au cœur de voire certains pays se faire détruire par les Occidentaux … certains pays n'ont même pas leur liberté … les bases militaires américaines partout dans les pays musulmans du Maroc à l'Irak en passant par l'Égypte, le Qatar et l'Arabie saoudite … c'est ignoble ! les vrais musulmans sont chassés de leurs terres et maisons en Égypte comme en Irak au nom de la démocratie … c'est une guerre déclarée contre l'Islam. [De manière didactique et sur un ton tant moral] vous avez vu ce qui s'est passé en Syrie … on mélange les vrais musulmans avec les terroristes, par exemple Jabhat Al Nossra (le front du soutien) en Syrie est souvent associée à l'État Islamique … dites-moi ! toute cette histoire autour de l'État Islamique, c'est de la propagande ... c'est pareil … c'est comme pendant la guerre froide contre la Russie … c'est tout à fait la même logique … on fait toujours de l'ennemi un grand danger pour ensuite légitimer les massacres et les violences au nom de la liberté … c'est comme ça que ça se passe depuis les années 1960. (entretien 10, lignes 380-396)

Sans multiplier les exemples, ces mêmes idées sont présentées d'une manière ou d'une autre pour évoquer d'autres dimensions de cette « guerre » déclarée avec un clivage clair et net entre les croyants et les mécréants. Il faut noter que cette description minutieuse de la réalité géopolitique de l'islam est fortement liée au devoir de défendre la communauté musulmane et porter secours à ceux qui souffrent au Moyen-Orient (Pooley, 2015). Enfin, nous pensons qu'il est nécessaire de comprendre ces perceptions en les inscrivant dans le vécu quotidien de ces jeunes qui font face aux discriminations et aux injustices sociales. Ces situations rendent les jeunes réceptifs à l'idéologie radicale et très vulnérables aux conflits ou injustices internationales surtout lorsqu'ils s'identifient à la religion des victimes concernées.

7 Entre culture d'origine et de société d'accueil : le dilemme de l'héritage culturel

L'enquête de terrain permet aussi de relever certains éléments relatifs à la culture d'origine et son rôle dans la construction des attitudes et des comportements individuels. En effet, les jeunes issus de l'immigration ont plusieurs types de liens avec la famille et le pays d'origine. Il en ressort une profonde obligation morale et un attachement affectif envers ce pays, de sorte que la relation avec ce dernier – que les jeunes n'ont parfois jamais visité – constitue un élément central dans la construction identitaire (Gallant, 2013). Cependant la relation à la culture d'origine est soumise à un processus de réappropriation individuelle autrement-dit, les jeunes français de la deuxième génération ont parfaitement intégré les valeurs individualistes de la société, de sorte que le rapport à la culture d'origine prend la forme d'une conciliation entre celle-ci et la culture française, la première se trouvant réinterprétée pour fonctionner en accord avec la seconde. Un certain accommodement se développe entre la construction d'une identité individuelle ancrée dans la société française et le maintien de la culture d'origine (Gallant, 2010). Il s'agit d'une forme de négociation entre la société d'origine et la société d'accueil qui se révèle plus difficile pour les jeunes en question. En ce sens, les jeunes rencontrés affirment leur sensibilité aux injustices subies dans leurs pays d'origine respectifs mais aussi dans les autres pays musulmans et la nécessité d'agir pour mettre fin à ces événements. Cependant, plusieurs jeunes témoignent d'un décalage entre la manière qu'ils ont de vivre les valeurs et la culture d'origine et celle de leurs parents d'où la nécessité d'une rupture avec les différentes instances de socialisation. Les propos d'Abdeljalil, à ce sujet, sont bien clairs car il pense que « l'islam doit être ressenti au fond de soi et non hérité comme une maison ou une terre [un moment de réflexion] le corps comme l'esprit doit être nourri et préservé des péchés » (entretien 1, lignes 226-228). Ce témoignage est intéressant, car il souligne que l'adoption des valeurs, des normes et des références culturelles demande de faire des choix qui peuvent être douloureux. Les jeunes issus de l'immigration souhaitent également contribuer au maintien, à la conservation et à la transmission de leur culture d'origine. Ils pensent cette responsabilité en se projetant dans le futur et en imaginant les parents qu'ils seront peut-être un jour. Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, cette responsabilité procure un sentiment de fierté et n'est pas forcément vue comme un fardeau. La culture dont ils ont la charge devient en quelque sorte un signe de distinction (Bourdieu, 1979) par rapport aux autres. Par ailleurs, l'enquête de terrain dévoile plusieurs typologies dans le rapport à l'héritage culturel. Il s'agit des tendances diverses dans l'appropriation de l'héritage culturel et religieux. Les entretiens nous aident à distinguer au moins trois stratégies déployées : d'abord, une adaptation réussie avec la société française où les jeunes s'ajustent et s'adaptent aux valeurs laïques. Cela passe par des sacrifices consentis. Il s'agit d'une partie bien limitée des jeunes dans notre corpus. Tel est le cas des jeunes non concernés par la conversion comme Idriss Al Maghrebi ou Zayyan qui soulignent chacun une perception actualisée de l'islam qui ne prône pas une rupture avec l'environnement socialisant. Ensuite, une adaptation problématique issue de la conciliation difficile entre la culture d'origine et celle de la société française. Les jeunes

négocient leur identité individuelle en associant des éléments culturels de la société d'origine et d'autres de la société française. Cette négociation peut s'avérer un dilemme difficile et peut conduire à une radicalisation progressive comme dans le cas de certains jeunes en cours de conversion. Enfin, une adaptation impossible, concerne les jeunes qui refusent tout compromis et prennent leurs distances à l'égard de l'ordre social. Ils optent soit pour un enfermement identitaire soit pour l'évitement et la *Hijra* (la migration) comme seule solution plausible dans le contexte d'une société qu'ils jugent contraignante. Il s'agit ici de la majorité des jeunes rencontrés dans cette enquête surtout ceux qui prônent un retour à la *Charia* comme législation, un clivage tranché entre les forces du bien et du mal et la nécessité de faire la hijra pour ne plus être en contact avec ce qu'ils décrivent comme « mécréants ».

Répétons qu'il s'agit ici des typologies saisies à partir des entretiens dont l'interprétation reste à vérifier mais qui nous disent beaucoup de choses sur les différentes constructions identitaires dans le cadre d'une société d'accueil. Ces constructions sont plus ou moins accentuées, encouragées ou freinées selon le contexte dans lequel vivent les jeunes en question. Loin d'être une image réductrice de la réalité, cette typologie parle d'une réalité vue et constatée sur le terrain comme dans les données recueillies. Nous avons, dans la majorité des entretiens, affaire à une forme de régression des repères culturels traditionnel au profit d'une religiosité renouvelée où la dimension subjective est centrale. L'appropriation subjective du religieux dans le cas des jeunes rencontrés se traduit nécessairement par une distance à l'égard de l'islam hérité des parents vu comme entaché des traditions et l'inscription d'une forme de religiosité à prétention authentique. La littérature théologique et idéologique offre, à ce titre, un support considérable en la matière. Les ouvrages d'Ibn Taymiyya et de Mohammed Abdelwahhab circulent facilement dans les mains des jeunes convertis. Nous pouvons présenter plusieurs exemples à ce sujet, mais limitons-nous à Abdelwahhab qui décrit comment il est passé d'un simple converti non connaisseur de l'islam à un jeune de plus en plus intéressé par le discours radical :

Abdelwahhab, 26 ans, de sexe masculin, célibataire, niveau Bac S, au chômage, ancien adhérent du Parti communiste, habitant Chableau nord, seul enfant, de confession chrétienne (catholique), converti à l'Islam après une enfance difficile, victime d'abus sexuel, des tendances sexuelles (homosexualité refoulée) émergent et seront canalisées grâce à sa conversion en 2014 (sur Internet et par la lecture de plusieurs livres religieux). Deux ans après, en 2016, il a converti ses parents de confession chrétienne à l'Islam, qui sont décédés quelques mois plus tard suite à l'explosion d'une bonbonne de gaz.

> Ensuite, j'ai commencé à consulter l'Islamweb et d'autres sites … aussi des vidéos Youtube … j'ai entendu parler ensuite d'un vendeur au marché qui vendait des livres … je suis allé ensuite au marché du Chableau et j'ai acheté plusieurs livres sur l'Islam. c'est au marché que j'ai rencontré plusieurs frères … de vrais musulmans qui m'ont conseillé d'acheter les livres d'Ibn Taymiyya et m'ont invité par la même occasion à apprendre la langue arabe à la mosquée du quartier … bah …au début, j'avais peur … disons que j'avais un doute … je voulais pas faire n'importe quoi … au début, j'ai hésité … je n'étais pas sûr de ce que je voulais … avec la lecture des livres achetés au marché, j'ai accepté de les rencontrer … j'étais même demandeur. (entretien 2, lignes 60-68)

Loin d'être le seul exemple dans le corpus, celui-ci présente, à nos yeux, une situation particulière car il s'agit de l'un des jeunes les plus radicalisés de son groupe. De plus, ses propos sont à la fois clairs et distincts à ce sujet qui n'est pas le cas des autres enquêtés. À l'instar d'Abdelwahhab, les jeunes rencontrés développent une vision critique à l'égard de l'islam de leurs parents qu'ils accusent de s'être éloignés de la version authentique de l'islam. Leur inscription dans le groupe radical répond à cette angoisse de vérité qui les accompagne au quotidien. Nous pensons qu'il faut comprendre la conversion religieuse à l'islam radical comme un élément de la mondialisation. En d'autres termes, comme le souligne le philosophe pragmatique américain John Dewey (2006) un organisme vit avant tout grâce à un environnement. De même le radicalisme vit grâce à la mondialisation et dans la mondialisation. L'environnement qui porte aujourd'hui le radicalisme, c'est la mondialisation ou l'impérialisme. La conversion radicale apparaît comme une forme de pratique religieuse particulièrement bien adaptée aux exigences de la mondialisation et l'accélération du temps, si nous reprenons l'expression de Hartmut Rosa (2010). Il y a, dans le radicalisme, un refus de la verticalité, un refus de la tradition au nom de l'origine et de l'authentique, un refus de la filiation, dans sa dimension symbolique et réelle (Rougier, 2008). Le radicalisme s'épanouit dans un monde horizontal, où sans même bien parler l'arabe ou maîtriser le Coran, on peut espérer être élus, sauvés par la grâce divine. C'est dans cet esprit que le jeune d'origine maghrébine ou converti à l'islam radical récuse la religiosité de ses parents pour surévaluer ensuite sa découverte du véritable islam authentique, débarrassé de toutes les traditions.

8 L'image dégradée de l'Islam et le besoin de reconnaissance

L'un des principaux résultats de notre enquête réside dans une image dégradée de l'islam et la difficulté de gérer les critiques à ce sujet. Les jeunes rencontrés affirment dans leur totalité, radicalisés comme repentis ou non concernés subir les effets d'une image dévalorisée et discréditée de cette religion. Pour eux, celle-ci est provoquée soit par les actes terroristes répétitifs dans les pays occidentaux soit tout simplement par une propagande sioniste visant à salir l'islam comme la seule vraie religion. Le fanatisme religieux à ce sujet atteint son apogée dans les discours de certains jeunes qui ne voient pas d'inconvénient dans une riposte contre les institutions occidentales et même certains penseurs polémiques en France comme ailleurs dans le monde. Pour la majorité des jeunes rencontrés, l'impossibilité de faire entendre leur voix conduit à un sentiment de frustration qui ne génère que la haine et la colère à l'égard des institutions républicaines. C'est ainsi que tous les jeunes rencontrés évoquent les noms de certains philosophes, chroniqueurs, écrivains et essayistes comme étant responsables du climat social dans lequel se trouve la France. Abdeljalil, par exemple, dit clairement que le climat social et politique en France n'est rien d'autre que le résultat d'un acharnement organisé contre l'islam et les musulmans qui sont souvent taxés du terrorisme et de l'intégrisme :

> C'est la misère pour les musulmans qui sont obligés de supporter les discours islamophobes de certains malades mentaux comme Alain Finkielkraut, Éric Zemmour, Renaud Camus et bien d'autres qui viennent sur les plateaux télé pour parler de l'Islam et qui nourrissent la haine dans la société et dans le monde envers les musulmans. (entretien 9, lignes 396-399)

Conscient de la responsabilité des musulmans dans cette image détériorée de l'islam, Idriss Al Maghrebi, ne cautionne pas pour autant les discours xénophobes de certains chroniqueurs, penseurs, journalistes et hommes politiques et préfère appeler les musulmans à jouer un rôle plus actif dans la vie sociale et politique en France. Cela passe nécessairement par

l'effort de donner l'exemple, de mieux s'intégrer dans la société et accepter l'ordre social tel qu'il est organisé. Les musulmans peuvent, selon lui, participer aux élections et adhérer aux partis politiques pour avoir un poids dans l'univers sociopolitique français. L'isolement et l'enfermement identitaire ne mènent à rien, selon lui, d'où la nécessité d'influencer la vie des gens, de laisser sa marque dans le paysage politique et intellectuel français pour donner l'exemple du bon musulman. Cette image dégradée de l'islam est, pour lui, à la fois le résultat d'une construction sociale et politique française mais aussi des comportements musulmans qui provoquent l'opinion publique et participent à la construction d'une image sociale discréditée de l'islam. Notons que bien que la majorité des jeunes rencontrés ne voient pas cette deuxième dimension en postulant un complot universel contre les musulmans, certains d'entre eux en particulier les repentis sont confiants de l'importance d'une démarche citoyenne visant à redonner à l'islam son image authentique, celle d'une religion de la paix et de l'ouverture sur le monde. Toutefois, plusieurs jeunes évoquent la question de la reconnaissance des musulmans et de l'islam en France. Une notion sociologique et philosophique essentielle largement popularisée par des auteurs comme Charles Taylor (1994) ou Axel Honneth (2002), la reconnaissance semble être au centre de notre travail. En effet, pour que l'identité de l'individu puisse s'épanouir, il doit se sentir reconnu par les autres, c'est-à-dire légitime dans ce qu'il est. S'il attend de la reconnaissance de la part de ses proches (parents, frères et sœurs, amis…), il espère également que l'ensemble de la société manifeste de la reconnaissance par rapport aux traits culturels dont il est porteur. Par exemple, un groupe minoritaire attend que le groupe majoritaire reconnaisse l'expression de ses spécificités culturelles comme légitimes dans l'espace public. Le philosophe Axel Honneth (2002) articule la notion de reconnaissance avec celle de mépris pour parler des situations au cours desquelles des individus ou des groupes se voient refuser ou ont le sentiment de se voir refuser la reconnaissance. Il explique que « l'expérience du mépris est à l'origine d'une prise de conscience, affectivement marquée, d'où naissent les mouvements de résistance sociale et les soulèvements collectifs » (Honneth, 2002, p. 171). Il ajoute que « les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient en effet constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2002, p. 171). Il semble que le sentiment de mise à l'écart est un constat récurrent dans les propos des jeunes rencontrés qui soulignent une politique intentionnelle de ségrégation spatiale. Si nous croyons Abdelsalem Al Jazayri, cette situation est le fruit d'une histoire française de discriminations :

> Le nombre des jeunes qui se convertissent dans le quartier augmente de jour en jour, surtout les jeunes qui sont déçus de leur vie, qui trouvent dans l'Islam un refuge et qui comprennent enfin que seul l'Islam peut les aider à lutter contre la haine qu'a créée la société en eux, contre les injustices, les discriminations et les exclusions. (entretien 10, lignes 258-261)

L'appartenance à la France peut, du fait de ce sentiment d'exclusion, être vue négativement. Comme le montre la littérature scientifique sur la radicalisation (Reinares, 2014 ; Lindemann, 2010 ; Verhaus, 2010 ; Nikolski, 2013 ; Horgan, 2009), le manque de reconnaissance ressenti, par certains groupes de jeunes, produit de la frustration et des sentiments sur lesquels les recruteurs jihadistes prennent adroitement appui. Ces derniers exploitent ce que les auteurs sur la radicalisation désignent comme le sentiment de « privation relative » (Dawson, 2010, King & Taylor, 2011, Precht, 2007) définie comme le fait qu'un groupe a le sentiment d'être désavantagé, en particulier sur les plans socio-économique et culturel, et que ce désavantage constitue une injustice. Afin de séduire certains jeunes qui n'ont pas forcément fait l'expérience individuelle de cette privation relative, les recruteurs insistent

sur le fait qu'ils doivent se sentir directement concernés dans la mesure où les injustices touchent en prime des musulmans.

9 Défiance envers les médias : une génération radicalisée mais connectée

Au-delà des rencontres inattendues et des interactions physiques avec d'autres jeunes convertis à l'islam radical, ce sont les réseaux sociaux et les forums islamiques qui constituent d'autres lieux de radicalisation. Le rôle d'Internet et le poids des réseaux sociaux est très important dans le processus de conversion et dans la prise de décision de rejoindre un groupe radical. Comme le révèle notre enquête, plusieurs cas recensés à ce sujet évoquent un rôle central des réseaux sociaux dans leur conversion ou engagement radical. L'empathie avec les groupes radicaux devient possible grâce au visionnage des vidéos de propagandes diffusées sur les réseaux sociaux et sur Youtube. Cela permet un partage et une constitution d'un réseau d'adhérents ou d'abonnés facilitant l'instauration et l'établissement des contacts et des échanges. Notre enquête dévoile plusieurs éléments à ce sujet. L'exemple d'Abdeljalil est le plus significatif. Celui-ci s'est converti à l'islam sur Internet suite à un exposé sur cette religion mais aussi en écoutant les discours de l'Imam Hassan Iquioussen. Comme un rite de passage (Van Gennep, 1981), celui-ci récite la profession de foi à la mosquée de Chableau quelques mois plus tard. Cependant, la conversion à l'islam radical est initiée suite à la rencontre d'un animateur des cercles religieux (Abou Hamza) qui transforme sa vie avec ses discours religieux.

> Bah … oui, sans souci, tout a commencé il y a trois ans quand … c'était par hasard quand je réalisais un exposé sur la place de l'Islam en France dans le cadre d'un travail à rendre … pour valider un module à l'Université en droit … je suis tombé sur plusieurs ouvrages et vidéos Youtube qui expliquent le rôle de la religion et vidéo après vidéo je tombais sur des discours religieux islamiques comme ceux de Hassan Iquioussen, un imam qui prêche souvent sur internet et qui prône un discours tout à fait original à l'égard de la religion et la foi en général. (entretien 9, lignes 35-40)

Il est important de noter que l'inscription dans une version radicale de l'islam entraîne une défiance à l'égard des médias traditionnels. En s'inscrivant dans une vision paranoïaque, le jeune converti ne croit plus à rien et surtout aux instances institutionnelles. Convaincus d'une manipulation de masse par les médias et les discours politiques, certains jeunes, comme Ossama, ne manquent pas de mettre en avant cet argument complotiste. Pour lui, le fait d'avoir embrassé la version authentique de l'islam lui a ouvert les yeux sur ce que « les endormis » ne voient pas. C'est l'une des grâces de cette transformation de pouvoir saisir les propagandes diffusées par les médias dans une société qui se dit démocratique et égalitaire.

Ossama, du sexe masculin, 26 ans, célibataire, BTS commerce, vendeur au marché du quartier, issu d'une famille de six personnes dont les parents qui sont retraités, un frère décidé dans un accident d voiture en Espagne, un autre inscrit à l'Université et une sœur dont il parle rarement. Il habite à Chableau et a des affinités pour le salafisme wahhabite. Pour sa conversion ou son retour à la religion après une jeunesse dans la délinquance comme il préfère appeler cela, Ossama, affirme qu'il était égaré, qu'il a connu une renaissance grâce à un ami, Abou Hamza suite au décès de son frère dans un accident de voiture en Espagne.

L'entrée dans l'Islam radical est favorisée à la fois par l'endoctrinement du groupe et surtout Abou Hamza mais aussi la consultation de certains ouvrages hanbalites.

> Bref, je peux t'affirmer que la religion guide mes pas quotidiennement dans mes choix de ce que je mange ou pas … je veux dire je mange pas du porc, ni des bonbons, ni chocolats ni pain car il y a plein de gélatine dedans, ils croient qu'avec ça, ils vont contrôler nos cerveaux et nous rendre plus réceptifs à leur propagandes … et après ils disent c'est du complotisme … c'est de l'arnaque mon frère … tu es d'accord … non ?! je dois aussi ne pas mater les filles, ni regarder la télévision car c'est du lavage du cerveau … il suffit de regarder TF1, France 2, Cnews ou BFMTV pour se rendre compte de cette machine de consommation médiatique. Moi je trouve mes sources sur Internet, sur les réseaux sociaux et sur Youtube ou les vidéos disent ce que les médias dissimulent. (entretien 17, lignes 51-59)

Enfin, notons que cette défiance à l'égard des médias traditionnels est souvent remplacée par une confiance vis-à-vis de certains sites Internet identifiés comme véhiculaires d'une vision plus autonome et démocratique. Mossaâb par exemple ne doute pas en la validité des informations diffusées sur Internet et reproche aux médias français le manque de transparence au sujet de plusieurs questions d'ordre idéologique et politique telles que le conflit au Moyen-Orient et les débats sur l'islam. Cette prétention à l'exclusivité de l'information vraie est au fondement de l'idéologie radicale qui se propose comme une version absolue de la vérité en excluant la diversité d'opinions. Par son refus de la complexité de la vie et sa prétention à l'absolu, la version radicale ne fait qu'entraîner les jeunes convertis dans une nouvelle idéologie aliénante en les privant de leur singularité comme individus responsables et de leur sens critique.

***

Tout au long de ce chapitre, nous avons mis en évidence les facteurs sociaux qui influencent le processus de radicalisation. Nous avons trouvé que les prédispositions familiales ont une incidence sur les choix individuels. Ces prédispositions prennent différentes formes et varient de l'intériorisation de la réalité objective à une mobilisation des moyens pour s'affirmer dans la société. Nos résultats montrent une différence significative en termes de radicalisation des jeunes et leur origine. Par ailleurs, cette socialisation religieuse à l'intérieur du quartier de Chableau a pour effet de susciter un sentiment d'intégration qui traverse les esprits formant une identité collective propice à la radicalisation. En effet et sans nous lancer dans une approche historique portant sur les vagues de migration et sur l'intégration, nous pouvons constater la présence importante de jeunes issus de l'immigration mais aussi certains convertis issus des familles catholiques. Le sentiment de marginalisation au sein de la société pousse certains à s'identifier à la communauté musulmane mondiale et les victimes de conflits de ces pays qui augmente le risque de radicalisation. C'est en ce sens que le sociologue Farhad Khosrokhavar (1997) considère le développement de l'islam radical chez les jeunes français comme le résultat d'un sentiment d'incertitude concernant leur identité. Nous pensons que le chapitre suivant est en mesure de répondre aux questions restées suspendues notamment en ce qui concerne l'aspect subjectif de ce phénomène. Il nous aide à réfléchir sur cette dimension en présentant une lecture psychologique inscrite dans son contexte social. Celle-ci aide à comprendre le facteur

traumatique sur le plan anthropologique et symbolique surtout en ce qui concerne les réorganisations des valeurs familiales, le risque d'atteinte au Surmoi collectif, la construction de l'identité comme vraie problématique et le rapport à l'autre comme problème à résoudre (Duparc, 2009). C'est dans un tel contexte que le clivage se présente comme un mécanisme de défense privilégié pour gérer les conflits entre une culture d'origine et celle de la société d'accueil. Si ce clivage n'est pas réussi ou disponible, il y a un risque pour le sujet et sa subjectivité, de sorte que la rupture et le clivage se transforment en une terreur personnelle de désubjectivation (Duparc, 2009). Ce sont ces éléments qui permettent un « retour délirant à l'origine » dans la pratique religieuse (Benslama, 2013).

CHAPITRE 8 : LES RESSORTS SUBJECTIFS DE LA RADICALISATION

Les théories psychologiques trouvent la cause des motivations et des actes déviants dans l'expérience individuelle précoce, qui engendre des besoins inconscients que l'individu doit satisfaire pour maintenir son équilibre. Les théories sociologiques cherchent dans la société des sources de tension socialement structurées : ceux qui occupent des positions sociales soumises à des exigences contradictoires sont tentés de résoudre ce problème par des moyens illégitimes (Becker, 1985, p. 49).

Quant aux besoins religieux, leur rattachement à l'état infantile de dépendance absolue, ainsi qu'à la nostalgie du père que suscite cet état, me semble irréfutable, d'autant plus que le dit sentiment n'est pas simplement dû à une survivance de ces besoins infantiles, mais qu'il reste entretenu de façon durable par l'angoisse ressentie par l'homme devant la prépondérance puissante du sort. (Freud, 1971, pp. 15-16)

Nous avons tenté dans le précédent chapitre de relever les ressorts objectifs de la conversion religieuse radicale en décrivant le poids des facteurs sociaux favorisant ou conduisant à ce phénomène. Nous avons pu observer l'importance des phénomènes de discrimination, de ségrégation sociale et spatiale mais aussi les événements géopolitiques dans la construction d'une vision binaire de la réalité chez les jeunes radicalisés. Nous avons énoncé les facteurs socio-économiques, les facteurs politiques voire géopolitiques, la dimension irrationnelle ou nihiliste de la conversion, l'effet des réseaux restreints mais aussi l'appropriation et l'instrumentalisation des textes religieux. Parmi les causes structurelles, nous avons noté l'importance de la dimension idéologique, la marginalisation socioéconomique et leur impact sur la subjectivité des jeunes fragilisés socialement. Dans la mesure où la standardisation des récits a pour objectif de donner sens à la carrière radicale, l'essence des discours est articulée autour d'une histoire individuelle et un ensemble d'événements permettant d'identifier les séquences chronologiques de conversion. C'est en ce sens que nous avons réussi à construire un modèle type de radicalisation présenté dans le dernier chapitre de cette thèse. Mais d'ores et déjà, nous pouvons présenter quelques éléments de ce processus.

Par ailleurs, nous avons mis en exergue les transformations psychologiques et identitaires qui changent la manière dont le jeunes saisissent le monde dans sa totalité comme une scène d'affrontement entre deux forces : le Bien représenté par l'islam et les vrais musulmans et le Mal représenté par les autres dits « mécréants » et les « égarés ». Il est clair que cette vision binaire ne favorise pas un dialogue entre les cultures. Bien au contraire, elle renforce le sentiment de rupture voire d'affrontement entre les différentes civilisations. Après avoir analysé l'aspect objectif de la conversion à l'islam radical en relevant les facteurs sociaux et contextuels, nous proposons dans ce chapitre d'analyser les ressorts subjectifs en mettant en avant la dimension individuelle et sa complexité comme élément favorisant la tendance radicale. Cela ne signifie pas une rupture avec la dimension précédente mais à l'inverse une complémentarité, c'est pourquoi nous mettons en tension le social et l'individuel pour mieux saisir la formation d'une vision idéologique du monde façonnée par le religieux. Sur l'aspect individuel l'enquête de terrain révèle plusieurs réalités en rapport avec la conversion à l'islam radical que nous présentons thématiquement dans ce chapitre. Globalement, nous pouvons noter une forme d'alternation (Berger, Luckmann, 1986) au sens constructiviste, des transformations importantes sur le plan spirituel et corporel avec un impact considérable des relations qu'entretient l'individu avec son contexte social. Ces transformations affectent la manière de percevoir le monde, de considérer les autres, de manifester sa religiosité sur le plan corporel et d'avoir ou non de l'empathie pour les autres, autrement-dit, de les considérer comme une version possible de soi-même ou pas.

Soulignons de prime abord qu'il est nécessaire d'être vigilant en ce qui concerne les propos de nos enquêtés car les récits et les trajectoires de conversion sont souvent des lieux de subjectivation de discours et des dits et non-dits. Il est frappant de constater l'importance de degré de standardisation observé au sein du grand nombre de récits de conversion collectés ce

qui nous permet de souligner une certaine force illocutoire de ces discours. Il semble que le récit de conversion opère une remise en ordre d'un monde souvent marqué par l'imprévu et le divin. Les discours suggèrent des variations et des tensions qui reflètent une forme de linéarité dans les parcours individuels.

Globalement, quand nous regardons le niveau micro, les facteurs qui influencent le processus de radicalisation peuvent consister en des sentiments de fragilité, de quête de sens et d'incertitude personnelle. Au niveau méso, ces facteurs peuvent inclure la discrimination, la désubjectivation, l'aliénation, le manque de liens sociaux et le sentiment d'injustice. Considérant les facteurs macro, nous pouvons souligner un ensemble de ressorts objectifs dont la perception occidentale des cultures qui empêchent une certaine liberté religieuse (Doosje et al., 2016, pp. 79-84). En termes d'incitation et d'attraction, nous pouvons ajouter que « les facteurs d'incitation sont : la recherche d'une identité, la difficulté de combiner plusieurs identités, le malaise social, la perte de sens, la discrimination et l'auto-discrimination, l'aliénation et l'auto-aliénation, l'injustice et l'oppression subie ou imaginaire par les individus et les groupes religieux » (Ranstorp & Hyllengren, 2013, p. 86). Quant aux facteurs d'attraction, nous pouvons relever surtout « la motivation, le respect et le statut dans le nouveau groupe, le sentiment de puissance et de supériorité, le sentiment d'appartenance réduisant l'incertitude, la simplicité et la clarté des règles, la sécurité, les arguments idéologiques attrayants, la confiance en la mission divine et le bien-fondé de la cause poursuivie » (Säkerhetspolisen, 2010, pp. 34-35). Il est clair que lorsque les jeunes rencontrés donnent leur sentiment sur le quartier et le traitement qui lui est réservé, ils mesurent l'écart existant entre les attentes et les faits mais aussi la discrimination dont ils font l'objet. La distance sociale (Bogardus, 1947, Hall, 1966, 1968) entre le quartier et les autres zones géographiques est fortement marquée par un refus de contact et un repli sur soi-même. Conscients de l'importance de la proximité ou la distance sociale dans une enquête sur la conversion à l'islam radical, nous avons privilégié des interactions plus étroites et un processus lent d'accès au terrain basé sur l'établissement de la confiance et la multiplication des contacts. C'est à ce titre, que la proximité et l'échoïsation corporelle (Cosnier, 1997, Cosnier, 1999) permettent à l'enquêteur et l'enquêté de s'exprimer et se faire confiance donnant à l'entretien toute sa dimension humaine. Ce n'est pas le cas quand l'enquêteur est perçu comme étranger ou *outsider*. Pour espérer comprendre et saisir les significations données à travers les notions évoquées par les enquêtés, il est primordial pour nous de parcourir cette distance pas à pas, question par question, relance par relance. En ce sens, l'entretien constitue pour nous une tentative pour jeter un pont entre deux imaginaires construits dans deux univers de sens.

1 Prudence sociologique à l'égard de certaines notions

En tant que chercheur, nous portons une attention particulière aux différentes notions évoquées par les jeunes rencontrées en soulignant l'importance de se distancier de celle-ci dans l'interprétation des résultats. Ces notions constituent un risque important de confusion si elles sont prises telles qu'elles sont. Il s'agit surtout des éléments aidant à expliquer les expériences subjectives et les contextes dans lesquels les phénomènes de conversion se sont produits. Dans le respect de cette prudence, nous présentons successivement ces différentes notions tout en soulignant leurs limites dans la description du phénomène étudié.

- ✓ **La notion de « hasard »** : est l'une des notions fréquemment évoquées par les jeunes rencontrés pour décrire leur conversion. Si celle-ci intervient dans le discours pour marquer l'événement qui vient pour couper en deux le parcours individuel, nous pensons qu'il s'agit plutôt d'un simple élément constitutif du processus de conversion. En d'autres termes, le hasard n'existe pas dans ces expériences que nous décrivons dans ce travail. Il y a toujours des expériences individuelles, des demandes de sens qui une fois, mises en contact d'une offre déclenche un intérêt pour l'idéologie radicale. Le corpus regorge des affirmations mais pour

des raisons pragmatiques, nous présentons un seul exemple pertinent. Il s'agit d'Abdeljalil qui exprime en ses termes une coïncidence : « Bah … oui, sans souci, tout a commencé il y a trois ans quand … c'était par hasard quand je réalisais un exposé sur la place de l'Islam en France dans le cadre d'un travail à rendre … pour valider un module à l'Université en droit … je suis tombé sur plusieurs ouvrages et vidéos Youtube qui expliquent le rôle de la religion et vidéo après vidéo je tombais sur des discours religieux islamiques comme ceux de Hassan Iquioussen, un imam qui prêche souvent sur internet et qui prône un discours tout à fait original à l'égard de la religion et la foi en général » (entretien 9, lignes 36-41). Parfois ce sont d'autres notions ayant le même sens qui sont évoquées pour marquer un tournant dans la vie individuelle telles que rencontre, accident, imprévu, etc. (entretien 10, lignes 137-145) ;

✓ **Notion de « révélation » et « lumière divine »** : sont des expressions souvent mobilisées dans les discours pour décrire une intervention divine ou transcendantale qui dépasse la raison. Soucieux de donner sens à leurs expériences et de rationaliser leur conversion, les jeunes rencontrés recourent aux différents stratagèmes pour rendre intelligible leur conversion. En ce sens, ce sont les notions de « révélation » et de « lumière divine » qui servent de support pour assumer le choix individuel ou pour convaincre les autres de la sacralité de celui-ci. Le jeune converti Ôrwa, par exemple, utilise le terme illumination pour faire référence à son expérience de conversion : « voilà c'est ça vraiment, j'ai de la chance … je m'aime … m'aime depuis, parce que j'étais dans … dans un désert … voilà j'étais perdu … avant d'entrer en Islam … ça fait 4 ans que je suis musulman *Allah Ybarak* (grâce à Dieu) … j'étais perdu … vraiment … j'aurais perdu … je connais rien du tout … je connais rien … comme un animal … comme les autres animaux … des mécréants … là je suis … là je me sens … je sentais comme une illumination … voilà … quelque chose qui devient un bonheur dans ma vie … avec l'Islam » (entretien 7, lignes 39-45). Dans le même sens qu'Ôrwa, le jeune Abdelwahhab parle plutôt d'une lumière naturelle, une révélation divine qui a transformé son existence et qui lui a redonné goût à la vie. Il s'agit selon lui d'une expérience personnelle qu'on ne peut pas représenter en mots car elle est subjective, intime, propre, spirituelle et échappe à toute forme d'objectivation (entretien 11, lignes 159-166) ;

✓ **Notion de « choix individuel »** : apparaît souvent dans les discours pour marquer une forme d'autonomie à l'égard du choix religieux (entretien 6, lignes 73-75). Nous montrons dans ce qui suit qu'il s'agit souvent d'un cheminement accompagné dans la foi où les concernés sont manipulés d'une manière ou d'une autre par le biais du discours radical. Il s'agit pour nous de prendre des distances à l'égard des affirmations souvent trompeuses et qui risquent de désorienter notre travail de recherche. C'est ainsi qu'au-delà des discours, nous cherchons les contextes dans lesquels émergent ces discours, l'interaction entre eux et l'expérience subjective du réel. Cela permet de croiser les trajectoires individuelles avec les contextes sociaux, les habitus avec le champ religieux ;

✓ **Notion de « destin »** : est souvent évoquée pour mettre l'accent sur le guidage divin au sujet de la conversion (entretien 17, lignes 203-205). Inscrits dans une logique de transcendance avec une perspective eschatologique de la réalité, les jeunes évoquent cette notion pour marquer l'inaccessibilité du champ religieux et anéantir toute forme de conceptualisation sociologique. En considérant le phénomène religieux comme un fait social total (Mauss, 2007) mais aussi comme une construction subjective, cette stratégie est écartée au profit d'une analyse sociologique mais surtout phénoménologique de la question comme relevant d'une interaction entre l'intime et le social à travers la notion de « carrière radicale » ;

✓ **Notion de « l'islam authentique »** : est récurrente dans le corpus et manipulée pour des raisons idéologiques comme dans les propos d'Abdeljalil **(**entretien 9, lignes 280-281). En tant que chercheur, nous faisons très attention à l'instrumentalisation de ces termes par les jeunes rencontrés pour se différencier des autres musulmans tout en se réclamant de l'islam tel qu'il était pratiqué au temps du Prophète. Nous pensons que cela ne veut rien dire tout simplement

parce que nous n'avons pas de données authentiques détaillant la vie du Prophète et ses attitudes avec certitudes. Il s'agit souvent des écritures plus ou moins justes qui méritent d'être analysées minutieusement vérifiées. Par conséquent, nous attirons l'attention sur la maniabilité de cette notion et la prudence dans son utilisation car elle implique par la même occasion une exclusivité de la version islamique et une exclusion de toutes les autres écoles de jurisprudence. Cela prouve la dimension fanatique de l'idéologie radicale dans sa prétention à l'absolu, l'immuable et l'éternel ;

2 Entre l'être et le devenir, le discours liminal de la conversion radicale

Bien que les jeunes rencontrés considèrent leur conviction religieuse comme une évidence née de leur découverte de l'islam, leur conversion engendre un ensemble de changements qui projettent leurs pratiques dans un nouvel espace moral désormais divisé entre le licite et l'illicite (*halal / haram*). Être musulman requiert d'observer certaines prescriptions d'ordre religieux, comme les prières quotidiennes, ou encore vestimentaires et alimentaires, comme l'interdiction de manger du porc et de boire de l'alcool, ou la consommation exclusive de viande *halal*. À cet égard, tandis que certains jeunes convertis préconisent une approche individuelle de la foi, d'autres, plus rigoristes, revendiquent une application stricte et plus ou moins orthodoxe de la norme. Ils respectent des pratiques dont l'importance est plus discutée dans la communauté, comme les prières surérogatoires, ou encore l'interdiction d'écouter de la musique, du moins certains instruments (Sourdel, 2004) tels que le piano, la guitare, la flûte, le tambour, etc., soupçonnés d'agir les esprits et les tentations[26]. Ce processus s'élabore dans la durée et dans une constante dialectique entre l'être et le devenir, qui inscrit la trajectoire de conversion dans une perspective liminale. Les récits de conversion se développent généralement dans le champ du passage d'une vie damnée et impure à une vie sauvée par la foi. C'est en ce sens que la trajectoire vers la conversion est présentée comme un long processus de persuasion, fait d'arguments rationnels visant à prouver la vérité de l'islam et l'urgence de l'embrasser. La conversion est construite comme un fastidieux travail d'incorporation de l'identité musulmane, passant par la mise à bas des résistances de l'individu et par le renforcement de la foi. Les pratiques et prescriptions sont apprises, adoptées puis incorporées par les jeunes avec un souci de prosélytisme dès les premiers apprentissages. La trajectoire de conversion relève donc d'un apprentissage quasi-mimétique au quotidien où le jeune reproduit physiquement « l'habitus » (Bourdieu, 1979, p. 112) religieux prôné par le « groupe de référence » (Merton, 1997). La conversion s'actualise alors par des pratiques de plus en plus précises, conformes et assumées. De fait, ce travail d'incorporation entraîne une reconstruction de l'identité du jeune converti en se rapportant à une communauté élargie des croyants.

Soulignons aussi que pour la plupart des jeunes rencontrés, l'adoption des pratiques se fait par tâtonnement, donnant parfois lieu à des bricolages mêlant des perceptions plus ou moins confuses de l'islam à leur héritage religieux. Afin d'expérimenter les sensations liées à la conversion, plusieurs jeunes rencontrés évoquent certaines notions telles que la *Baraka* (la grâce), comme le cas d'Abdeljalil, pour décrire la joie qui remplit leur vie depuis leur adhésion à l'islam radical.

> Je suis passé de l'extrême à l'extrême, d'un délinquant à un vrai musulman pratiquant … c'est grâce à Allah que tout a changé … que ma vie a changé et que tout est devenu plus clair et la Baraka

[26] Voir Sourate Luqmân n° 31, verset 6 : « Par contre ceux d'entre les humains qui achètent l'entretien frivole, de sorte à fourvoyer autrui du chemin de Dieu, sans connaissance aucune, et à tourner ce chemin en dérision, ceux-là subiront un châtiment d'ignominie » Dans Jacques Berque. (1995). *La Coran. Essai de traduction*. Bibliothèque spirituelle, Albin Michel.

> (grâce d'Allah) est entrée dans ma vie … elle a tout changé, tout. (entretien 9, lignes 28-30)

Les jeunes rencontrés ne manquent pas de souligner le rôle que joue le style vestimentaire dans leur identification au religieux surtout dans leur relation personnelle avec Dieu, envers qui, ils démontrent leur engagement spirituel. Toutefois, celui-ci n'en reste pas moins l'élément de visibilité central qui projette leur nouvelle identité sur une place publique parfois hostile, ou simplement réticente aux démonstrations d'affiliation religieuse. C'est parce que la conversion est affichée par l'intermédiaire des performances religieuses plutôt que dites, que l'épreuve ultime et incontournable de la conversion réside dans la pratique religieuse. Paradoxalement, on pourrait assimiler la trajectoire du *Qamiss* (vêtement traditionnel) à un processus de dévoilement du soi et de l'identité musulmane sur la place publique. Le passage de l'invisible au visible exige une foi d'une si grande force, que ceux qui dissimulent leur identité sans justification rationnelle sont accusés d'égarement et d'éloignement de la voie d'Allah. À l'inverse, ceux qui s'affichent le plus se sentent investis d'une mission divine, celle de propager l'islam dans des pays impies malgré l'hostilité dont ils souffrent au quotidien appelée *Al Sabr Ala Makarih*. Dans une manière ou dans une autre, la visibilité de l'identité religieuse intègre le fait de leur conversion dans le débat public, et le soumet à la structure de rapports sociaux qui s'y articulent autour de l'islam. C'est ainsi que le discours de ces jeunes indique la volonté de projeter leur propre progression dans leur environnement social plus large. Nous pouvons aussi dire que le discours d'incorporation progressive de l'islam qu'élaborent les jeunes convertis semble en contradiction avec leur constante évocation d'une identité musulmane ontologique qui précède la conversion, comme en atteste la sémantique de « revenir à l'islam » chez certains jeunes dont Idriss Al Maghrebi n'est qu'un exemple parmi d'autres :

> Je ne pense pas qu'on peut parler d'une conversion mais plutôt d'un … d'un retour à la foi et dans le sentier d'Allah … cela dit, je pense pas que le terme que tu utilises est adapté à ma situation … je vais donc me contenter de retour à la religion. (entretien 5, lignes 31-33)

La plupart des jeunes rencontrés expriment aussi le sentiment d'une identité musulmane primordiale vers laquelle la conversion permet de faire retour. En fait, quasiment tous les jeunes rencontrés parlent d'une quête spirituelle antérieure à la découverte de l'islam. Si cette conception de l'individu fondée sur la notion d'authenticité est conforme à l'éthique musulmane (*Fitra*), elle justifie une rhétorique de la continuité qui s'articule autour de l'enjeu de l'acceptation de la conversion par le réseau social proche et par la société. En ce sens, le récit s'élabore autour d'une grammaire de la conversion saisie comme un corpus de codes et de règles qui régulent le discours, comme un ensemble de procédés permettant de présenter le processus de conversion comme la réalisation de l'authenticité de l'être. Par exemple, le récit d'Abdelwahhab présente, à ce titre, un modèle de référence. Celui-ci affirme entretenir les valeurs musulmanes de façon innée avant même sa conversion :

> Je peux te dire qu'il s'agit d'une quête comme disent certains … moi-même, j'ai réussi à trouver la vérité en suivant mon instinct et en cherchant le vrai sens de mon existence ni plus ni moins. (entretien 11, lignes 153-155)

Ainsi est contournée la question du changement de vision du monde puisque par la rhétorique de la continuité des pratiques, du dogme, et des valeurs, les jeunes entretiennent

l'idée d'une familiarité avec l'islam précédant qui les amène finalement à une prise de conscience de cette identité. Bien que la construction de cette cohésion identitaire varie selon le contexte, les contraintes structurelles ou encore le cycle de vie des jeunes, les séquences de conversion semblent être identiques. D'une crise existentielle à une question de sens, la conversion à l'islam radical prend forme dans un apprentissage graduel des discours et notions théologiques clivants. Ainsi, l'identité, les liens sociaux et familiaux mais aussi les valeurs sont présentés par opposition aux pratiques et affiliations sociales qui seules, sont considérées en rupture. La démarche de conversion est présentée comme un processus naturel, l'islam étant associé à la nature véritable de l'être. Enfin, notons que les éléments de cette rhétorique de la continuité et de la discontinuité constituent les paramètres d'une grammaire aidant à formuler une trajectoire de conversion cohérente et convaincante, quoique fortement subjective et propre à chaque jeune.

2.1 Les jeunes radicalisés, le portrait d'une génération au bord de la rupture

Soulignons que dans nos sociétés mondialisées, les conflits internationaux se sont peu à peu généralisés par la circulation des individus et la disparition des frontières de certains États. Ces événements ne sont plus affaires de professionnels agissant loin de nos territoires mais sont vécues au quotidien à travers des actes terroristes et de violence. Depuis le confit en Syrie et l'avènement de l'Etat islamique, plusieurs jeunes français ont rejoint les rangs de cette organisation suscitant des interrogations sur les raisons et les processus impliqués dans ce phénomène. Nous sommes convaincus que l'observation de ce phénomène au travers du seul prisme des convictions religieuses, d'une spiritualité dévoyée est insuffisante et qu'il est urgent de saisir d'autres facettes de ce phénomène en s'interrogeant sur la réalité sociale de ces jeunes, leurs difficultés et leurs expériences subjectives. Dès lors, toute tentative de réduire le phénomène au seul aspect religieux est dangereuse à terme car elle confond ceux qui cherchent une reconnaissance sociale avec ceux qui pratiquent la religion rigoureusement, ceux qui portent la haine pour la société avec ceux qui cherchent à vivre leur religiosité au quotidien ou portent une idéologie. Par conséquent, nous pensons qu'il faut s'intéresser à cette jeunesse française que nous pensions apolitique et qui nous met face à une réalité fondamentale : elle transforme sa lutte d'une délinquance sociale à une nouvelle forme plus radicale de contestation. Plusieurs jeunes n'hésitent pas à évoquer leur passé criminel qu'ils regrettent profondément. Sur cet aspect, les propos d'Othmane sont clairs. Il a un passé délinquant et il le regrette aujourd'hui. Il nous confie une partie de sa vie qu'il juge indécente en affirmant :

> Sur mon rapport au monde avant la conversion, je te mentirais pas si je te disais qu'il n'y a pas un péché que je n'ai pas commis [*un moment de réflexion*] j'ai bu de l'alcool, j'ai couché avec des filles et des prostitués et j'ai été condamné à trois mois en 2015 suite à une agression d'une femme au centre commercial de Chableau. C'était en effet la plus mauvaise expérience de ma vie mais ça ne m'a pas empêché de continuer dans cette voie. J'ai essayé ensuite de chercher un travail mais mon casier judiciaire était toujours là pour m'empêcher de faire quelque chose dans ma vie … que ce soit pour les concours ou les formations … mon passé était toujours là … je n'avais aucune chance de trouver un emploi … j'ai ensuite volé une voiture et je l'ai brûlée … c'était une petite Clio de notre voisin … mais je n'ai pas été condamné car on a jamais trouvé le coupable … bref, c'est pour te dire que je n'étais pas vraiment le modèle à suivre … mais *Al Hamdoulilla* (grâce à

> Allah) depuis ma conversion à l'Islam tout a changé … c'est une transformation radicale. (entretien 8, lignes 138-149)

Cette expérience de la délinquance avant la conversion est commune à d'autres jeunes rencontrés durant l'enquête au point que certains d'entre eux veulent en finir avec celles-ci et préfèrent ne plus aborder ce sujet. L'avant la conversion est évoqué par certains avec amertume, comme un traumatisme, une expérience insoutenable et qu'il ne faut surtout pas en parler. En ce sens, Abdeljalil évoque un vide existentiel et des expériences multiples de délinquance qui caractérisaient sa vie. Il parle de ses actes avec beaucoup de tristesse et de colère en espérant que sa conversion efface ses « péchés » et ses actes qu'il juge contraires à la morale et à l'islam.

> Ma vie avant la conversion … je n'aime pas trop en parler … j'ai vraiment honte … je pense que j'étais perdu … c'était le désert total comme disent les maghrébins … je faisais tout … je consommais même Zatla (Cannabis) au collège … c'était en 3ème … au collège du quartier … ensuite, j'ai fait de tas de péchés … quand j'ai eu 17 ans … je sortais avec une fille de l'autre bout de la ville … je passais mon temps à faire la Fahicha (choses illicites) … je vivais plutôt comme n'importe quel animal sans esprit et sans croyance … j'ai même participé au cambriolage d'une maison dans la commune bourgeoise à côté et j'ai vendu tout ce que j'avais volé … puis une fois à l'université, j'ai cessé de faire beaucoup de choses et j'ai compris qu'il fallait travailler pour gagner sa vie … heureusement, je le dit … heureusement, je n'ai jamais fait l'objet d'une incarcération … j'ai fait tout … tout … avant même l'âge de 19 ans. (entretien 9, lignes 203-212)

Conscient de la gravité de ses actes sur le plan religieux, il semble regretter profondément ses choix et espère mériter le pardon de Dieu. Inconsciemment, il se rapporte à sa situation actuelle pour refouler tout sentiment de honte lié à ses expériences passées. Ce refoulement trouve sa suffisance dans une situation actuelle favorable qui procure à Abdeljalil, un sentiment de fierté et de supériorité du fait d'être choisi par la divinité et de bénéficier par conséquent de la grâce divine.

> Ce n'est pas ce que j'ai espéré après une vie pleine de Ma'assi (péchés) … Macha'Allah Wal Hamdoulila (grâce à Allah) tout a changé dans ma vie il y a trois ans … je suis passé de l'extrême à l'extrême, d'un délinquant à un vrai musulman pratiquant … c'est grâce à Allah que tout a changé … que ma vie a changé et que tout est devenu plus clair et la Baraka (grâce d'Allah) est entrée dans ma vie … elle a tout changé, tout. (entretien 9, lignes 26-30)

Pour le dire plus clairement, nous pensons qu'il est fondamental pour comprendre ces jeunes de ne pas seulement les observer dans la vie quotidienne mais aussi de regarder le monde et notre époque à travers leurs perceptions. Cela dit, pour aborder la question de la montée de la radicalité chez certains jeunes et comprendre le contexte à partir duquel ils se convertissent à l'islam, il est primordial de comprendre leur vécu au quotidien, leurs représentations de la réalité et leurs attitudes à l'égard de ce qui se passe dans le monde. En ce sens, seule une

approche ethnométhodologique versée dans l'analyse interne de ce phénomène permet de réduire les incompréhensions et saisir précisément les structures profondes de celui-ci.

2.2 La conversion à l'islam radical : une double déviance « sociale et religieuse »

Loin d'être une simple déviance sociale, la conversion à l'islam radical constitue une forme de « ductilité nomique » au sens proposé par le sociologue Omar Zanna (2010), une déviance religieuse dans la mesure où elle ne reconnaît pas la légitimité même des institutions religieuses traditionnelles. En ce sens, la mosquée ne constitue qu'une étape secondaire dans la radicalisation qui se nourrit surtout des rapports étroits dans le cadre des cercles religieux informels. En effet, la majorité des jeunes rencontrés refusent de reconnaître la légitimité de l'imam accusé de complicité avec les institutions politiques laïques qui diffusent une version falsifiée de l'islam de France. Il suffit de parcourir l'ensemble des entretiens pour se rendre compte de la présence d'un sentiment hostile à l'imam de la mosquée de Chableau accusé de promouvoir une vision fausse de l'islam tout en servant de pion dans l'endormissement des musulmans en les éloignant des vrais préceptes de l'islam. Cette perception est plus ou moins radicale selon le niveau de radicalité de chaque jeune. Si pour certains, il faut rester vigilant à l'égard d'une telle alliance entre la laïcité et la mosquée. Pour d'autres, il faut rompre le lien avec cette institution qui ne remplit plus sa fonction essentielle de diffusion de la version authentique de l'islam. Cette méfiance à l'égard des imams est renforcée par une double vigilance à l'égard des savants même les plus aguerris accusés de complicité et de trahison des vrais préceptes de l'islam. Sur ce point, le radicalisme diverge manifestement du salafisme qui reconnaît la légitimité de ces institutions en refusant de rompre avec elles. Le radicalisme prône, au contraire, une lutte acharnée contre ces instances de socialisation accusées de diffuser les fausses idées en s'inspirant des théologiens rigoristes telles qu'Ibn Taymiyya et Ibn Hanbal. Les propos d'Abdeljalil, l'un des jeunes rencontrés démontrent clairement cette distance prônée par le radicalisme à l'égard des institutions religieuses et sociales :

> Je fais pas confiance à certains Oulama (savants) de notre temps surtout en Arabie Saoudite … je préfère me référer aux grands savants de l'Islam comme l'A'lim Cheikh Ibn Baz qui sermonne les croyants au sujet de la négligence du devoir de mourir pour la défense de la religion. Je lis aussi les livres d'Ibn Taymiyya et Ahmed Ibn Hanbal, Cheikh Ibn Otheïmine … je suis ces modèles et non ceux qui sont payés et honorés par les régimes impies … des apostats … je fais confiance à ceux qui refusent l'argent pour diffuser et répandre la parole d'Allah et sacrifie leur vie pour la parole d'Allah. (entretien 9, lignes 333-339)

Ces mêmes propos sont tenus par d'autres jeunes rencontrés notamment Abou Hamza qui ne manque pas de souligner la complicité même de certaines institutions hautement symboliques dans le monde musulmans telles que la mosquée Al Azhar en Egypte et Al Haramayn (la Mecque et la Médine) qui sont, selon lui, responsables de ce qui se passe dans le monde musulman aujourd'hui. Cette méfiance constitue pour d'autres une preuve de la bonne pratique de l'islam authentique car elle leur évite de tomber dans les turpitudes (entretien 13, lignes 108-111). Cette vigilance qu'évoque Abou Hamza, par exemple, se traduit quotidiennement dans ses rapports avec les autres fidèles qu'il met en garde contre les faux propos avancés par l'imam de la mosquée de Chableau. Celui-ci ne prend pas le risque de

prêcher en présence de l'imam et préfère diffuser ses idées radicales en son absence tout en l'accusant d'être de mèche avec les services de renseignements français. Les frères sont, selon lui, conscients de cette réalité et n'ont pas confiance en ses propos qui sont doublement politisés : laïcs et politiques. Les rapports tendus qu'entretient Abou Hamza avec l'imam semblent provoquer un sentiment de dégoût chez lui c'est pourquoi il tente souvent de changer de sujet au cours de l'entretien. Peu importe ce qu'il dise Abou Hamza, ses propos laissent apparaître une vision noircie de la religion qui ne reconnaît ni l'ordre social ni l'ordre religieux renvoyés tous les deux à des simples aberrations sociopolitiques :

> Je prêche à la mosquée mais quand l'imam est absent … disons qu'il m'apprécie pas beaucoup … il trouve que mes idées sont … disons extrémistes … mais je pense que c'est à lui de revenir à Allah car il ne parle pas de l'Islam mais de la laïcité quand il prêche les vendredis … de toute façon les fidèles savent bien celui qui dit la vérité de celui qui travaille pour les services secrets français … sinon pourquoi il se présente aux élections municipales en utilisant l'Islam pour amener les gens à voter pour lui … j'arrête, je veux pas parler de lui car je collecte les *Sayyi'at et les Ma'asswi'* (les péchés). (entretien 13, lignes 117-123)

Cette double déviance de la conversion radicale semble créer d'autres problèmes sociaux et idéologiques surtout en ce qui concerne le rapport à la laïcité et à autrui. Ces difficultés se manifestent au quotidien dans le rapport aux institutions telles que la police en raison du style vestimentaire adopté par certains jeunes rencontrés. Le jeune qui était « sujet flottant » rencontrant les problèmes sociaux de chômage et d'exclusion sociale mais aussi de vide existentiel se transforme en un « hypersujet » (Wieviorka, 2004) avec un déficit progressif de sens en s'installant dans un espace d'angoisse et d'incertitude. Ainsi, Azzâm Al Wahhabi affirme que sa femme fait l'objet de contrôle répétitifs mais aussi aux des procès-verbaux du fait qu'elle conduit leur voiture avec son niqab. Celui-ci estime qu'il s'agit avant tout des policiers racistes qui profitent du pouvoir légitime qui leur est donné pour mettre la pression sur les musulmans pratiquants. Tout en exprimant son dégoût à l'égard d'une telle situation, celui-ci refuse de renoncer à sa croyance ou à ses pratiques et envisage même d'afficher davantage celles-ci quelles que soient les conséquences :

Azzam Al Wahhabi, 32 ans, d'origine marocaine, né en France, du sexe masculin, marié, demandeur d'emploi avec un Master 2 en économie et une affinité pour l'Islam politique. Il est le frère aîné, un frère étudiant à la faculté de droit, parents retraités, habitant à Chableau Est. Il est musulman mais s'est converti à une version radicale à l'Islam à l'âge de 20 ans, dans le cadre de son travail associatif et notamment au contact d'un jeune radicalisé qui l'a influencé et l'a induit dans le groupe des radicalisés du Chableau. Cette conversion a impact tout son être (style vestimentaire, attitudes et perceptions)

> Les difficultés ?! [*Un moment de réflexion*] c'est surtout le climat général dans ce pays. On est pas libre. On est toujours stigmatisé dans cette société qui se présente au monde comme libre. C'est la grande difficulté que j'éprouve aujourd'hui. Je n'arrive pas à vivre ma religion comme je le veux. Pour te raconter une

> anecdote, ma femme a payé plus de huit PV (procès-verbaux) depuis qu'elle a commencé à conduire sa petite Clio. C'est chaque fois la même chose, des policiers racistes qui l'arrêtent pour demander les papiers et lui expliquent qu'il était interdit de conduire avec le niqab. On a payé plus de mille euros d'amendes. (entretien 15, lignes 219-225)

Il évoque un racisme qui dépasse le cadre des relations avec la police pour toucher l'ensemble des institutions sociales. Comme fait social total (Mauss, 2007), ce racisme est vécu subjectivement par celui-ci comme humiliant en particulier en ce qui concerne la recherche d'emploi. Il semble à la fois conscient et convaincu qu'en état actuel des choses, il serait difficile voire impossible pour lui de trouver un travail lui permettant de pratiquer convenablement sa religion. Le port du *Qamiss* (tenue traditionnelle) continue selon lui à hanter ses entretiens d'embauche qui sont tenus en échec par cette réalité.

> J'ai réalisé plusieurs entretiens mais chaque fois j'entre mon *Qamiss* (tenue traditionnelle musulmane), je vois dans les yeux de l'employeur la peur ou la suspicion. C'est devenu avec le temps une routine et je vais plus aux entretiens. Ma conseillère me l'a dit clairement qu'il ne servait à rien d'y aller si je voulais toujours rester sur mon attitude. Elle me l'a fait connaître. Ça servait à rien. (entretien 15, lignes 228-232)

Cette colère à l'égard de l'exclusion du marché du travail se transforme chez certains jeunes en une attitude hostile à l'égard du travail même comme activité participant à la prospérité d'une société qu'ils jugent indigne de leurs efforts. C'est à ce titre que certains jeunes prennent l'initiative de ne plus travailler pour ne pas payer des taxes par exemple en optant pour le chômage comme moyen de destruction de l'économie du pays dans lequel ils vivent. Considérant que cela relève d'une guerre économique contre ce qu'ils dénoncent comme « mécréants », ces jeunes s'engagent dans une lutte sans merci contre les différentes institutions laïques. Les propos de Mossaâb représentent un exemple pertinent à ce sujet. Celui-ci, tout en refusant de travailler en France, fait en sorte de bénéficier de toutes les prestations que propose la société avec comme objectif final d'alourdir davantage la dette publique. Il avance à ce sujet sa théorie de la destruction du système de l'intérieur (entretien 16, lignes 356-363). Au même titre que les autres jeunes, celui-ci porte à l'intérieur de lui une haine contre les institutions islamiques responsables, selon lui, de la posture dans laquelle se trouvent les musulmans. Les oulémas (savants) sont qualifiés de traitres car ils ne font que servir les intérêts des régimes totalitaires dans le monde musulman. En utilisant certains termes théologiques tels que *Al Tawaghit* (régimes impies) et *Al Jahiliyya* (état d'ignorance), celui-ci ne manque pas d'étiqueter l'islam dans sa version institutionnelle surtout les grandes mosquées d'Al Azhar et d'Al Haramayn (entretien 16, lignes 411-414). Cette attitude critique à l'égard de l'islam institutionnel est partagée par plusieurs jeunes rencontrés dont Ossama qui exprime une méfiance à l'égard de certains discours religieux circulant sur les réseaux sociaux et sur Internet en désignant une certaine instrumentalisation de l'islam par les pouvoirs politiques dans les pays musulmans. Cette vigilance à l'égard de l'islam institutionnel est doublée d'un sentiment de haine contre les régimes en place dans les pays musulmans accusés de servir les intérêts occidentaux dans la région (entretien 17, lignes 367-370). Loin de constituer un obstacle

d'intégration, la religion aide certains jeunes à s'impliquer davantage dans la vie quotidienne en s'investissant dans la vie associative et professionnelle (entretien 17, lignes 44-52)

2.3 De la déviance sociale à la déviance religieuse : le prolongement d'une carrière

Notons qu'avec une première délinquance et possédant un casier judiciaire, certains jeunes trouvent des difficultés à s'insérer socialement ce qui les poussent à adhérer à des groupes sociaux déviants. En effet, le départ dans la vie d'adulte prend une mauvaise direction pour ces jeunes qui ont un casier judiciaire et qui estiment que cette réalité constitue pour eux un motif d'adhérer à des groupes radicaux. En nous appuyant sur les propos d'Othmane, nous pouvons affirmer sans retenu le rôle de la construction sociale de la radicalisation en excluant certains jeunes de la petite délinquance. Cette exclusion les conduit par la suite à s'inscrire dans une carrière radicale qui peut aller jusqu'au passage à l'acte. La déviance primaire sociale se mue ainsi en une déviance secondaire (Lemert, 1951) radicale sous l'effet de l'étiquetage « *Labeling* » (Becker, 1985) et de la stigmatisation (Goffman, 1968). Il ne s'agit pas ici de justifier certains actes délinquants ou des engagements radicaux mais de décrire certaines situations dans lesquelles le manque d'accompagnement social et d'inclusion peut concourir à l'émergence et au développement d'une déviance d'un nouveau genre : la radicalisation. Le jeune passe ainsi d'une déviance sociale à une déviance religieuse avec tout ce que cela entraîne sur le plan sociopolitique.

> J'ai été condamné à trois mois en 2015 suite à une agression d'une femme au centre commercial de Chableau. C'était en effet la plus mauvaise expérience de ma vie mais ça ne m'a pas empêché de continuer dans cette voie. J'ai essayé ensuite de chercher un travail mais mon casier judiciaire était toujours là pour m'empêcher de faire quelque chose dans ma vie … que ce soit pour les concours ou les formations … mon passé était toujours là … je n'avais aucune chance de trouver un emploi. (entretien 8, lignes 140-145)

Il est frappant de noter que certains jeunes enquêtés affirment avoir un passé délinquant qu'ils regrettent dans l'état actuel. La particularité d'un retour sur la vie qui précède la conversion préside dans le fait que cela permet de saisir les différents changements et de mieux interpréter le contexte dans lequel la décision de se convertir émerge. Cela permet aussi d'analyser les prédispositions initiales ce qui facilite ensuite pour cerner les engagements différenciés dans l'islam radical. Ajoutons aussi que les moments de conversion entraînent également un ensemble de changements sur le plan social et individuel en particulier la distanciation dans le cadre familial et amical. À l'image de Goffman (1968) définissant une phase « pré-hospitalière » dans *Asiles,* nous pouvons tenter de décrire la phase fondamentale et commune à tous les jeunes qui précède l'entrée éventuelle dans la radicalisation. La carrière radicale des jeunes enquêtés met en avant les modalités d'une « connaissance par esprit et par corps » de ce qu'est l'islam ou moins dans la version à laquelle ils croient. La première dimension de ce type de savoirs relève de l'implicite, facilitée par l'identification aux figures historiques charismatiques d'où la fréquence d'utilisation de certains noms de compagnons de Prophète et à l'investissement dans le groupe. Ceux qui pratiquent la religion avec le plus d'intensité ont l'impression de connaître la foi depuis toujours, si bien que leur perception du monde leur semble naturelle. Ils possèdent un rapport pratique fort à l'islam car ils ont appris le vocabulaire qui leur permet de débattre sur tous les sujets en mobilisant les références et les exemples historiques. Ils ont aussi incorporé les gestes préalablement rationalisés en particulier

dans les prières qui leur permettent de devenir des modèles pour les autres jeunes et leur procurent un plaisir au-delà de la maîtrise des références, celui d'avoir le dernier mot dans les discussions. En ce sens, nous proposons un lien entre incorporation et identification nous permettant ensuite de mieux comprendre les situations dans lesquelles certains jeunes se trouvent en supériorité par rapport aux autres et pratiquent une certaine domination à leur égard. Les propos d'Abdelsalem Al Jazayri sont représentatifs de ce souci de faire mieux que les autres :

> Chacun essaie de montrer qu'il fait mieux que les autres frères … qu'il applique mieux et qu'il connaît mieux la vie du Prophète et de ses Compagnons … chacun essaie de parler de son expérience religieuse pour marquer sa différence et son implication de l'Islam … le Cheikh (le savant) répond souvent « Mach'Allah » (Gloire à Dieu) pour dire qu'il est content de ce qu'on fait et ça nous donne … au moins pour moi … me donne l'envie de faire toujours mieux que les autres … d'être à la fois un modèle à suivre pour les autres et une référence dans les discussions. (entretien 10, lignes 311-317).

Notons que l'aspect biographique est au centre de la démarche d'engagement dans une version radicale de l'islam. Nous savons désormais que la conversion comme le passage à l'acte reposent sur une généalogie liée au parcours de vie ou ce que nous avons appelé « la carrière radicale ». Dans la plupart des cas l'adhésion à une version radicale de l'islam, celle-ci constitue la dernière séquences d'un processus lent oscillant ou menant de la délinquance à la radicalité. La conversion intervient ainsi à la fin comme une séquence avancée dans un processus d'apprentissage de la radicalité. Il s'agit d'« une trajectoire accidentée qui à travers un rapport de plus en plus tendu à l'autorité faite de repères conduit à la déviance » (Jordanov, 2015, p. 28). En ce sens, le fait de grandir dans un environnement à forte exposition aux comportements défavorables au respect de la loi renforce l'apprentissage de la délinquance qui se transmet parfois même à l'intérieur de la famille entre les frères comme modèles. Suivant Gabriel Tarde (1972) pour lequel, le criminel imite continuellement même lorsqu'il invente, nous pensons qu'en interagissant avec les autres jeunes radicalisés, le jeune converti apprend progressivement les codes du groupe. Dans le cadre d'une défaillance institutionnelle surtout familiale, la trajectoire du jeune se transforme d'une délinquance occasionnelle en une délinquance fréquente (Lemert, 2002) ce qui se traduit ensuite par un refus de l'autorité et des normes sociales mais surtout une amplification de la délinquance. En somme, tout commence par l'accumulation de petits méfaits, qui vont de plus en plus s'amplifier et conduisent à la colère sociale. Le jeune est progressivement étiqueté et vit dans un monde de délinquance. Comme nous l'avons vu dans le cadre théorique (chapitre 4), la carrière déviante comme la carrière radicale renvoie à un processus lent qui peut durer des mois voire des années. Dans ses travaux, Franck Tannenbaum souligne qu'il s'agit d'« un processus de fabrication de délinquant par ségrégation, étiquetage et accentuation » (Tannenbaum, 2002, p. 80). Cet étiquetage joue un rôle important dans la carrière déviante de l'individu car il « transforme le comportement déviant en un fait central de la trajectoire de la personne et contribue à le renforcer » (Edwin, 1951, p. 80). Dès lors, la pratique déviante construit progressivement la motivation déviante (Becker, 1985). À ce titre, la prison et la sanction deviennent une forme de socialisation à la déviance et pour nos propos, à la radicalisation en favorisant le contact des jeunes partageant les mêmes attitudes à l'égard de la société et des normes sociales. Entre les rencontres en prison qui tissent des liens avec des générations différentes, une haine de la société et un besoin de reconnaissance (Honneth, 2002), la carrière radicale prend une forme de plus en plus

dangereuse. Enfin, bien que les explications objectives trouvent assez rapidement leurs limites (Bonelli, 2015), elles constituent, comme le montre l'enquête, des ressorts importants dans l'émergence et le développement des conversions radicales. Nous pensons qu'il existe plusieurs facteurs entremêlés qui conduisent ces jeunes à se lancer dans une version radicale dont la déviance sociale réprimée par l'étiquetage social. Cela dit, pour mieux saisir les raisons de conversion, il faut reconstituer la trajectoire individuelle afin de saisir l'ordonnancement des interactions et des événements qui l'ont prédisposée à telle ou telle transgression (Mucchielli, 1999).

2.4 Du choc à la rupture biographique

L'analyse du corpus révèle entre autres que parmi les raisons qui contribuent à l'adhésion des jeunes français à une version radicale de l'islam, la question de l'incohérence entre la normativité religieuse prônée par les parents et celle que rencontre le jeune dans ses contacts. Les données recueillies confirment une vision du monde intériorisée, construite à partir d'une orientation des valeurs différente de celle de la société, qui crée une barrière psychologique entre l'individu et la société. Dans le cadre d'un tel contexte, l'individu est tenté par une autre forme de socialisation que celle de la famille d'où l'importance du « groupe de référence » (Merton, 1997). Dans le cadre de la socialisation groupale, le jeune fait l'expérience d'une perception déviante du monde se fondant sur trois axes importants : une conception manichéenne de la réalité, traçant une dichotomie entre l'univers sécurisant du groupe et l'extérieur « corrompu » ; une construction d'une identité religieuse utopique au cœur du groupe et enfin une intériorisation de l'univers social du groupe. Le contact avec la société extérieure provoque souvent un choc atténué par les interactions routinières au sein du groupe. Le filtre religieux continue ainsi de façonner la vision du monde des individus même après leur sortie du groupe comme l'attestent des cas des repentis. Le jeune repenti ne ressent pas spontanément une libération en franchissant les murs du groupe. Au contraire, à son arrivée dans la société, il vit un intense sentiment d'insécurité, d'anxiété ou de vide existentiel qui l'enferme dans un état d'anomie à tel point qu'il a souvent envie de revenir au groupe radical. Cela s'explique par le manque de perspectives et d'un environnement sécurisant. En ce qui concerne l'identité religieuse utopique conférée à l'individu, elle peut tellement imprégner l'image de soi, même après la sortie du groupe, qu'elle est susceptible de saboter les relations avec autrui et créer une impression d'abandon chez le jeune, désormais noyé dans l'anonymat de la société. Les propos Maâmoun sont révélateurs à ce sujet :

> Par contre, je peux dire que c'est le destin qui m'a fait rencontrer et rejoindre le groupe auquel je suis resté attaché plusieurs années. D'ailleurs, j'ai eu du mal à me détacher de ce groupe plus tard [un moment de réflexion] c'était pour moi comme une addiction et il fallait que me positionne à nouveau sur quelque chose pour oublier le sentiment provoqué par l'adhésion à ce groupe. (entretien 20, lignes 181-185)

En effet, l'expérience d'un choc ou d'une tragédie semble constituer l'une des expériences subjectives citées par les jeunes convertis à l'islam radical. Les différents chocs et tragédies au cours de l'existence d'un individu peuvent être considérés comme des séquences incontournables dans le processus de radicalisation permettant de comprendre le choix d'adhésion à un moment de la vie à une version radicale de l'islam. L'expérience d'un échec ou parfois de plusieurs échecs dans la vie conduit le jeune à s'inscrire dans une version radicale de l'islam en absence d'horizons professionnels. Il est clair que l'expérience d'un échec ou de

plusieurs échecs est vécue difficilement par le jeune qui doit se prouver à lui-même et aux autres qu'il est capable d'entreprendre quelque chose ou de tout simplement fuir cette vie dans laquelle rien ne semble fonctionner. On peut dire la même chose d'un accident de la vie qui influence le parcours de l'individu en l'entraînant dans une bifurcation biographique. Cela peut être un événement tragique dans la vie du jeune concerné comme dans la vie des personnes de son environnement. Un accident banal ou grave peut facilement déclencher chez l'individu une prise de conscience d'un mode de vie avec lequel il veut rompre ou le mettre dans une situation particulière. La rupture avec la vie antérieure entraîne un nouveau départ qu'évoque la majorité des jeunes rencontrés. Ceux-ci expriment une volonté et un désir de rompre avec une vie antérieure et qu'ils ont honte d'évoquer dans l'entretien. Le jeune Abdeljalil évoque à ce sujet un profond regret : « aujourd'hui, je regrette les années que j'ai passées loin d'Allah et de la foi … je regrette, qu'Allah me pardonne pour tout ce que j'ai fait » (entretien 1, lignes 144-145).

Cet extrait explique à quel point la conversion à l'islam radical transforme l'individu et engendre chez lui une nouvelle réalité qui le pousse même à se détacher de son passé, de le rejeter comme faisant partie d'un univers refoulé. Il s'agit d'un élément commun entre les différents entretiens où le passé est souvent dévalorisé, le présent et l'avenir sont hautement valorisés voire mystifiés. Cette logique permet aux jeunes de se sentir investis d'une mission et de vivre au quotidien sans angoisse et sans complexe. Il est fort possible que cette rupture soit différente d'un jeune à un autre, en fonction de la crise ou du choc qu'il a subi. Ainsi, dans le cas de Hamza par exemple, c'est le décès de son père qui a changé son existence et sa manière de voir le monde (entretien 13, lignes 68-72), qui n'est pas tout à fait le cas d'Amr Al Wahrani qui a été bouleversé par le décès de son petit frère. Dans un contexte de fragilité spirituelle, c'est la recherche du sens qui s'impose à la conscience, d'où les tentatives de rationaliser la mort par tous les moyens possibles et imaginaires. Les événements qui se sont succédés ensuite ont radicalement changé la perception d'Amr Al Whrani de la réalité et ont accéléré sa conversion à l'islam radical. Nous rapportons fidèlement ses propos dans le passage suivant qui trace chronologiquement l'enchaînement des événements et accidents tragiques :

> Ma prise de conscience était en 2015 suite à la mort de mon frère, il avait à peine 9 ans quand il est décédé … toute la famille était bouleversée par cet événement et surtout ma mère. Quant à moi, je me suis tourné vers Allah pour demander de l'aide et du soutien dans cette vie … je savais au fond de moi qu'Allah ne me laisserait pas tomber et que sa lumière éclairerait ma vie. Je dois dire que l'année 2015 était une année noire pour nous tous, surtout pour ma mère qui n'a pas arrêté de le pleurer et a failli mourir … on a même dû la ramener au CHU plusieurs fois avant qu'elle reprenne conscience quelques jours plus tard. Elle était choquée et avait besoin d'aller ailleurs, c'est pourquoi, elle est partie avec ma sœur en Algérie auprès de ses sœurs et frères pour oublier ce qui s'est passé. (entretien 14, lignes 62-70)

Pour le même jeune, ces événements ont révélé la fragilité existentielle et le besoin spirituel qu'il fallait absolument combler. Pour lui, c'est cette lacune qui a fait que toute la famille a mal encaissé le choc du décès de son frère, d'où la nécessité d'un retour au religieux pour pouvoir vivre ces moments tragiques (entretien 14, lignes 92-96). Il est frappant de constater à quel point les trajectoires se ressemblent et les histoires individuelles convergent. Pour résumer, nous pouvons dire que dans la plupart des entretiens réalisés, la redécouverte du religieux intervient suite à une crise ou un choc biographique. Ce choc vient souvent pour mettre fin à un vécu et annonce le début d'une autre. Cependant, face à la mort le jeune n'a pas de

justification à donner qui n'est pas le cas d'une expérience de discrimination ou de racisme. Quand la mort frappe, l'individu subit et ensuite rationalise l'événement souvent sous l'effet de la surprise et donc l'émotion ce qui rend son choix moins raisonnable. C'est souvent à ce moment qu'il y a une ouverture cognitive facilitant la réceptivité du discours radical. Quand l'offre se présente à l'individu déboussolé, elle est prise comme allant de soi et constitue la matrice permettant de s'orienter dans le monde social.

2.5 D'une image sociale dégradée à des pratiques religieuses rigoristes

Nous venons de voir à quel point l'image dégradée de l'islam suscite des réactions différentes. Si pour certains jeunes cette réalité relève d'une méconnaissance de l'islam comme religion de paix et d'amour ; pour d'autres, elle est le produit d'une machine médiatique, d'une campagne politique visant à porter atteinte à l'intégralité de l'islam dans le contexte d'une conversion massive et progressive. Le lien entre la pratique religieuse et l'image dégradée de l'islam est souvent expliqué en termes complotistes par la majorité des jeunes rencontrés. À ce sujet, ils dénoncent cette image dégradée de l'islam et cette médiatisation intense en expliquant que ces manœuvres produisent l'effet inverse car elles accentuent la religiosité de certains jeunes et incitent même ceux qui pratiquent un islam modéré à l'adhésion à une version authentique (radicale) convaincus d'une stigmatisation institutionnelle de l'islam. C'est dans ce cadre que les pratiques religieuses s'intensifient pour devenir de plus en plus rigoristes voire radicales dans certains cas. Cela dit, si les chercheurs s'accordent pour dire qu'il n'y a pas de lien de causalité mécanique, la nature du lien fait cependant l'objet de débats. L'image d'un islam attaqué fait renaître chez certains jeunes le sentiment d'une persécution intentionnelle, générant un fardeau moral et une angoisse existentielle (Kierkegaard, 1977) qui poussent même ceux qui ne sont pas forcément pratiquants à se mettre en pratique rigoriste et à opter pour une version radicale de l'islam.

Par ailleurs, les jeunes radicalisés insistent sur le fait que ce n'est pas la religion en soi qui pose problème dans la société française et qui suscite ce climat social délétère mais bien au contraire la stigmatisation et la médiatisation des pratiques et événements religieux en France. Pour certains d'entre eux, il s'agit d'une reprise des thèses essentialistes des partis radicaux et extrêmes par certains partis qui se revendiquent républicains. Dans un climat pareil, l'incertitude gagne davantage du terrain poussant à la formation d'un cercle vicieux allant de la stigmatisation au repli identitaire générant ensuite une stigmatisation, et ainsi de suite. Ainsi, il est du devoir de tout musulman, selon eux, de défendre son groupe religieux face à des attaques répétées des partis politiques et des chroniqueurs ou journalistes. On peut dire qu'il y a un lien qui s'instaure entre la pratique religieuse rigoriste et l'image dégradée de l'islam comme l'attestent les propos de nos enquêtés. À ce sujet, Othmane affirme dans le passage suivant une tendance globale à l'égard des musulmans partout dans le monde :

> Pour l'international, c'est la même chose … les musulmans sont persécutés à travers le monde … il suffit de regarder la carte du Monde pour savoir que les bases américaines, les flottes américaines se trouvent généralement au Méditerranée et au Moyen-Orient pour empêcher la *Sahwa* (réveil) de la civilisation musulmane. Et qu'est-ce que fait Israël dans la région à part de créer les conflits pour servir le plan sioniste basé sur la destruction des pays ? l'invasion de l'Irak en 2003 et les attaques terroristes de 2001 ne sont que des prétextes pour détruire la civilisation musulmane … pour continuer la croisade contre l'Islam. J'peux pas énumérer les preuves mais tout ce qui se passe dans le monde

> aujourd'hui est le résultat d'un complot contre les musulmans et ne vise qu'à diviser les musulmans pour mieux régner, faire en sorte que la civilisation musulmane ne revienne jamais à son âge d'or, c'est tout. (entretien 8, lignes 362-372)

La variété des discours dont témoignent les propos de nos enquêtés nous amène à poser trois questions importantes : la première porte sur le pouvoir attractif des agents socialisateurs, la deuxième touche à la supériorité des agents socialisateurs et la dernière explore leur rôle en tant que source de réduction des incertitudes. En effet, il semble que les jeunes qui constituent une proie facile pour la radicalisation sont souvent ceux qui sont sensibles à l'image de l'islam et la nécessité de la rétablir. Ainsi, la nature de ses attentes explicites ou implicites est souvent reliée à cette image dégradée et la nécessité de défendre l'idéal humilié depuis les caricatures de Mohammed et les outrages religieux provoqués par l'écrivain iranien Salman Rochdie et ses attaques des symboles islamiques. Les propos de Mossaâb sont éloquents à ce sujet car il parle de ces événements avec une amertume singulière comme s'il ne trouve pas les mots pour décrire cette réalité :

> Ça m'énerve les gens qui parlent sans savoir ce qui se passe dans ces régions et traitent l'Islam d'une religion de violence en France mais aussi à l'étranger et osent même à caricaturer le Prophète. Imaginez … cela me révolte mon frère et je ne supporte plus continuer à vivre sans agir. Vous allez me dire, les passions, oui … mais ce sont des passions pour la religion et non pour des choses futiles. (entretien 16, lignes (544-544).

Bref, cette image dégradée de l'islam provoque chez les jeunes convertis à l'islam radical un sentiment de responsabilité, un fardeau moral les conduisant à s'investir davantage dans la religion. L'alternative radicale les aide à retrouver le goût de vivre ensemble dans des sociétés de plus en plus individualisées. Tout se passe comme si la pratique religieuse remplit « une fonction essentielle » ; elle exprime « l'âme collective », ce sentiment d'appartenance nécessaire à la vie en société. Le groupe radical ne constitue pas seulement un lieu de reconnaissance collective mais également un univers de « résonance émotionnelle » (Rosa, 2018). Ainsi, les jeunes en s'identifiant à leur groupe de référence s'inscrivent dans une communauté de foi entretenant de ce fait des rapports sociaux bien marqués religieusement.

2.6 Des pratiques religieuses rigoristes dans un contexte social contraignant

Les jeunes semblent vouloir contrôler leurs pratiques religieuses dans le cadre d'un contexte social de plus en plus contraignant et des lois de plus en plus fortes et coercitives. Il se trouvent dans une situation de défense et sont contraints à développer des stratégies pour survivre dans ce contexte social et s'investir plus dans leurs pratiques sans pour autant être en conflit avec les normes sociales ou moins de manière explicite et directe. Certains jeunes tentent de négocier leur croyance en fonction des normes sociales admises tandis que d'autres optent pour d'autres stratégies qui culminent surtout par une *Hijra* (migration) dans un pays où ils peuvent pratiquer librement leur religion. Abdeljalil, par exemple, a pris en compte les valeurs véhiculées et tente tout le temps de se conformer à ces normes sans pour autant s'éloigner de sa conception religieuse :

> Je fais tout. Je fais tout ce qui est possible pour protéger ma religion et préserver ma foi. Je suis même prêt à mourir pour

> défendre cette religion. En France, il y a beaucoup de choses à dire sur le système … c'est un pays des hypocrites et des malades mentaux qui essaient d'embarquer tout le monde dans une guerre contre l'Islam par les discours et les préjugés. (entretien 1, lignes 307-310)

Si les jeunes prennent davantage en compte leur pratique religieuse comme repère ou point de référence dans toute adaptation possible dans le cadre laïc, d'autres ne reconnaissent pas cette possibilité et privilégient d'autres stratégies loin de l'adaptation personnelle. Ils critiquent fortement la dimension symbolique de la laïcité qu'ils considèrent comme un danger absolu pour la religion et refusent de s'inscrire dans une logique apaisée préférant l'affrontement avec la laïcité. Ils associent souvent la laïcité à un complot mondial contre l'islam et la croyance en évoquant les événements historiques et politiques dans un cadre purement religieux. La position de certains jeunes à l'égard de la laïcité laisse perplexe et témoigne d'une double distance : distance aux normes sociales mais aussi distance sociale par rapport aux valeurs éthiques d'inspiration religieuse. En ce sens, les jeunes accordent une grande importance aux pratiques religieuses comme seul moyen de salut dans un monde qu'ils jugent corrompu. Ils considèrent aussi une séparation entre le monde des damnés et des élus qu'ils jugent comme nécessaire pour toute conceptualisation du religieux, comme l'exprime Abdelwahhab : « heureusement, je ne suis pas comme eux, je ne fais partie des damnés de la terre mais de ceux qui ont été élus pour une mission divine, celle de diffuser la foi, la parole d'Allah sur Terre » (entretien 2, lignes 259-261).

Pour certains d'entre eux, l'engagement dans une version radicale de l'islam apparaît comme prioritaire et peut très bien se substituer à toute forme d'existence sociale. Cela se traduit par une distanciation à l'égard des normes sociales et un refus de compromis ou de doute en leur version radicale. Cependant, dans la mesure où ces jeunes prêtent attention aux visions exprimées par les autres musulmans et la société laïque, ils s'engagent dans une lutte acharnée contre les deux versions de la société (laïque et ignorante). Certains d'entre eux sont pris au piège de ces modes de socialisation clivante et déshumanisante qui provoque une rupture avec le monde mais aussi avec son soi et son corps. Si certains jeunes s'investissent plus dans une religion rigoriste, ils perdent, à ce titre, leur autonomie et leur sens critique dans la mesure où ils délèguent au groupe la prise de décisions et vivent une forme d'aliénation au collectif. Ajoutons que la transmission de l'ethos religieux suppose selon certains une mise à distance du doute et une rigidité voire un ritualisme quotidien. L'intériorisation d'une conception rigide et ritualisée de la religion provoque chez ces jeunes un sentiment de déshumanisation qui s'accentue par la perte de la raison critique et l'effacement au profit du groupe, ce qui suscite indéniablement des difficultés sociales. L'intériorisation d'une conception clivante du monde finit par provoquer un sentiment de supériorité associée à une déshumanisation d'autrui et une rupture avec la société. Cela s'accomplit à travers une exaltation de soi et de son groupe de référence. Le cas d'Ôrwa illustre bien cette situation qui juge la société française comme arriérée et affiche dans sa démarche une forme de résistance à l'ordre social en désapprouvant la laïcité comme mode politique alternatif à *Al Chari'a* (loi islamique). Pour lui, toute la différence peut être saisie dans cette dimension de transcendance qui distingue les musulmans des autres humains :

> Voilà … vraiment … c'est Dieu qui nous a choisi … d'être un musulman … être … mohammedite (suiveur de Mohammed le Prophète) … on est les meilleurs … on est meilleurs que les autres … les autres ne sont que des … des mécréants ... c'est l'enfer direct … c'est l'enfer qui les attend … nous le paradis avec les

> Houriyats[27] (les houris aux grands yeux) … les Houriyat (les houris aux grands yeux) (entretien 7, lignes 84-88)

Fidèle à cette vision, celui-ci défend ce qu'il appelle « un islam rigoriste » et non « un islam des faibles et des ignorants ». En distinguant entre un bon et un mauvais islam, il met en avant la centralité et la véracité de la version radicale. Il a surtout confiance en ce qu'elle présente sur le plan pratique et théorique et explique sa force de socialisation qui assure le salut éternel. Son discours confus et hétérogène permet de saisir une personnalité très rigide, fermée sur autrui, sur l'ordre social. Plusieurs autres jeunes partagent cette vision radicale et clivante de la société dont Othmane qui affirme que le Bien et le Mal sont deux entités qu'il faut distinguer et qu'il n'est pas possible de parler d'une ouverture sur les autres car le risque est grand en la matière : « un vrai musulman, je dois m'appliquer à faire ce que commande la religion, je dois m'éloigner des mécréants, je dois pas les suivre dans ce qu'ils font … je dois protéger ma foi de toute source de danger ou menace » (entretien 8, lignes 270-272).

L'engagement passionné dans la version radicale de l'islam favorise une vision obscurantiste de la réalité et manichéenne de l'existence humaine. Inconscient de l'embrigadement idéologique dont ils ont fait l'objet, certains jeunes tentent de minimiser l'influence de leurs pairs et des frères ou membres du groupe en parlant d'une révélation ou un soutien psychique, et d'insister plutôt sur la fusion des membres et les valeurs communes partagées, comme l'affirme Azzâm Al Wahhabi :

> Franchement … franchement, depuis, je me sens plus rassuré et plus en harmonie avec mes frères. Je sens comme une fusion dans ce que nous pensons bien qu'il y ait de temps en temps une course pour la religiosité mais tout est bien car l'objectif est toujours de rester dans le sillage de cette religion. (entretien 15, lignes 246-249)

Ainsi comme Abou Hamza, de nombreux jeunes adoptent des modalités de pratique religieuse relativement similaires à celui-ci avec un investissement religieux important et une dimension morale et éthique mise en avant dans le discours et mobilisée pour des fins pragmatiques. Certains d'entre eux associent la pratique religieuse à un mode d'emploi et d'existence en mettant en avant la dimension phénoménologique de la prise de conscience et de la rupture phénoménologique avec le passé dévalorisé. Ils insistent sur la dimension corporelle et spirituelle de leur conversion, de leur apprentissage du religieux mais aussi de la vie en groupe. Ils mettent en avant la nécessité de poursuivre leurs pratiques religieuses et de persévérer dans cette voie en préservant un engagement de plus en plus fort dans leurs pratiques. L'importance accordée au fait d'être pratiquant fait émerger une double conversion : corporelle et spirituelle avec une valorisation continue du maintien dans la voie de la religion malgré les obstacles et les contraintes. Nombreux jeunes ne manquent pas de souligner la variété de leurs expériences subjectives mais aussi les points communs surtout quand ils revendiquent une exclusivité de la foi « la révélation divine ». La socialisation apparaît comme le lieu commun vers lequel convergent l'ensemble des expériences subjectives pour donner sens à l'existence du groupe mais aussi de l'idéologie avec « une fusion des horizons » (Gadamer, 1996, p. 516) qui s'opère à l'intérieur de celui-ci. Jeune écoutant de la musique, regardant les films de tout genre et impliqué dans plusieurs activités sportives, Abdelwahhab abandonne tous ces loisirs pour se consacrer davantage à la religion et mettre fin à ce qu'il appelle paradoxalement « la vie d'un jeune perdu » :

[27] Des vierges dans le paradis, personnages célestes qui sont la récompense des bienheureux ou les pieux

> Beaucoup de choses … auparavant, je n'étais pas vraiment croyant … je faisais pas les prières, je buvais et je faisais des péchés comme écouter de la musique ou regarder la télévision ... aujourd'hui, ce n'est plus le cas … j'ai tout cessé depuis ma conversion à l'Islam et j'ai même réussi à surmonter mes difficultés psychologiques. (entretien 2, lignes 126-129)

L'ethos religieux vient ainsi pour conforter une souffrance somatique et psychique en proposant une revitalisation de l'existence. Dans une conjoncture où l'incertitude, à propos de l'avenir des jeunes marque toute une génération, la religion apparaît comme le seul recours possible pour s'évader d'un monde social sans avenir. Le processus de différenciation sociale apparaît comme une nécessité d'identification mais aussi un révélateur d'une crise des structures sociales, des rapports aux corps et au style de vie. Les pratiques religieuses rigoristes et radicales expriment une forme de mise à distance de cet ordre, une contestation qu'il faut entendre comme un appel à la reconnaissance et à la prise en charge. L'intériorisation de l'ethos religieux s'accompagne dans le cadre d'une socialisation religieuse d'une rupture forte à l'égard du monde social avec une prise de conscience de sa différence comme marqueur social et donc source de stigmatisation. Le rapport aux pratiques religieuses devient, dès lors, le noyau dur autour duquel s'articule les trajectoires individuelles marquées socialement.

2.7 Du sentiment de honte à la culpabilité : *Du Culpa privatus au Culpa Communis*

Parmi les propos les plus récurrents, nous pouvons souligner un sentiment grandissant de culpabilité parmi les jeunes rencontrés qui s'estiment responsables de ce qui se passe dans le monde musulman. Au-delà de la culpabilité liée à la vie d'avant la conversion, les jeunes souffrent d'un sentiment omniprésent au regard de la question palestinienne mais aussi des invasions de l'Irak et de la Syrie. D'abord, ce sentiment de culpabilité individuel *Culpa privatus* en regard d'un style de vie antérieur au processus de radicalisation a été observé chez tous les jeunes rencontrés qui estiment que seule une vie versée dans le religieux permet de purifier la vie profane qui précède la conversion. Le jeune se trouve dans une situation que le sociologue Michel Wieviorka (2004) appelle « sujet en survie » avec un sentiment constant d'auto-défense dans un monde changeant. Plusieurs jeunes expriment des regrets au regard de leur vie pré-radicale en particulier ceux qui ont commis des actes délinquants et déviants. D'autres pensent que la version radicale propose un ensemble de règles strictes de la vie quotidienne offrant ainsi une possibilité de rompre avec un passé troublé par la délinquance et la déviance. C'est surtout le cas d'un jeune rencontré, Abdelwahhab qui éprouvait un sentiment de honte en regard de son passé marqué par des pulsions sexuelles et tentations homosexuelles. Celui-ci affirme dans le passage suivant le rôle de la religion dans la canalisation ou la sublimation (Freud, 2014) de ses pulsions sexuelles et l'orientation de sa vie

> *Al Hamdoulilah* (Dieu soit Loué), on s'plaint pas, ma vie est bien meilleure qu'avant ma conversion à l'Islam … en plus, j'ai plus ces pulsions sexuelles qui me pourrissaient la vie … l'Islam m'a permis de freiner toutes mes pulsions, de développer une capacité de résistance extraordinaire *Macha'Allah* (gloire à Dieu). (entretien 11, lignes 127-130)

Le pouvoir de la conversion à transformer les tentations en un respect strict des règles et normes religieuses constitue pour ce jeune la vraie transformation de la conversion religieuse.

Il estime pouvoir se racheter en rythmant sa vie par une certaine pratique rigoriste de l'islam. Au côté de ce sentiment de culpabilité individuelle, certains jeunes, une fois convertis à l'islam radical, ressentent une forme de culpabilité collective ou commune *Culpa Communis*, de ne pas pouvoir agir pour la défense de l'islam. Il est possible de déceler plusieurs facettes de ces discours dans les différents entretiens. Il est facile de trouver de nombreuses affirmations allant dans ce sens en parcourant le corpus. Nous proposons, à ce titre, deux passages choisis : le premier est celui d'Abdelwahhab affirmant faire l'expérience d'une culpabilité quotidienne qui l'accompagne et rend toute sa pratique religieuse sujet de suspicion :

> Les frères ici, en France, se demandent s'ils doivent rester à l'écart de la société ou partir … on sait pas … moi je crois qu'il faut partir dans un pays musulman comme le Pakistan ou la Malaisie, c'est mieux pour nous. Il faut bouger, pour ta religion, pour ta vie, pour ta famille, etc. je veux dire, si tu trouves pas ce que tu cherches ou si tu trouves pas un bon métier pour faire tes prières … bah, change tout simplement de pays mon frère, claque la porte définitivement. Écoute mon gars, dans le cas contraire, c'est pas la peine de se plaindre si tu restes te faire plier. Il faut agir, ici en France, on te met des bâtons dans les roues pour un oui ou pour un non. La seule solution est de partir loin … très loin. (entretien 11, lignes 246-254).

De même, un autre exemple est celui d'Abou Mossaâb qui met l'accent sur la nécessité de quitter la France pour préserver sa foi dans la mesure où le soupçon continue de le hanter tant qu'il vit dans une société qu'il considère comme mécréante. La pureté de sa foi est, selon lui, à l'épreuve du temps dans une lutte acharnée contre la culture ambiante (entretien 16, lignes 226-233). Si certains jeunes affirment un sentiment de culpabilité en lien avec les expériences de délinquance et veulent vraiment en finir une fois pour toutes avec leur passé, la majorité d'entre eux affirme une culpabilité commune liée à l'état actuel de l'islam qu'ils estiment d'être attaqué de partout. C'est le cas des jeunes qui saisissent leur conversion comme une renaissance après une période de non-sens ; une renaissance qui ne serait possible ou complète que par l'inscription dans un militantisme politique au nom du religieux. Les propos d'Ossama sont éloquents à ce sujet :

> Pour moi … je crois qu'un musulman ou croyant modèle doit appliquer à la lettre ce qui est dit dans le Coran et dans la *Sunna* (tradition prophétique). Il doit pas se contenter de quelques prières par jour … il doit être activiste et militant pour la cause islamique. Il doit rompre avec le monde d'*Al Kouffar* (mécréants) pour mieux s'éduquer et mieux éduquer ses enfants. (entretien 17, lignes 339-342)

Quelle que soit la perception de cette culpabilité, dans un cas comme dans l'autre, les jeunes se trouvent dans une angoisse existentielle qui les accompagne au quotidien dans leur rapport aux autres surtout dans une société qu'ils jugent responsable comme les autres sur la mauvaise posture de l'islam. À ce titre, tout contact avec autrui est marqué par la méfiance voire le dégoût ce qui implique par la suite un isolement dans l'univers symbolique de radicalisation ou dans le groupe radical.

2.8 Sentiment de persécution et l'engagement : du fardeau moral à la nostalgie inspirationniste

L'ensemble des entretiens réalisés permettent de souligner l'omniprésence d'une dimension implicite mais essentielle dans le processus de radicalisation. Elle concerne la perception d'un sentiment de victimation qui ancre l'ensemble des discours recueillis et qui laisse entendre une volonté de revanche. La puissance du discours radical tient avant tout de la mobilisation des différents registres de persuasion évoqués par Aristote (2014) (le *pathos* : les sentiments, *l'ethos* le caractère et le *logos* : la rationalité). Autrement-dit, pour convaincre et se convaincre, l'esprit radical a besoin de rationaliser le sentiment de victimation tout en s'inscrivant dans une mémoire collective large marquée par la persécution et l'humiliation. Il semble que le discours radical se déplace d'une persécution de l'islam vers une volonté implicite de restaurer le califat et de réaliser la promesse du Prophète en une seule communauté musulmane : l'Oumma. En tant que commandeur des Croyants, le calife est vu comme une autorité supra-étatique qui coordonne les efforts en vue d'appliquer la loi islamique ou *la Charia*. Théoriquement parlant, il s'agit d'une promesse qui vise à renouer avec un passé glorieux mythifié dont le retour constitue l'inconscient collectif de tous les musulmans. C'est dans ce cadre que nous pouvons comprendre les différentes tentatives de restaurer le califat depuis les années 1920 dont l'État islamique et Al Qaïda ne sont que des manifestations de ce retour systématique à la période du Prophète et des quatre premiers califes ; une période de gloire de l'islam, d'un islam combattant, conquérant et rayonnant. Le rétablissement du califat ne peut d'ailleurs se faire que par le *Jihâd* (guerre sainte) contre les ennemis proches et lointains au sens de Qotb. L'enquête de terrain révèle aussi le fait que la majorité des jeunes rencontrés développent une sensibilité pour la situation des musulmans en France et dans le monde. En ce sens, plus Amr Al Wahrani adopte une religiosité visible, plus il est stigmatisé comme *outsider* (Becker, 1985) et plus il se conforme à ce stigmate en s'enfermant par réaction dans une identité de rupture avec son environnement social : « je fréquente plus les gens qui font pas les prières et moins encore ceux qui croient pas en Allah. Je supporte plus les remarques sur mon style vestimentaire et sur mes opinions politiques » (entretien 14, lignes147-149). Cela s'accompagne également par le développement d'une sensibilité et une « empathie fermée » (Zanna, 2018) pour les autres musulmans qui comme lui feraient l'objet d'injustices en Palestine, en Irak, en Syrie et au Yémen, alors qu'il se dit victime d'un racisme et d'une discrimination au quotidien. Avouant comprendre les ressorts des conflits internationaux, le témoignage d'Amr Al Wahrani explique à quel point le sentiment de persécution est générateur de l'engagement radical.

> C'est pourtant clair mon frère … les musulmans subissent un génocide de la part des pays occidentaux … regardez ce qui se passe en Libye … le pays a été détruit sur tous les plans … la Somalie est bombardée par les Américains et leurs alliés … le Mali et le Niger sont déstabilisés par la France sans oublier Côte d'Ivoire et le Nigeria déstabilisés par Boko Haram, des faux groupes terroristes crées par les Américains et leurs alliés. Je sais pas quoi dire, même si je fais le tour de la terre, je pourrai pas expliquer la persécution de l'Islam, je peux pas décrire la nouvelle croisade … regardez mon frère à ce qui se passe au Yémen, la Syrie ou encore en Palestine et l'Irak. (entretien 14, lignes 380-387).

Le témoignage que nous venons de citer, recèle une forte empathie pour les musulmans victimes de conflits. La socialisation radicalisante est un moment de sensibilisation à une vision infra-politique du monde dans la mesure où les jeunes en adoptent une vision dichotomique (eux/nous) et qu'ils s'identifient à une communauté imaginaire opprimée et vertueuse. Les cercles religieux jouent à ce titre un rôle central car ils permettent d'expliquer le déroulement des événements géopolitiques tout en délimitant les frontières entre les élus et les damnés (entretien 16, lignes 380-384). Ces propos sont appuyés par ceux d'Abdelwahhab qui ajoute à la question de la réalité de l'islam et la persécution des musulmans celle du clivage essentiel entre les élus et les damnés, les croyants et les mécréants (entretien 2, lignes 187-190). Avec une volonté de changer les choses, l'enjeu majeur serait de venir en aide aux veuves et aux orphelins qui souffrent à travers le monde musulman où l'espace islamique devenu impie et oppressant à leurs yeux. C'est dans un contexte hostile à la version radicale que les jeunes expliquent que seule la *Hijra* (migration) permet de purifier la foi et de développer un rapport sain à Dieu. La découverte des idéologies djihadistes peut procéder de plusieurs biais dont le visionnage de certaines vidéos de guerres ou combats dans le cadre des cercles religieux. Ce sont ces mêmes vidéos qui utilisent le complotisme, la persécution et l'appel au djihad comme moyen d'endoctrinement et d'apprentissage de la cruauté. Au sujet de cette logique, Abdeljalil nous dit beaucoup de choses :

> Par contre les cercles religieux … oui ! c'est souvent chez moi que les cercles sont organisés par notre animateur car je vis seul et ça évite les frères mariés à nous ramener chez eux … on regarde souvent des vidéos des moudjahidines en Afghanistan et en Irak qui se battent pour l'honneur de l'*Oumma* (communauté musulmane). (entretien 9, lignes 311-314)

Ces expériences collectives sont souvent productrices de *chocs moraux* en particulier chez certains jeunes sensibles aux questions d'injustice et vulnérables aux discours radicaux. Cette conscientisation politique va de pair avec une coupure des anciens amis, des activités de loisirs et l'intégration progressive dans le groupe de référence. Bref, un simple examen de surface des trajectoires des jeunes révèle que leurs expériences sont diversifiées, qu'elles ne viennent dans bien des cas que s'inscrire dans un processus de radicalisation déjà à l'œuvre. Le sentiment d'injustice est donc intériorisé progressivement, en même temps que l'individu s'identifie à une communauté imaginée et opprimée, où l'histoire personnelle se lie aux événements géopolitiques.

2.9 D'un besoin de reconnaissance à une vision nihiliste

L'une des dimensions implicites mais incontournables dans la conversion à l'islam radical est celle qui concerne le besoin de reconnaissance. Ce besoin ne concerne pas le sujet seulement en tant qu'acteur dans le monde social mais aussi son identité collective représentée à travers la religion. À ce titre, plusieurs jeunes ne manquent pas de profiter de la situation d'entretien pour revendiquer et plaider pour une reconnaissance de l'islam en France. Nous pensons que ce besoin est associé à celui d'une reconnaissance individuelle qui ne trouve que la religiosité comme catalyseur de la haine de la société. Cela concerne souvent une volonté d'impressionner et d'attirer l'attention ou d'être estimé par les autres. C'est l'un des facteurs accélérateurs de la radicalisation surtout sur le plan cognitif menant le jeune de la recherche de sens à la réalisation de soi par la radicalisation. Par ailleurs, le besoin de reconnaissance identifié chez plusieurs jeunes rencontrés se confond avec un désir de justice et de vengeance pour d'autres et par un sentiment de valorisation chez certains d'autres. Le déficit de reconnaissance

constitue à nos yeux une importante zone de fragilité dont il faut tenir compte. L'enquête révèle aussi un besoin croissant de reconnaissance chez plusieurs jeunes rencontrés qui estiment que la société française ne leur propose pas un modèle inclusif d'où la nécessité de s'identifier à une culture religieuse comme une forme de « lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2002). Les jeunes semblent être tentés par la version radicale comme une forme de revendication identitaire et une réaction à une stigmatisation progressive de l'islam dans la société française. La conversion constitue pour la majorité d'entre eux, une forme de contestation contre les injustices sociales réelles ou ressenties mais aussi comme un catalyseur de la radicalité sociale. Plusieurs passages peuvent être évoqués pour décrire cette réalité fondamentale comme celui d'Abou Haffs qui affirme :

> Euh … je vis ma religion pleinement … je suis tranquille … à l'aide … je fais ma prière le matin … Euh … la prière d'Al Dohr (midi), Al A'ssr (après-midi) Al Maghrib (crépuscule) et Al A'icha (nuit) … donc j'essaie de prier … c'est-à-dire tout le temps avec … à l'heure … je suis bien … c'est-à-dire j'ai des amis musulmans … je côtoie plein d'amis soit à l'intérieur ou à la mosquée … donc je suis content … je suis heureux parce que … parce que je ne sais pas. Sans … sans ma religion … je ne sais pas … je ne sais pas qu'est-ce que je vais devenir … surtout ici dans le bled de … dans ce pays là … on est un peu … on était un peu isolé … on est toujours à la marge … on essaie donc de garder le moral grâce à la religion quoi … grâce à Allah Sobhanao wa Ta'ala (Gloire à Allah). (entretien 3, lignes 19-27).

Nous pensons que cela relève avant tout d'une identité française incertaine qui favorise de telles logiques individuelles. Dans le cadre d'une stigmatisation sociale présente dès les premiers contacts avec les différentes institutions, les jeunes se sentent exclus dans une société qui ne leur donne plus l'espoir d'une vie meilleure. La religion présente, de ce fait, le seul rempart contre les expériences d'angoisse et de vide existentiel. L'enquête de terrain dévoile plusieurs réalités en rapport avec le rôle joué par la religion dans la vie quotidienne des jeunes radicalisés. De manière globale, elle permet aux jeunes convertis à l'islam radical de percevoir différemment le monde et d'opter pour des attitudes différentes en fonction de ce changement. Cependant, la méconnaissance historique des discours théologiques et religieux rend difficile l'approche critique et herméneutique de ces textes. Bien qu'il soit difficile pour nous d'évaluer les connaissances relatives à l'islam dont disposent les jeunes convertis à l'islam radical dans la mesure où cela nécessiterait des entretiens focalisés sur ce thème, certaines informations recueillies aident à saisir une disparité entre les jeunes rencontrés en matière de maîtrise de la langue arabe et des termes religieux mobilisés. La majorité des jeunes rencontrés ne disposent pas des connaissances fines de l'histoire de l'islam et des obédiences musulmanes qui les met sous la menace d'une interprétation réductrice ou d'une manipulation par certains rabatteurs. Autrement-dit, disposant des connaissances religieuses médiocres, certains se séparent de la société avec une idée de pureté. Dans plusieurs cas analysés, la religion apparaît comme noyau dur de l'existence individuelle. De même, les dimensions : biographique, psychologique ou politique expliquent de manière probante ce phénomène. C'est ainsi que plusieurs jeunes font références à certains théologiens et prédicateurs prônant le djihad et la rupture avec la société sans connaître a priori les contextes dans lesquels ces notions ont été mobilisées ou instrumentalisées. Adoptant une conception radicale de l'islam, désirant rompre avec toute forme de pratique modérée, ces jeunes s'autoexcluent dans une société qui les stigmatise davantage.

Nous pouvons noter pour dans la quasi-totalité des jeunes rencontrés, la question religieuse n'est pas centrale dans le cadre familial avant la conversion d'où cet effort de réislamisation ou de retour aux origines. Au sujet de la vision du monde et de la religion, certains jeunes affirment la nécessité d'une vision tranchée de la religion pour éviter toute ambiguïté conceptuelle en affirmant que l'islam est une religion de vérité tout en niant la véracité des autres religions. En ce sens, « un musulman modèle », selon eux, est celui qui pratique parfaitement sa religion et tout écart à cette règle exclut celui-ci de la communauté des croyants ou l'Oumma. L'accomplissement de la *Hijra* ou la migration apparaît comme une nécessité absolue dans un pays que les jeunes rencontrés jugent « impie » du fait de l'absence de l'application de la *Charia* (la loi islamique). Enfin, le devoir d'accomplir le djihad, pour certains jeunes, renvoie avant tout à une obligation ou *Fard A'yn* (obligation individuelle) pour défendre les veuves et les orphelins. Ils témoignent, en ce sens, d'une angoisse existentielle en observant les événements politiques sans pouvoir agir au nom de l'idéal religieux. Ils se sentent à ce sujet responsables et ont peur de rendre un jour compte à Allah. Cette notion d'obligation individuelle est clairement présente chez plusieurs jeunes rencontrés qui décrivent une persécution intentionnelle de l'islam dans le monde en particulier par les États-Unis. Certains jeunes pensent que les musulmans sont plus en sécurité dans des pays appliquant la *Charia* même en temps de guerre car le califat constitue pour eux le seul modèle possible de gouvernance.

2.10 De l'impureté existentielle à la pureté retrouvée : la notion de révélation à l'épreuve sociologique

Notons que dans la majorité des cas étudiés, l'entrée dans l'islam radical s'effectue sur le mode de la rupture, dans la mesure où elle s'accompagne de changements suffisamment significatifs pour amorcer une nouvelle séquence biographique. Plusieurs jeunes avancent une conversion qui oscille entre la révélation et l'éveil spirituel. Cette rupture sur le plan de la religiosité fait sens parce qu'elle converge avec une rupture sur le plan de la vie sociale. Cette séquence biographique est marquée par plusieurs changements qui vont de pair avec l'entrée dans l'âge adulte : mise à distance de la déviance ou de la délinquance, investissement sur les plans personnel et communautaire. Pour un nombre important des jeunes interrogés, la version radicale de l'islam offre une loge à cette démarche sur laquelle ils influent en retour. La place prise par le radicalisme dans les parcours étudiés est le produit de la rencontre d'une offre religieuse et d'une demande individuelle. Sur le plan de la religiosité, la socialisation de ces jeunes est individualisée. Elle procède de démarches personnelles par le biais des ouvrages procurés par des pairs ou achetés, et sur Internet. Le jeune Abdelwahhab décrit minutieusement un univers de relations d'influence allant des sites d'Internet, des rencontres inattendues à des interactions sociales fortement symboliques dans un quartier où l'islamisme fonctionne activement et se diffuse rapidement parmi des jeunes en quête de sens :

> Ensuite, j'ai commencé à consulter l'Islamweb et d'autres sites … aussi des vidéos Youtube … j'ai entendu parler ensuite d'un vendeur au marché qui vendait des livres … je suis allé ensuite au marché du Chableau et j'ai acheté plusieurs livres sur l'Islam. C'est au marché que j'ai rencontré plusieurs frères … de vrais musulmans qui m'ont conseillé d'acheter les livres d'Ibn Taymiyya et m'ont invité par la même occasion à apprendre la langue arabe à la mosquée du quartier. (entretien 2, lignes 60-65)

Convoquant la rigueur recherchée dans le cadre de la rupture mais aussi un activisme politique, le radicalisme constitue, à ce titre, la version la plus privilégiée par les jeunes. En quête d'action et d'aventure, ils se trouvent entraînés dans une version politico-idéologique qui les amènent à avoir une vision clivée et tranchée du monde social. À ce titre, les réseaux de pairs jouent un rôle incontournable dans la sensibilisation à l'islam comme une religion d'espérance et surtout d'engagement. Dès lors, les espaces de socialisation constituent les lieux propices à la diffusion de l'idéologie radicale. Loin d'être une conversion par défaut, celle-ci résonne avec un manque de repères et une quête de sens dans une vie de plus en plus individualisée. Du sentiment de vide, perte de sens, besoin de recharge de sens, désarroi, etc., c'est la conversion comme expérience de renaissance ou *born again* (McGever, 2020, Le Breton, 2010), révélation, lumière divine, Illumination, hapax existentiel (Zanna § Pentecouteau, 2013) qui constitue une métanoïa (Bourdieu, 1971) ou le point de rupture avec un passé dévalorisé et l'ouverture sur un monde de pureté spirituelle hautement valorisé. En outre, si nous regardons minutieusement l'ensemble des entretiens réalisés, nous pouvons voir facilement que les passages à la mosquée se réduisent généralement aux premiers temps de la conversion. En dehors de la mosquées les savoirs religieux circulent au gré des relations sociales et virtuelles mais aussi dans de nouveau espaces de sociabilité que nous appelons foyers de radicalisation : les cercles religieux. Le propos d'Abdeljalil que nous rapportons dans le passage suivant explique le tournant qu'a connu sa vie suite à sa conversion à la mosquée qui n'était pour lui qu'une phase secondaire dans le processus de conversion. C'est la rencontre qui suit sa profession de foi qui l'amène à intégrer le groupe radical et à adhérer à ses thèses progressivement en particulier dans le cadre des cercles religieux.

> J'étais doublement bouleversé, d'abord parce que l'imam m'a dit que ce jour-là tous mes péchés ont été effacés dans la mesure ou l'Islam quand il vient efface ce qui précède dans la vie d'un non musulman et ensuite parce que mes frères en Islam étaient là pour me tenir la main et m'aider à accéder petit à petit à la religion … l'une de ces personnes était un frère mais qui est devenu animateur de cercles religieux … il est devenu notre seul savant en absence d'un vrai imam dans le quartier … il s'est approché de moi et m'a dit « bienvenu mon frère dans la communauté musulmane, désormais vous avez des devoirs et des obligations comme nous » il a ajouté « sachez qu'Allah t'aime puisqu'il t'a permis de vous approcher de lui en embrassant l'Islam ». Il m'a proposé ensuite de l'accompagner le dimanche suivant au cercle religieux animé à proximité de la mosquée … j'ai bien évidemment accepté cela … ses paroles résonnaient dans mes oreilles toute la journée … je dois dire que c'était comme une magie qui s'opérait sous mes yeux … une aventure que je croyais temporaire qui s'est transformée avec le temps en une vraie conversion qui prend tout son sens avec le temps … c'était … c'était plus que ça … une transformation totale qui a laissé des traces sur ma vie jusqu'à maintenant … j'ai donc participé à ma première réunion et j'étais très touché par le discours de l'animateur … la preuve que je n'ai pas cessé de poser les questions sur la vie et la mort et le destin des mécréants … c'était à la fois sublime et mystérieux … avec le temps, ces cercles sont devenus une partie importante de ma vie et pas une semaine passe sans que je sois présent. (entretien 9, lignes 69-87)

Le passage que nous venons de citer explique clairement que la mosquée n'est pas le lieu où s'opère la radicalisation des jeunes mais plutôt dans des lieux secrets et des rencontres informelles. En effet, une partie importante des idées religieuses radicales sont apprises dans le cadre des cercles religieux mais aussi au contact des jeunes plus aguerris. Ces enseignements tendent à substituer aux institutions traditionnelles du savoir (école, madrassa, famille, etc.) au premier rang desquels figure le médium Internet (Mossière, 2010). La socialisation religieuse à l'œuvre s'opère dans ces lieux ancrant ainsi toutes les rencontres formelles et informelles. Assumant une diversité dans le champ islamique, les jeunes rencontrés tentent de montrer qu'ils possèdent la version véridique de l'islam en se situant pleinement dans un courant religieux rigoriste. Refusant toute forme d'étiquetage et de manipulation idéologique, ils assurent faire partie de ceux qui sont prédestinés au paradis. Ainsi, ils s'estiment heureux d'avoir choisi la voie du salut et de s'être débarrassé d'une vie d'angoisse. La conversion ou le retour selon certains à l'islam dans sa version radicale constitue une forme de remède spirituel et physique.

2.11 Le corps : objet d'identification, de différenciation et de militantisme

Parmi les constats les plus fréquent et explicite apparaît une logique dominante de mobilisation du corps comme instrument de différenciation, d'identification et par extension de militantisme. Les jeunes rencontrés et surtout la seule femme rencontrée (Oum Kalthoum) témoigne de l'importance accordée à l'hexis corporelle (Bourdieu, 1980) ou vestimentaire. Un point important à ce sujet. Il était difficile pour nous d'enquêter auprès des femmes converties à l'islam radical et avons rencontré des difficultés à convaincre leur mari ou frère à nous accorder un entretien. Seul Oum Kalthoum a accepté de nous accorder un entretien en présence de son mari Mossaâb. Au sujet des femmes, le corps occupe une place centrale comme l'attestent les propos d'Oum Kalthoum qui n'a pas hésité à évoquer ce thème tout au long de l'entretien. Il est impossible de faire l'économie de ses propos à ce sujet, mais deux passages importants permettent de relever les aspects symboliques relatifs au corps musulman. D'abord, le passage suivant lequel, Oum Kalthoum évoque l'importance d'un effacement des contours corporels :

> Je vis cette religion à travers mes choix professionnels car j'ai décidé de ne pas travailler tant que cette société me permet pas de porter le Sitar (un voile intégral) qui me protège des yeux des hommes dans la rue. Il fallait faire un choix, soit de continuer à vivre une vie dans Al Kouffr (mécréance) ou de me tourner vers Allah et j'ai pris la deuxième option (entretien 18, lignes 17-20)

Pour elle, sortir de chez soi signifier avant tout mettre son voile intégral pour se protéger des regards d'hommes (entretien 18, lignes 41-43). Elle profite de cette occasion pour dénoncer certaines agitations politiques et médiatiques au sujet du voile intégral et du burkini. Elle se montre très exigeante au sujet du voile intégral et incite sur la dimension identitaire, symbolique et surtout religieuse de ce marqueur islamique :

> J'ai pas fait comme certaines musulmanes, je veux dire aller à la plage pour mettre le Burkini (tenue musulmane de natation) … non du tout … j'ai tout simplement décidé de ne jamais aller à la plage car je considère que le Burkini (tenue musulmane de natation) est aussi des vêtements qui incitent à Al Radila (actes illicites) et montrent le corps de la femme qui doit être protégé

> des regards des hommes. Depuis mon mariage, je mets que le Sitar (voile intégral) ou le Niqab (voile intégral) Wal Hamdoulillah (Dieu merci) qui me protègent du regard des autres et cachent tout mon corps ce qui me permet d'éviter tout … que mon corps ne soit pas enfer. Ce Sitar (voile intégral), je le sens comme une carapace qui me protège à la fois des regards et dissuade tout homme de m'approcher … c'est plus qu'un vêtement, c'est une identité car il me permet de reconnaître les autres musulmanes qui le mettent en tant que sœur qui partagent la même foi … c'est pour moi, un symbole, un signe de respect mais aussi une reconnaissance de mes sœurs de religion … depuis que je le mets, je me sens libre, je sens protégée, c'est comme une purification de mon âme car je suis plus un objet de désir mais une femme musulmane à part entière (entretien, lignes 113-126)

Cette importance accordée au style vestimentaire ne concerne pas que le femmes, plusieurs jeunes hommes rencontrés évoquent cet aspect religieux comme protection de la tentation sexuelle. Le corps confisqué est instrumentalisé au quotidien pour marquer une certaine différenciation sociale et religieuse ce que le jeune Ossama ne manque de souligner dans le passage suivant :

> En ce qui concerne ma vie quotidienne, je mets plus de pantalon mais Jallaba (tenue traditionnelle maghrébine) ou Qamiss (tenue traditionnelle musulmane) au-dessus des chevilles, je consomme pas d'alcool ni même des soda … je bois exclusivement de l'eau et je fais le jeûne deux fois par semaine … lundi et jeudi … car ce sont les deux jours de la semaine où les bons actes sont remontés à Allah pour les inscrire dans un registre et je veux pas rater ces jours pour me racheter auprès d'Allah (Ossama, entretien 17, lignes 256-261)

Corps non libéré, confisqué, il semble que le monde réel leur fait peur et ils le rejettent. Les garçons changent de nom, les filles effacent leurs contours physiques et se ressemblent toutes (Bouzar, 2020). Séparés de leur entourage, les jeunes sont socialisés dans une vision totalement paranoïaque qui ne reconnaît pas la réalité et n'admet que des thèses complotistes. On les manipule avec les théories du complot en les persuadant que des sociétés secrètes veulent garder le pouvoir pour elles seules. Les jeunes perdent confiance dans les adultes, la médecine, la politique, les médias, l'industrie alimentaire, etc. la peur du monde réel les pousse à s'inscrire dans un processus de dépersonnalisation. Le discours se peaufine progressivement pour façonner tous les aspects de l'existence. Le procédé d'endoctrinement qui consiste à détruire les contours identitaires, à éradiquer les relations mais aussi les souvenirs que le jeune aurait pu conserver de sa famille, s'organise avec une efficacité constante. À cela s'ajoute le mensonge du groupe radical se présentant comme le garant d'une vision authentique et véritable de la religion. L'exposition au discours conspirationniste engendre l'augmentation du sentiment d'incertitude. Le propre du discours radical qui trouve un point d'entrée dans les théories conspirationnistes est qu'en même temps qu'il génère une anxiété il oriente le jeune vers le choix de solutions clivante commençant par des ruptures sociales, scolaires ou professionnelles et familiales allant jusqu'à la violence dans les cas extrêmes (Bouzar, 2020). C'est ainsi que la conversion à l'islam radical se manifeste de manière clairement observable par un cumul de ruptures dans les relations amicales, dans la scolarisation, dans les loisirs et aussi dans les

relations familiales. Le corps devient l'instrument incontournable permettant de se distancier des normes et des valeurs sociales et surtout de garantir une certaine pureté du groupe. La pureté spirituelle et corporelle est assurée à la fois par la foi en la validité de la thèse radicale mais aussi par l'importance accordée à l'hygiène du corps et sa fonction symbolique comme l'attestent les propos du jeune Abdeljalil :

> L'Islam doit être ressenti au fond de soi et non hérité comme une maison ou une terre [*un moment de réflexion*] le corps comme l'esprit doit être nourri et préservé des péchés, c'est la raison pour laquelle je fais le *Ghusl* d'*Al Jomo'a* (douche hebdomadaire du vendredi) mais aussi les ablutions, cinq fois par jour pour être pur et propre quand je m'adresse à Allah dans mes prières (entretien 1, lignes 226-230)

Le discours radical augmente les émotions négatives diverses : anxiété augmentée par l'exposition à la théorie du complot ; anxiété augmentée par l'instrumentalisation théologique demandant de se méfier des non-musulmans et des autres musulmans (égarés) ; accentuation des émotions négatives en fonction du profil d'engagement du jeune (culpabilisation). Ce même discours diminue des sources d'émotions positives habituelles : auto-exclusion de toutes les activités agréables - devenues paradoxalement anxiogènes puisque perçues comme susceptibles de le détourner de la Vérité – (Bouzar, 2014). Le groupe de référence devient la source exclusive d'émotions positives, dans la mesure où il apparaît comme le seul cadre sécurisant qui offre des solutions pour échapper au monde corrompu. Dans le cas des femmes, les radicaux remplacent le hijab traditionnel (simple foulard) par le niqab (voile intégral) dans l'objectif d'accentuer la fusion au sein du groupe. Si le hijab n'aurait pas comme fonction première la dépersonnalisation, le niqab, quant à lui, efface et détruit purement et simplement les contours identitaires des femmes. Impossible de les distinguer les unes des autres. Selon nos enquêtés, il s'agit de *"rester pur"* et ne pas se mélanger *"aux autres"*, c'est-à-dire à tous ceux qui ne sont pas strictement comme eux, constitue la force principale de leur discours. Tout est mis en place pour se séparer et *"se reconnaître"*. Le vêtement devient très visible pour *"marquer la différence"*. La codification qui définit les frontières de la pureté passe par la manière de se saluer, de se parler, de se nourrir, de s'habiller.

Progressivement, de manière à renforcer la pureté du groupe, les ressemblances entre les membres du groupe radical augmentent jusqu'à ce que chaque jeune perde son contour identitaire initial. Effacer les contours identitaires permet d'harmoniser les pensées et d'éviter les avis contradictoires. La mise en veilleuse des facultés intellectuelles individuelles facilite la fusion. On attend d'eux qu'ils ne réfléchissent pas, qu'ils se contentent de reproduire de manière automatique les faits et gestes des pieux ancêtres, comme le groupe leur demande de le faire. Cette fonction sacrificielle de l'individu ressemble beaucoup à ce que le philosophe danois Soren Kierkegaard (1843) appelle le « héros tragique » qu'il prend soin de distinguer du « chevalier de la foi ». Pour Kierkegaard, le héros tragique est toujours au service de ce qui n'est pas lui-même (le public, l'extériorité), sacrifie ses intérêts propres pour les autres en renonçant à lui-même pour exprimer le général. Il est ainsi soutenu par le groupe et trouve consolation de son malheur dans l'approbation générale, l'adulation et la gloire. Il n'enfreint l'éthique que pour qu'une éthique supérieure triomphe. S'il lui arrive de commettre un acte violent, c'est pour vaincre le mal, pour les intérêts supérieurs de la communauté. Le héros tragique s'oppose au chevalier de la foi, qui, lui, n'est au service de lui-même et qui renonce au général pour devenir l'individu. Il sacrifie l'éthique au bénéfice de sa croyance car seule la divinité peut le comprendre ; c'est pourquoi il agit en silence, convaincu que sa transgression à l'éthique est un ordre s'adressant à lui seul.

De manière générale, l'expression personnelle passe, à leur insu, au travers du filtre de ce qui est dicible dans le groupe et recevable par les autres. L'expression personnelle n'existe plus en tant que telle, elle devient elle aussi affaire du groupe. C'est une façon d'effacer toute sphère intime de l'individu, qui n'existe alors plus par lui-même. Remplacer le raisonnement par le mimétisme et rompre avec les cultures, puisque le religieux doit se situer "au-dessus" de toutes les civilisations. Cette quête incessante visant à *"rester pur"* en se démarquant *"des autres"* dresse des frontières symboliques qui séparent croyants et non-croyants, hommes et femmes.

3 La conversion radicale : entre continuités et ruptures de socialisations

Au-delà de cette posture de supériorité, l'enquête révèle aussi le poids de la socialisation comme mécanisme complexe et changeant dans le processus de conversion. Nous constatons en analysant les entretiens que cela se fait en rupture avec leur environnement social surtout la famille, les amis et les loisirs. Cette distanciation sociale est réconfortée par l'adhésion au groupe radical qui constitue la seule identité valable et valorisée par le jeune converti à l'islam radical. Dans la majorité des cas recensés, les jeunes avancent que la transmission familiale de la religion est rendue difficile en contexte migratoire et que d'autres lieux de socialisation jouent un rôle incontournable dans le renouement avec le religieux. La réislamisation apparaît dans un tel contexte comme l'alternative valable pour effacer le sentiment de vide spirituel et existentiel dont souffrent les jeunes en quête de sens. C'est dans cet esprit que le groupe radical offre à l'individu tout ce dont il a besoin pour mieux vivre au quotidien. En adaptant l'idéologie au jeune en manque de repères, le groupe radical arrive à fusionner les expériences individuelles et intimes avec les grandes idées qu'il promeut. L'enquête permet de déceler un nombre croissant de ruptures avec l'environnement familial, les amis et mêmes les activités de loisirs. Ces ruptures sont souvent associées à des formes d'intolérance à la différence. Ces phénomènes sont observés auprès des jeunes concernés pendant la phase d'entretiens. Certains jeunes, une fois convertis à l'islam radical, refusent de pratiquer du sport et se consacrent complètement à la religiosité. Le fait de devenir pratiquant implique plusieurs sacrifices liés à la vie sociale mais aussi sportive, culturelle et économique. Les propos de Maâmoun à ce sujet sont intéressants car ils mettent en avant une rupture multiforme :

> Dès lors, j'ai commencé à lire et appliquer ce que je lisais mais aussi de chercher l'information sur Internet et sur les vidéos Youtube. Au bout de quelques mois, ma vie est transformée radicalement … j'ai cessé donc de faire du sport, de discuter avec les gens et m'absentais souvent de l'école. (entretien 20, lignes 136-139)

Il s'agit, dans la majorité des situations, d'une rupture avec la société ayant comme objectif principal de renouer avec la religion et Dieu. Pour plusieurs jeunes, le fait de se trouver sur la voie d'Allah implique un investissement total dans la religiosité. Ils ne se soumettent ainsi plus aux normes et valeurs sociales discréditées à leurs yeux mais aux valeurs religieuses hautement valorisées. Dans cette optique, nombreux sont ceux qui se consacrent à la lecture du Coran en restant à la maison ou en lisant collectivement dans les cercles religieux. Ils veulent ainsi exercer une forme de contrôle sur soi pour ne plus se distraire de la voie d'Allah. Quelques jeunes, après leur conversion à l'islam radical, considèrent leurs anciens amis comme étant des mécréants ou au moins de mauvais musulmans et décident d'interrompre tout contact avec ces derniers. Appréciant jusqu'alors faire la fête avec leurs amis, ils se tournent vers de nouvelles

fréquentations ; ils ne fument plus, ne boivent pas l'alcool et se consacrent seulement à la religion. Ils évitent également tout contact avec les femmes considérées comme des objets de tentation d'où la nécessité de se distancier d'elles afin de se rapprocher davantage d'Allah et de purifier leur foi. Abdeljalil adopte une version plus radicale que les autres et semble le plus tenté d'agir au nom de l'islam radical notamment en ce qui concerne la visibilité du corps féminin dans l'espace public.

> Aujourd'hui, j'ai l'intention de continuer ma voie, d'apprendre l'arabe et la civilisation musulmane pour mieux … le problème … le problème est le contact avec les femmes surtout … je parle des femmes mécréantes qui marchent à moitié-nues dans la rue. Ça me provoque et j'ai envie de leur botter les fesses [*rires sincères*] j'veux, c'est pas facile de vivre dans une société comme ça … je pense vraiment à aller ailleurs pour éviter de voir ça surtout pendant le Ramadan … c'est pénible ! (entretien 1, lignes 234-239)

Cela passe surtout par la fréquentation des jeunes avec qui ils partagent les mêmes valeurs et visions du monde. Tous les jeunes rencontrés ont décidé de changer de prénom en s'inspirant des prénoms musulmans anciens comme signe de dévouement au religieux ou faire peau neuve. La relation avec les parents et l'environnement immédiat ou socialisant mais aussi les activités de loisirs se détériore à mesure que le jeune s'engage davantage dans un groupe radical. Certains jeunes éprouvent une intolérance envers les autres musulmans qui ne partagent pas la même idéologie et refusent de leur parler ou même de les considérer comme musulmans. Ainsi à la question que pensez-vous d'un musulman non-pratiquant ? », Abdelwahhâb semble très radicalisé et répond avec certitude :

> [*Avec une tonalité colérique et un accent fort*] je viens de le dire, ça n'existe pas ! ça n'existe pas ! ça n'existe pas ! soit on est musulman soit on ne l'est pas … pas de lieu entre le paradis et l'enfer … soit on est sauvé, soit on est damné … soit on a raison ou on a tort … je vois pas comment être musulman et non-pratiquant … c'est pas normal ! c'est tout simplement faux musulman ou mécréant … je vois comment décrire ça … je dirais plutôt un égaré … qui doit soit revenir à la religion soit subir le châtiment qu'implique un tel acte … c'est simple et logique pour un tel acte grave … c'est tout à fait logique. (entretien 2, lignes 302-308).

Il semble que ces jeunes s'inscrivent dans une surenchère religieuse visant à se présenter comme des surmusulmans (Benslama, 2016) par rapport à ceux qu'ils considèrent comme de faux musulmans. Considérés comme n'étant pas de bons musulmans, les jeunes radicalisés ont tendance à les ignorer ou de les stigmatiser comme « des égarés ». C'est ainsi que même ceux qui sont issus des familles catholiques, une fois convertis à l'islam radical se distancient des musulmans qu'ils connaissaient avant leur conversion. La solidarité est souvent citée comme élément important dans la continuité dans la conversion où les rapports interindividuels sont suffisamment forts. Dans d'autres cas, ce sont les proches et l'entourage des jeunes radicalisés qui décident de distancier du jeune converti de peur d'être stigmatisés socialement surtout dans un climat tendu où l'islam est fortement médiatisé.

3.1 La conversion à l'islam radical comme une construction identitaire

L'un des axes défendus dans ce travail est la perception de la conversion à l'islam radical comme une forme de construction identitaire. Celle-ci mène l'individu à se distancier des normes sociales et rompre avec la socialisation primaire pour intérioriser une nouvelle vision du monde dans le cadre d'une socialisation de conversion. L'engagement radical se présente comme une réponse individuelle à un questionnement identitaire dans une problématique de double identité dans le cas des jeunes issus de l'immigration. Le groupe radical propose au jeune une identité radicale en produisant chez lui un sentiment d'appartenance fort réduisant ainsi l'incertitude identitaire (Lianos, 2001) et la transformant en un sentiment de toute-puissance. Il est frappant, au titre des résultats de notre enquête, de constater à quel point la religion musulmane façonne les corps et les esprits des plus jeunes notamment. L'enquête de terrain dans sa phase exploratoire comme dans son étape principale laisse émerger plusieurs discours affirmant que la religion constitue une manière de vivre et un mode d'emploi associant la pratique au spirituel. Nous pouvons avant tout distinguer ce que nous pouvons appeler une « individualisation ou subjectivation de la foi » qui se traduit notamment par une distanciation par rapport à l'islam hérité. Si les jeunes ont, au début un rapport occasionnel ou plus fervent à la religion, ceux-ci, après leur conversion à une version radicale de l'islam, effectuent des choix vis-à-vis de l'autorité religieuse ou de la pratique familiale. Cela a pour conséquence une distanciation vis-à-vis de l'islam parental considéré comme entaché par les traditions et les cultures. Une fois convertis et leurs structures mentales (Kelly, 1955) ou système cognitif transformés, les jeunes radicalisés se caractérisent par une mise à distance par rapport à l'autorité religieuse bien qu'ils conservent certains principes communs avec l'ensemble des membres de la communauté musulmane en particulier au sujet des cinq piliers de l'islam. La particularité de l'expérience religieuse de ces jeunes réside dans le fait qu'elle implique la poursuite d'un cheminement spirituel en vue d'atteindre une pureté religieuse qui les différencie des autres musulmans. Il s'agit ici d'une quête de la vérité religieuse qui chevauche avec le fanatisme religieux. Dans le cas des jeunes ayant une pratique rigide et régulière, la vie quotidienne s'articule autour du religieux ; elle est marquée par une religiosité intense qui occupe les jours comme les nuits. La conversion religieuse apparaît dans sa totalité comme le résultat d'une quête de sens qui commence par une période de doute, d'introspection, de remise en question par rapport aux croyances parentales pour devenir ensuite une période de recherche personnelle, d'un retour à Dieu et d'un renforcement de la foi. Si pour les musulmans normaux, la religion peut s'avérer un poids, une pression d'où la nécessité d'adhérer aux pratiques religieuses de la famille par obligation ; pour les jeunes radicalisés, c'est l'intensité du religieux qui donne sens au religieux et la vie toute entière comme une expérience phénoménologique insaisissable. Ainsi, pour certains jeunes rencontrés, la religion est importante, car elle permet de se définir comme l'affirme Azzâm Al Wahhabi :

> Franchement … franchement, depuis, je me sens plus rassuré et plus en harmonie avec mes frères. Je sens comme une fusion dans ce que nous pensons bien qu'il y ait de temps en temps une course pour la religiosité mais tout est bien car l'objectif est toujours de rester dans le sillage de cette religion. (entretien 15, lignes 246-249)

Pour d'autres, l'identité religieuse ne nécessite pas d'explication ou de justification, puisqu'elle les définit c'est pourquoi ils refusent toute forme de jugement ou de critique à propos de leurs pratiques religieuses, leurs croyances et pratiques. Ce refus peut aller jusqu'à l'exclusion totale du doute en leur version de l'islam considérée comme la seule et l'unique.

Toute l'existence sociale semble s'articuler autour d'une religiosité de plus en plus marquante. Pour la majorité des jeunes rencontrés, la religion a également certaines vertus, elle apaise l'esprit et donne la volonté de vivre dans la mesure où elle permet de croire en une vision eschatologique. C'est cette dimension qui est souvent mise en avant dans les entretiens réalisés. Les jeunes ne croient plus à rien à part à la vie dans l'au-delà en absence de perspectives dans le monde d'aujourd'hui. Les propos ne manquent pas à ce sujet mais nous pensons que ceux d'Oum Khalthoum représentent au mieux cette perception de la religiosité avec son aspect eschatologique :

> Je voulais surtout être comme les femmes du Prophète *Salla Allaho Alyhi Wasallam* (que la paix et le salut soient sur lui), comme les femmes des compagnons et des premiers fidèles … je pense que j'ai le droit … je voulais rejoindre mon mari au paradis pour ne laisser pas de place au *Hour al Ayn* (les vierges du paradis) et *Macha'Allah* (Dieu merci), Dieu a répondu à mes invocations en me donnant un mari attentif et fidèle *wal Hamdoulillah* (Dieu merci). (entretien 18, lignes 150-155)

Ajoutons que cette vision eschatologique aide le jeune radicalisé à déterminer ce qui est bien ou mal et agir en fonction de cette distinction. Elle permet aussi d'identifier les croyants des égarés et mécréants. La pratique religieuse participe à l'acquisition de valeurs fondamentales comme l'entraide mais aussi le souci pour les autres notamment pour les musulmans qui souffrent à travers le monde. En ce sens, la religion joue le rôle d'une conscience collective autorisant à la fois l'identification à l'oumma et l'intériorisation d'un fardeau moral, celui de la persécution des musulmans et la nécessité de rétablir une justice en agissant au nom de sa foi. Ainsi, Abou Hamza justifie même certains actes terroristes perpétrés en France depuis les attaques de Mohammed Merah à Toulouse en considérant cela comme de la légitime défense face aux offenses commises par les Occidentaux notamment la France :

> Je me posais plusieurs questions sur l'Islam et surtout après les attaques de Mohammed Merah contre les soldats et les juifs à Toulouse … je venais de sortir de la crise après le décès de mon père et je n'avais pas d'avis sur ce sujet … plus tard, je me suis dit pour une fois quelqu'un qui agit et cesse de parler, qui fait trembler la France … j'étais pour une vengeance … j'étais pour … ce qui explique mon attitude surtout après les discours haineux de Sarkozy sur le voile et les jeunes de la cité. (entretien 13, lignes 60-65)

La religion aide visiblement aussi à développer des comportements acceptables, louables, et éloigne des comportements à risque comme l'attestent les propos du jeune Abdelwahhab converti à l'islam après une enfance tourmentée. Celui-ci affirme avoir trouvé dans l'islam tout son bonheur et sa joie. Depuis sa conversion, la vie n'est plus la même car l'angoisse a été remplacée par l'apaisement et le calme dans l'amour de la divinité (entretien 11, lignes 19-26). Enfin, remarquons que les jeunes de deuxième génération semblent entretenir un rapport au religieux qui s'illustre par plusieurs modes : une forme de ressourcement identitaire critique impliquant parfois une distanciation à l'égard de l'islam des parents, une pratique religieuse aux limites de l'extrémisme et une recherche des repères pour un équilibre spirituel. En ce sens, la réinterprétation du religieux qui découle d'une appropriation subjective

de la foi permet de développer des pratiques radicales avec une référence croissante à la religion comme pôle identitaire principal.

3.2 Une hyper-conscience, une quête exagérée d'identité

Comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent, les expériences d'humiliation et de stigmatisation sont des ressorts objectifs importants dans la conversion à l'islam radical. Nous pouvons même dire que la socialisation radicalisante basée sur une vision clivante et manichéenne du monde ne trouve sa légitimité que dans le cadre d'un contexte radicalogène permettant de produire ce phénomène à l'échelle locale ou nationale. Une fois inscrit dans une version radicale de l'islam, le jeune s'approprie subjectivement le religieux et l'interprète en fonction de ses objectifs réduits opérant ainsi une déshumanisation de soi et d'autrui. D'abord la déshumanisation de soi commence par une perte de ses repères émotionnels du fait des ruptures successives avec le monde social et les activités de loisirs. Le corps n'est plus senti comme faisant partie d'une réalité propre mais comme instrument au service de l'idéologie radicale. C'est cette vision noircie du rapport au corps qui se transforme en déshumanisation d'autrui et une haine de tout ce qui est humain au nom de l'idéologique. Dans un tel contexte, la haine de soi se mue en une haine d'autrui et de la société occasionnant une rupture totale voire dans les cas extrêmes un passage à l'acte terroriste. La multiplication des désaffiliations sociales renforce l'adhésion ou l'affiliation à l'*Oumma* ou la communauté imaginaire au nom de laquelle le jeune est susceptible de justifier le mal absolu. C'est aussi au nom de cet idéal que le doute est annihilé pour laisser place à une version rigoriste et une religiosité apocalyptique. De ce fait, la fidélité au religieux implique des carrières professionnelles compromises et des ajustements identitaires autour de marqueurs culturels et religieux. De même, dans le respect de cet esprit rigoriste et authentique, le jeune est amené à essayer de se déculturer en se dissociant des formes institutionnelles du religieux. Dès lors, le discours religieux laisse place à un discours à consonance politico-idéologique soutenant l'idée d'un complot anti-islam en justifiant une propagande djihadiste absolutiste.

Il est frappant de constater la centralité de la perspective identitaire dans le discours des jeunes rencontrés qui n'hésitent pas à marquer leur distance à l'égard des normes et des valeurs sociales estimant que leur déviance ne relève que d'une pratique de l'islam authentique tel qu'il était pratiqué par le Prophète et ses compagnons. Souvent victimes de sentiment de trahison culturelle et identitaire dû à une mauvaise transmission de l'héritage religieux, les jeunes admettent une défaillance de la socialisation primaire à inculquer les vraies normes et valeurs islamiques. En parlant de sa rencontre avec son futur mari Mossaâb, Oum Kalthoum explique comment ce mariage lui a permis de se débarrasser d'une version falsifiée de l'islam pour embrasser une version authentique et vraie, celle des vrais musulmans.

> Grâce à lui, j'ai été initiée à la religion dans sa version véridique et non la religion culturelle et traditionnelle que nous donnent les parents … bah … je veux dire la religion qui a subi des falsifications et des modifications au cours de l'histoire et qui a été entachée des traditions et les cultures locales de chaque pays. (entretien 18, lignes 99-102)

De cela émerge une distance à l'égard de l'islam parental ou l'islam hérité, pour adhérer à une version nouvelle jugée vraie et absolue. À cela s'ajoute un malaise culturel intergénérationnel souvent lié à la mémoire collective constituant un fardeau moral pesant à la fois sur les individus et les groupes. En ce sens, les notions de complot et de guerre civilisationnelle viennent pour appuyer leur propos. De même, les conflits géopolitiques et les

différentes guerres menées depuis les années 1980 et même avant permettent à plusieurs jeunes de postuler avec certitude une croisade contre l'islam considéré comme la seule religion véridique. Cette même perception manichéenne induit une vision noircie de l'occident et de la modernité chez plusieurs jeunes rencontrés. Nous pouvons relever plusieurs passages des différents entretiens soulignant cette dimension civilisationnelle et idéologique. Les propos d'Abou Haffs sont pertinents à ce sujet en particulier quand il postule l'existence d'une croisade menée contre la religion musulmane depuis la chute de l'empire ottoman. Une croisade qui s'est transformée avec le temps en une guerre des civilisations :

> Bah … oui, on est toujours … là, je … comme je disais tout à l'heure, on était, on est dans la confrontation et il vient pas me mentir quelqu'un pour me dire qu'il n'y a pas de guerre des civilisations et il n'y pas de guerre … non … on est [*Avec un ton professoral et conviction*] dans une guerre des civilisations … bien sûr…. [*Avec un ton professoral et conviction*] … et je peux vous assurer que l'Islam va revenir et c'est nous qui aurons le dernier mot [*silence*]. (entretien 3, lignes 352-356)

Il ne s'agit ici qu'un exemple parmi d'autres permettant de relever la dimension idéologique de la conversion radicale. Pour aller plus vite, nous pouvons saisir globalement une vision militante associée à une perception accrue de persécution de l'islam à travers le monde ce qui crée un sentiment de culpabilité chez les jeunes concernés. Sur le plan psychologique, le jeune n'éprouve aucune empathie à l'égard de ceux qu'il juge égarés ou mécréants car l'empathie dont il dispose est exclusive et réservée aux « vrais musulmans » c'est à dire ceux avec qui il partage la même vision du monde. Il s'agit ici de deux catégories d'empathie (ouverte et fermée) (Zanna, 2018, p. 14) : d'abord une empathie ouverte sur ceux avec le jeune radicalisé partage la même version radicale de l'islam et une empathie fermée sur d'autres musulmans et davantage sur les non-musulmans. Les entretiens regorgent de ces positions fanatiques à l'égard de la réalité et il serait difficile voire impossible de présenter tous les exemples. Nous nous limitons ici aux propos d'Abdeljalil qui semblent plus pertinents à ce sujet :

> Je respecte les autres musulmans mais pas les mécréants qui s'opposent à la volonté d'Allah … sur ce point il n'y a pas de compromis … pas de place à la logique face à la volonté divine … je parle des dogmes … l'Islam ne peut être saisi que par le cœur et non pas par la raison humaine qui reste limitée dans tout ce qu'elle croit … c'est clair … l'Islam doit être ressenti au fond de soi et non hérité comme le pense certains … c'est une religion qu'on connaît, à laquelle on adhère et on a ensuite le sentiment d'être parmi ceux qui sont sauvés le jour du Jugement dernier … l'Islam est un mode de vie, une loi qui superpose toutes les autres lois et les inspire. (entretien 9, lignes 224-231)

Ce passage explique clairement les postures empathiques adoptées à l'égard d'autrui. Si celui-ci fait partie du groupe radical, l'empathie est bien présente pour partager les moments difficiles, de coordonner les efforts et faire face aux difficultés. Cependant, quand il s'agit d'un musulman « égaré » ou d'un « mécréant », l'empathie est neutralisée et remplacée par une désempathie (Sironi, 2017) générale, où rien ne fait sens pour le jeune. Autrui est donc réduit à une simple substance, une réalité matérielle au même titre que les objets du monde physique. Nous pensons que cette objectalisation de l'autre (Levi, 1989) est à l'origine de la cruauté dans

l'acte criminel et terroriste. Il s'agit d'une prédisposition naissante des interactions sociales qui peut prendre la forme d'une extériorisation à travers les comportements, les jugements et les justifications de l'acte violent. Sur ce plan, notre analyse rejoint celle que propose le sociologue Omar Zanna sur la délinquance juvénile où le rapport à autrui est saisi sous l'angle instrumental dominé par le narcissisme et « l'anesthésie de l'empathie, ponctuelle ou enkystée » (Zanna, 2010, p. 1). Ce phénomène d'absence momentanée ou contextuelle d'empathie est présent au moment de l'agir délinquant car « ces jeunes se trouvent dans l'impossibilité de se mettre à la place des autres, c'est-à-dire de faire preuve d'empathie » (Zanna, 2010, p. 26). C'est toute la thèse d'une désempathie qui fonde le lien au monde dans l'acte criminel et délinquent selon Zanna : « je tiendrai pour acquis l'axiome selon lequel il existe un lien entre défaillance conjoncturelle de la disposition à l'empathie et tendance antisociale » (Zanna, 2010, p. 113). Enfin, postulant l'incorporation sociale de cette capacité, Zanna propose un programme permettant de restaurer l'empathie chez ces jeunes « visant à stimuler la disposition à l'empathie à des moments où celle-ci est momentanément anesthésiée, c'est-à-dire lorsque les jeunes sont confrontés à des contextes d'angoisse, afin qu'ils soient en mesure de décoder les ressentis de leurs camarades en situation d'endurer des douleurs générées par la pratique physique ; il s'agissait ensuite de les mettre en relation avec leurs propres expériences passées, présentes et futures » (Zanna, 2010, p. 135). Cela passe nécessairement par association des souvenirs émotionnels grâce à un mécanisme d'anticipation progressif qui se transforme au final par un signal d'angoisse. Le parallèle entre cette approche est la nôtre est incontournable car les jeunes qui adhèrent à une version radicale de l'islam, comme nous l'avons vu, expriment souvent un sentiment de supériorité et de narcissisme associé à une déshumanisation ou une objectalisation des autres. Suivant cette même logique, il faut accompagner les jeunes de la même manière proposée par Zanna, en restaurant l'empathie chez eux par une expérience de « la douleur empathisante » (Zanna, 2010, p. 81) où le corps est au contact des autres dans un univers social propice à cet exercice.

3.3 Socialisation radicalisante, soutenante et clivante

Comme nous l'avons souligné tout au long de ce chapitre, la force du groupe radical réside dans sa capacité à diffuser l'idéologie et à la maintenir chez tous les membres du groupe tout en évitant le retrait de ses membres. Dans une perspective idéale, tous les membres doivent contribuer à agrandir le cercle en engageant d'autres plus convaincus et plus disposés à se soumettre à l'idéologie radicale. La socialisation radicalisante fonctionne ainsi comme un univers de sens partagé par tous les membres du groupe permettant un certain conformisme interne. Celle-ci se fonde sur les interactions existantes au sein des groupes radicalisés. Le jeune subit une sorte de transformation dans son schème cognitif *mind shift* (McCauley & Moskalenko, 2011) ou une alternation (Berger, Luckmann, 1986). Ainsi, dans ses analyses, Marc Sageman (2004) a mis en évidence l'influence des réseaux amicaux, sportifs et associatifs dans la constitution de communautés radicalisées. Il souligne aussi que ces réseaux ont bien plus d'importance que les croyances idéologiques. L'identité psychosociale se construit donc au cours des interactions constantes avec autrui, avec les membres du groupe radicalisé. C'est ainsi que le processus d'identification, d'affiliation et d'association différentielle à l'œuvre dans le groupe radicalisé prend tout son sens dans l'analyse de la radicalisation et son processus.

Ajoutons que l'une des remarques les plus fréquentes révélées par les entretiens est la séparation opérée par les jeunes entre le monde spirituel tel qu'il est vécu par eux et la réalité sociale dévalorisée. Tout contact social est appréhendé comme une menace pour la pureté spirituelle qu'il faut absolument défendre face à l'extérieur ou *l'outgroup*. C'est en ce sens que le long passage suivant décrit des expériences vécues par l'un de nos enquêtés, Awss Al Tilimssani, dans la vie quotidienne et sa perception de ces deux événements :

[*toujours en continuant de rire sincèrement*] ça tombe bien, je vais te raconter deux histoires … la première … ça m'est arrivé quand j'étais *Salafi* (salafiste) … j'étais au centre-ville où j'attendais le bus pour revenir au quartier … soudain, deux homosexuels se sont assis à côté de moi … vraiment tout près pour s'embrasser … personnellement, j'étais embarrassé et je savais pas quoi faire … j'avais envie même de leur botter les fesses [*rires sincères*] mais je me suis dit, je mérite ce qui m'arrive, c'est moi qui ai décidé de rester *Fi Dar El Koufr* (terre des mécréants) … quelques minutes plus tard, l'un des deux homosexuels m'a demandé pourquoi je m'habillais ainsi … je ne savais pas quoi répondre mon frère

Et Alors, cette rencontre de deux mondes s'est bien passée ou pas ?

[*Rires sincères*] et bah … ça … ça, tu peux vraiment le dire mon frère … cette rencontre de deux mondes, comme tu dis. Non ! bon, non ! mais bon, moi j'ai rien demandé à personne … mais on vient de me le dire mon frère … c'est terminé sur des insultes, car je n'ai pas supporté qu'ils se rapprochaient de moi … je les voyais comme des bêtes … comme des animaux plutôt que des humains … j'ai décidé de repartir et de revenir plus tard pour prendre le bus suivant … je voulais même pas raconter ça aux frères … c'était franchement une expérience désagréable … je me suis ensuite posé des questions, j'ai continué à me poser des questions toute la journée [*léger silence*] *Allah Al Mous'atan* (Dieu nous vienne en aide) dans ce monde sans loi ni morale … pour la deuxième histoire, ça m'est arrivé quand j'étais dans le bus, une femme me regardait et faisait des grimaces … j'ai rien dit du coup, mais je savais bien qu'elle voulait me dire quelque chose … bon, visiblement, elle était mal à l'aise et enfin elle m'a dit « je voulais vous demander quelque chose et je ne veux surtout pas vous vexer ». J'ai tout de suite répondu « oui, pas de problème madame, vous pouvez demander ce que vous voulez ». Elle m'a dit : « je veux savoir pourquoi vous faites ça ici en France ? Vous nous créez des problèmes car on nous met tous dans le même sac

Alors ? Vous avez répondu quoi ? vous avez été vexé, non ?

[*Rires sincères*] non ! du tout mon frère, pourquoi ? en fait, j'ai été surtout choqué qu'on me demande ça et j'ai expliqué que j'étais juste un musulman pratiquant ni plus ni moins … bref, parce que j'ai senti que ma liberté d'expression choque certain tandis que le fait d'être homosexuel ne choquait personne … tu vois la logique mon frère … cette dame a pensé directement que j'étais l'intégriste [*rires francs*] cet événement m'a fait réfléchir sur ma présence en France … franchement, comment vivre dans un endroit où on te parle de cette manière, ce n'est que deux expériences parmi d'autres où j'étais agressé verbalement ou touché dans ma foi. Je savais au fond de moi que dans un pays d'*Al Koufr* (mécréance), s'il m'arrive quelque chose, je peux

> m'en prendre qu'à moi-même car Allah n'est pas responsable de ce qui m'arrive … je me suis mis moi-même dans une situation comme ça, pourtant j'ai la possibilité de faire *Al Hijra* (la migration) … bah, je voyais pas comment vivre dans un pays pareil [*un instant de réflexion*] et même d'après ce qui se prépare, bientôt, les musulmanes ne pourront même plus mettre le voile … c'est triste mon frère … non ?! (entretien 19, lignes 413-450)

Ces événements, au-delà du fait qu'ils décrivent une incompatibilité des normes sociales avec ce qui est prôné par le groupe radical, mettent en lumière la disparité civilisationnelle entre le traditionalisme dont s'en réclament les jeunes rencontrés et la modernité occidentale promue par la société française. Ces deux situations quand elles se multiplient conduisent inexorablement à une abstinence dans le radicalisme et un intérêt de plus en plus marquant pour la version radicale de l'islam avec comme résultat un retrait de la vie sociale.

Au concept de déviance radicale ou socialisation radicale, nous ajoutons l'expression de socialisation radicalisante ou clivée. Ce choix est motivé par le fait qu'au cours du processus de radicalisation des dynamiques de détournement des processus de socialisation conventionnelle sont à l'œuvre au profit d'une socialisation radicalisée. Il est possible de distinguer entre trois composantes de ce processus qui sont respectivement : foyers de radicalisation, socialisation radicalisante, les effets de groupe et les ruptures de socialisation.

D'abord, *les foyers de radicalisation* permettent de soulever le contexte dans lequel émerge et se développe le phénomène de radicalisation. Les jeunes radicalisés comme les jeunes délinquants doivent être considérés non pas comme des sujets atteints de pathologies mais des acteurs qui font des choix rationnels à partir de l'évaluation des opportunités contextuelles (Felson § Clarke,1998). Le contexte de radicalisation est caractérisé par des pratiques de socialisation, en particulier l'enseignement moral et l'apprentissage des codes par le biais d'une socialisation groupale. Ces contextes sont aussi propices au recrutement au même titre qu'Internet, les prisons, les mosquées, les cercles religieux, etc., qui peuvent être considérés comme des espaces favorisant la rencontre de deux ou plusieurs jeunes radicalisés et ensuite des identifications réciproques, des influences groupales soutenant le processus de radicalisation (King § Taylor, 2011). Soulignons que la fréquentation des pairs radicalisés est un facteur déterminant dans la déviance radicale. Qu'ils soient réels ou virtuels, ces foyers de radicalisation constituent de vrais supports à l'endoctrinement idéologique. Abou Hamza affirme en ce sens qu'Internet lui permet de passer du monde des mensonges au monde de la réalité : « je n'entre jamais en contact avec *Al Kouffar* (les mécréants) et je cherche l'information surtout sur internet car les autres sources sont peu fiables (entretien 4, lignes 356-357). L'exposition répétée à des images et vidéos transmises via les réseaux sociaux crée une charge émotionnelle en conduisant les jeunes à une lecture unique de la réalité validant une thèse de persécution de l'islam et de l'*Oumma* (la communauté musulmane) tout en renforçant les représentations des jeunes radicalisés ou en cours de radicalisation ;

Ensuite, *les effets de groupe ou l'interaction entre l'identité individuelle et l'identité groupale* : il s'agit du médiateur de radicalisation, les rapports au sein du groupe radicalisé. Les récits des jeunes radicalisés et en cours de radicalisation montrent qu'au début du processus de radicalisation, survient une rencontre avec un acteur que nous préférons appeler médiateur de radicalisation car il permet d'introduire le jeune au groupe ou à une idéologie radicale dans un contexte de fragilité ou de vulnérabilité. Cette rencontre relève souvent d'un accident de la vie ou de parcours. Elle ouvre les voies de radicalisation permettant au jeune de s'intégrer dans le groupe, d'apprendre les différents codes et langages utilisés. Elle aide aussi à la constitution

d'un réseau à travers les échanges religieux, identitaires et politiques avec les autres membres du groupe radicalisé. À ce titre, le réseau de pairs peut s'élargir de deux ou trois jeunes à un groupe au périmètre non défini grâce à l'adhésion à l'idéologie et la convergence des pensées et des croyances donnant à chacun un sentiment d'appartenance au groupe. Les discussions sur les expériences subjectives et les processus de conversion renforcent le sentiment de fusion des membres du groupe radicalisé en réconfortant chaque individu dans ses choix personnels. C'est dans cet esprit que le besoin d'appartenance chez certains jeunes conduit à l'adhésion à un groupe au sein duquel se développe une idéologie radicale (Coolsaet, 2016). Il est fascinant de retrouver au sein des groupes radicalisés ce qui a été largement décrit dans les recherches et études portant sur la psychologie des groupes et des foules : suggestion, fascination, idéalisation, identification, imitation, soumission et dévotion. Nous constatons que ces mécanismes sont encore plus puissants quand il s'agit de jeunes en construction identitaire et en proie d'identifications à des figures significatives héroïques. Les propos d'Abdelwahhab sont éloquents à ce niveau :

> Il faut faire comme les combattants de l'État Islamique, il faut porter les armes pour défendre sa religion et sa communauté … ça vous paraît bizarre … mais je pense que c'est de notre devoir de défendre les veuves et les orphelins dans ces pays … dans ces zones … c'est là où se passe … c'est là-bas et pas ici parmi les athées et mécréants (entretien 2, lignes 498-501)

Il est aussi important de noter que les discours individuels se transforment souvent en discours collectifs. Le glissement du « moi » au « nous » s'effectue à mesure que le jeune intègre le groupe radical occasionnant une fusion de l'individu au groupe et par la suite son effacement au profit d'une identité groupale. Le « nous » prime en effaçant le « moi » dans un esprit collectif. Dans un tel contexte, les différences individuelles et personnelles sont effacées au profit d'une « fusion des horizons » (Gadamer, 1996, p. 516) tout autant que les pensées, l'autonomie, la rationalité pour s'orienter vers une pensée unique portée par chacun en produisant un individu aliéné, indifférencié à la vie dans une unité mentale. Cette dissolution de la conscience individuelle dans la conscience collective s'appuie sur un mimétisme aveugle. Cette identification fusionnelle (Tap, 1998) crée ensuite un sentiment de la dépendance chez les individus radicalisés ce qui complique particulièrement toute tentative de désengagement ;

Enfin, *le passage d'une socialisation primaire à une socialisation du « groupe de référence »* (Merton, 1997) avec des ruptures et des clivages identitaires grâce à une identification fusionnelle qui conduit à une vision clivante de la société, une rupture et une socialisation clivante qui oppose le « nous » à « eux ». Nous constatons qu'au cours du processus de radicalisation s'opèrent de multiples ruptures avec les valeurs et normes dominantes de la société, mais aussi avec les membres de celle-ci, se traduisant par une double désaffiliation ou déviance vis-à-vis des normes et institutions qui incarnent le système aussi bien que vis-à-vis de l'entourage proche, à savoir la famille, les amis et les activités de loisirs. À ce sujet, le discours radical inculque aux jeunes de nouvelles valeurs qui créent une intolérance à l'égard de l'autre et construisent un isolement social en même temps qu'une exclusivité du réseau radicalisé. Cela peut conduire par la suite à un éloignement des institutions légitimes de l'islam majoritaire telles que les mosquées, les associations religieuses, les aumôniers et les imams.

3.4 Modifier les allégeances pour faire face à la discrimination sociale

Notons que la lecture que font les enquêtés de l'islam varie en fonction de divers facteurs : la catégorie sociale, l'âge et le sexe de l'individu concerné. L'influence idéologique exercée par les proches, les frères, les autres musulmans, les cercles religieux ou même les échanges virtuels conduit à une réislamisation forcée des jeunes concernés par la radicalisation. À l'instar de Bernard Lahire (2001) décrivant le sujet pluriel, nous pensons que ces jeunes sont le lieu d'intersection de plusieurs idéologies. Nous décrivons cette réalité par ce que nous appelons *le sujet mosaïque* ou *sujet fragmenté* où l'intériorité tourmentée (Kierkegaard, 1977) de l'individu partagé entre un ensemble de « cercles de socialisation » (Simmel, 1999, p. 420). L'interaction entre les différentes socialisations conduit à la constitution d'une identité nouvelle façonnée par une socialisation unique qui prend le dessus sur les autres pour des raisons psychologiques, symboliques ou sociologiques. Cette nouvelle identité peut être à l'origine d'une altération de la conscience conduisant le sujet à faire l'expérience, dans le cas de la conversion, d'une forme d'aliénation voire de désubjectivation religieuse.

En parcourant le corpus, nous pouvons voir clairement que les jeunes tentent de dépasser les problèmes identitaires pour une identification au Coran et aux modèles historiques où le religieux sert à faire face à l'ethnicisation et la racialisation des populations issues de l'immigration. En quête de reconnaissance sociale et publique, ces jeunes portent l'islam comme moyen contre le racisme et regagner leur dignité dans une société de stigmatisation. La majorité des entretiens sont imprégnés de discours permettant de souligner cette dimension identitaire revendicatrice dans son rapport à la société dominante. Les propos d'Abdelwahhab sont assez clairs à ce sujet :

> C'est parce que l'Islam détient la vérité, la seule vérité, parce qu'il propose un modèle de solidarité et d'égalité qu'il est souvent attaqué par les Occidentaux … c'est la solution aux discriminations, aux inégalités et à tous les problèmes de la société [un moment de réflexion] en tant que musulman, j'ai toujours peur d'être stigmatisé, d'être mal vu dans cette société … surtout avec la diabolisation dangereuse en France et ailleurs dans le monde qui empêche l'intégration des musulmans (entretien 2, lignes 479-484)

Les difficultés liées au travail et l'image sociale dévalorisée de l'islam participent d'une construction identitaire en décalage avec ce qui est valorisé socialement. Les jeunes s'inscrivent, de ce fait, dans une double déviance : d'abord, une déviance sociale en refusant de reconnaître l'ordre social établi, la laïcité, et donc les lois républicaines ; ensuite une déviance religieuse en refusant de reconnaître la représentativité des institutions religieuses et en remettant en question l'ensemble des préceptes avancées par celles-ci à tous les niveaux. Cette posture rebelle conduit dans la majorité des cas à une rupture qui se traduit par la moquerie des propos des imams et la critique de leurs discours ou prêches religieux. Conscients du décalage de leur vision qu'ils qualifient de vraie par rapport à la vision dominante qu'ils baptisent d'entachée de traditions, les jeunes convertis à l'islam radical estiment faire partie de ce groupe d'élus ou *Firqa* qui sont promus au paradis. Cette conviction conduit à une dévalorisation de la foi des autres musulmans qui ne partagent pas leur vision du monde. Enfin, notons que l'une des caractéristiques des phénomènes de radicalisation est le fait qu'il s'appuie sur les nouvelles technologies (sites, réseaux sociaux, Youtube) pour faire adhérer les jeunes à telle ou telle idéologie. L'enquête de terrain aide à soulever une omniprésence de ce phénomène dans la majorité des discours et entretiens. Il semble que ce qui distingue cette génération des

précédentes, c'est un rapport aux nouvelles technologies de l'information. Les jeunes radicalisés dont nous parlons ont grandi dans un monde connecté et maîtrisent parfaitement les outils numériques et les réseaux sociaux ce qui leur permet de s'ouvrir sur une offre religieuse diversifiée en fonction de leur demande. En ce sens, certains sociologues parlent d'un marché religieux (Obadia, 2013) pour décrire cette explosion de l'offre religieuse qui vient pour répondre aux demandes de plus en plus pressantes d'une génération en quête de sens. Les propos de nos enquêtés évoquent la centralité d'Internet dans le processus de radicalisation et le rôle qu'elle joue dans la transformation de l'individu et de structure mentale (Kelly, 1955) qui détermine désormais ses comportements, ses pensées, ses impressions et par conséquent anticiper et prédire les événements (entretien 11, lignes 68-92).

Cette utilisation massive d'Internet et des réseaux sociaux s'effectue au détriment des médias traditionnels accusés de propagande et de manipulation. En ce sens, la mauvaise couverture de certains événements politiques internationaux conduit à une méfiance de plus en plus visible dans les discours de nos enquêtés. Si Internet n'est pas nécessairement facteur d'acculturation, il est vrai qu'il contribue à la diffusion de croyances irrationnelles relative à certaines idées complotistes qui concerne la manipulation de masse par certaines sociétés secrètes. Les propos d'Amr Al Wahrani sont pertinents à ce sujet :

> Vous voyez bien que les musulmans sont pas libres de pratiquer leur religion ici en France … bah … en plus … les médias ne critiquent que l'Islam et les musulmans. Regardez ce qui se passe aux États-Unis, ils sont interdits avec le décret Trump. Vous voyez aussi que les musulmans sont persécutés dans leurs propres pays. Ils sont réprimés par la Russie, la Chine, la Birmanie, l'Inde et la France (entretien 14, lignes 366-370)

La propagation des théories du complot, sans parvenir à identifier de source structurée se multiplie sur internet renforçant ainsi le sentiment à l'égard des médias, des hommes politiques et de la société entière consacrant l'idée d'un endormissement de masse. À ce titre l'un de nos enquêtés, Mossaâb affirme : « je me rends souvent sur Internet où je trouve la vraie information » (entretien 16, lignes 381-382). Sur ce point, les exemples dans notre enquête ne manquent pas, par exemple, Ossama affirme qu'il ne croit pas les médias traditionnels : « Moi je trouve mes sources sur Internet, sur les réseaux sociaux et sur Youtube ou les vidéos disent ce que les médias dissimulent » (entretien 17, ligne 58-59). Il est frappant de noter à quel point les médias sont souvent associés à l'idée de manipulation d'où l'utilisation fréquente du terme complot. Il semble que ces complots font souvent émerger le sentiment d'un affrontement entre deux axes : l'axe du Mal représenté par les sociétés secrètes et les systèmes capitalistes et l'axe du Bien représenté par les sociétés musulmanes manipulée et égarées. La volonté de chercher des réponses à des situations incompréhensibles parfois traumatisantes mais aussi de provoquer le doute dans les certitudes constituent l'une de ces thèses complotistes admises par les jeunes rencontrés. En ce sens, les récits des Illuminati constituent une source inépuisable car ils permettent de transcender la réalité pour chercher des raisons métaphysiques tout en mettant en question l'organisation sociale et institutionnelle.

3.5 Le refus du doute comme élément déstabilisateur : Du sujet phénoménologique au sujet idéologique

L'un des résultats les plus importants est celui qui concerne l'idéologie radicale dans sa dimension ontologique. Nous pouvons constater à partir de entretiens que les jeunes convertis prennent pour acquis leur vision du monde et refusent toute forme d'autocritique ou de doute

dans ce qu'ils pensent être vrai. Ils se préoccupent peu de la vérité et campent dans des visions clairement opposées, pourvu que chacun soit assuré de la détenir entière. Etrangement, c'est cette vision qui a été soulignée par plusieurs philosophes dont le fondateur de l'existentialisme, Sören Kierkegaard, qui parle d'une suspension téléologique de l'éthique où la croyance met entre parenthèses l'aspect critique et annihile la rationalité individuelle en vue d'atteindre un objectif hautement valorisé qui dépasse la sphère existentielle. Cela dit « la foi consiste d'abord à se rendre entièrement disponible à Dieu, […] le croyant doit renoncer à tout, faire un saut hors du temps dans l'éternel […]. La foi est donc le paradoxe, elle est ce mouvement par lequel le croyant renonce à tout y compris à sa propre intelligence » (Nizet, 1973, pp. 225-246). C'est justement cette vision transcendantale de la foi qui suspend tout au profit de l'éternel que nous retrouvons chez la majorité des jeunes rencontrés dans le cadre de notre enquête. Paradoxalement, c'est le doute en la version héritée de l'islam qui conduit ensuite à la suspension du doute en la version radicale. Cela rend difficile le retour pour ceux qui sont allés trop loin dans l'engagement radical. Les propos d'Abou Hamza à ce sujet sont sans ambiguïté :

> Depuis, je suis très attentif à tout et je ne me fie pas à n'importe qui. Je recommande souvent aux fidèles croyants de se douter pour arriver à la vérité … se douter de tout le monde, de l'imam de la mosquée et de certains livres mais jamais de l'Islam comme religion parfaite … ni des savants qui ne sont pas corrompus par les États et ou Tawaghit (régimes impies) (entretien 4, lignes 132-136)

Nous pensons que cela revient avant tout au fait que le radicalisme a horreur du doute comme élément déstabilisateur. C'est dans cet esprit que la version radicale a besoin de certaines stratégies pour pouvoir perdurer dans le temps dont la victimisation. Celle-ci est fondée essentiellement sur une vision complotiste qui voit dans l'islam une cible de la civilisation occidentale. Les propos des jeunes rencontrés sont marquants et soulèvent un sentiment accru chez les jeunes qui sont confiants de la validité d'une telle thèse. En ce sens, plusieurs sortes de traumatismes peuvent se superposer en plus de la fragilité de l'individu conduisant à l'altération de sa conscience. En adhérant à un islam radical qui diffuse une vision manichéenne du monde où les ambiguïtés et les doutes sont anéantis, les jeunes trouvent une réponse à leur sentiment d'insignifiance et d'infériorité. Cet engagement les autorise à bâtir un nouveau soi en faisant partie de ceux qui sont élus ou œuvrant pour la gloire de Dieu. Confrontés à l'individualisation de nos sociétés contemporaines, les jeunes convertis à l'islam radical recherchent, comme tout individu, une forme de reconnaissance qui les inscrit à la postérité et donne un sens à leur existence. Cependant, ces jeunes comme l'attestent leurs discours présentent quelques caractéristiques criminelles surtout leur manque d'empathie envers les autres, leur haine de la société dans laquelle ils vivent. La justification de certains actes terroristes et le soutien prononcé pour les groupes radicaux et terroristes tel que Al Qaïda ou l'État islamique ne laissent aucun doute sur leur disposition à la cruauté et à la déshumanisation de l'autre. Bien qu'il soit repenti, Awss Al Tilimssani semble porter certains germes du radicalisme dans le sang.

> Il faut surtout revenir à l'Islam pour qu'Allah mettent la peur dans les cœurs *Al Kouffar* (mécréants) … c'est ce qui manque malheureusement dans le monde musulman aujourd'hui … si nous continuons à écouter de la musique, à regarder des films, à oublier le Coran et à agir comme des animaux, jamais nous sortirons *O'louj Al Kouffar* (les porcs de mécréants) qui salissent

> les terres de l'Islam et jamais nous chasserons les juifs des terres saintes … ça tu peux être sûr mon frère (entretien 19, lignes 655-660).

Cette citation reflète exactement ce que Claude Lévi-Strauss décrit comme la racine de l'inhumanité qui réside dans « cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité » (Lévi-Strauss, 1987). Inscrits dans un processus d'affirmation de soi justifié paradoxalement par une négation de l'autre et une disparition de leur singularité, les jeunes s'estiment heureux de faire partie de ceux qui sont élus pour accomplir la volonté divine. En ce sens, les nouvelles pratiques quotidiennes, en particulier le mode vestimentaire, la gestualité, la temporalité, la ponctuation du langage et l'habilitation physique constituent des critères permettant de postuler une forme de totalitarisme islamiste. Les espaces de conversion radicale sont autant des réseaux de prosélytisme que des rencontres, des cercles religieux que des dialogues politico-idéologiques. La conversion à l'islam radical revient alors à un processus long où l'acteur expérimente des transformations qui le structurent et dont les pratiques engendrent des actes au moyen d'un ensemble de techniques, dont celles du corps (Mauss, 2004). C'est ainsi que l'individu mobilise tout un arsenal corporel pour marquer son appartenance mais aussi pour s'identifier et se différencier dans l'espace public. Il semble que les opinions soient souvent le fruit d'une construction identitaire groupale qui se manifeste dans les visions individualisées. C'est ainsi que la majorité des jeunes rencontrés affirment une campagne de persécution de l'islam depuis la chute de l'empire ottoman et la colonisation des pays musulmans par les pays occidentaux. Les mouvements islamistes tels que les Frères musulmans et le salafisme ne sont selon eux que des réactions légitimes à un mouvement de modernisation visant à dénaturer l'islam et à priver les musulmans de leur héritage culturel et religieux. Les propos à ce sujet sont multiples dont l'affirmation d'Abou Hamza, d'une forme de manipulation de masse à travers l'instrumentalisation des régimes impies de la région :

> Je ne crois pas en laïcité qui sépare la religion de la politique … dans les régimes en place dans les pays arabes … ils sont tous des Taghouts (apostats) qui servent les intérêts occidentaux pour rester en place … ils s'en foutent de l'Islam et de l'Oumma (communauté) musulmane … ils sont prêts à dire oui à Ibliss (Satan) pour gouverner ces miséreux gens … il est nécessaire de déclarer la guerre contre eux pour rétablir l'État Islamique (entretien 13, lignes 309-313)

Ajoutons, enfin, que la dimension symbolique de tout langage idéologique joue un rôle important dans l'endoctrinement des individus. Il suffit de regarder l'histoire pour se rendre compte de l'importance des mots, de la parole, du langage gestuel dans l'influence de masse. Le nazisme, par exemple, en Allemagne des années 1930, utilisait certaines idées de pureté de race pour endoctriner les gens. Au même titre que les discours, les gestes, les postures et les regards sont des éléments au service de la propagande radicale. Nous retrouvons cette même dimension symbolique du discours dans la conversion religieuse radicale avec un accent mis sur l'aspect transcendantal. La conversion offre une dimension eschatologique forte, chargée de sens ou symbole pour les jeunes convertis et donne au discours religieux tout son pouvoir et son cadre normatif strict comme en témoignent les propos d'Abdeljalil (entretien, lignes 119-123). En somme, le discours radical fait autorité chez les jeunes car il s'appuie à la fois sur des éléments concrets et des réalités abstraites, sur l'immanence et la transcendance. Sur le plan

normatif, l'enquête révèle le rôle du langage religieux dans la socialisation radicalisante. Devenant hermétique en milieu radical, celui-ci renforce la frontière symbolique avec le monde.

4 Les « foyers de radicalisation » comme univers de socialisation radicale

Très vigilants à leur situation dans une société laïque, les jeunes tentent de contourner les normes sociales en produisant des adaptations secondaires. Pour ne pas attirer l'attention des renseignements, ils évitent tout ce qui peut leur porter atteinte comme les associations culturelles. Pour une partie des jeunes concernés, cela peut passer aussi par une stratégie de dissimulation de la radicalité à travers la pratique de ce qu'ils appellent la *Taqiyya*. L'utilisation de cette notion exprime à elle seule une méconnaissance totale de l'histoire de cette notion qui n'a rien à voir avec le sunnisme. Il s'agit d'une notion théologique chiite visant à rendre pragmatique la pratique religieuse en dissimulant sa croyance dans un environnement hostile à celle-ci. Il semble que les jeunes soient ignorants de l'origine de ce concept et l'utilise pour tout sans se rendre compte de ses implications idéologiques. Quelles que soient les circonstances, cette stratégie leur aide à contourner les contraintes structurelles en évitant de veiller les soupçons à leur égard. Dans le respect de cette logique, plusieurs jeunes faisant partie du groupe et participant aux cercles religieux ne sont pas barbus. Quoiqu'il en soit, les cercles religieux informels constituent des espaces de socialisation plus intéressants que les associations culturelles comme le souligne le jeune converti Abdeljalil dans le passage suivant :

> Les associations culturelles … non ! clairement non ! elle sont toujours déclarées et financées par l'argent public … je ne veux être fiché S par les services secrets français … [*rires sincères*] … par contre les cercles religieux … oui ! c'est souvent chez moi que les cercles sont organisés par notre animateur car je vis seul et ça évite les frères mariés à nous ramener chez eux … on regarde souvent des vidéos des moudjahidines en Afghanistan et en Irak qui se battent pour l'honneur de l'*Oumma* (communauté musulmane (entretien 9, lignes 309-314)

Dans le sens de ce passage, c'est le caractère officiel de ces associations qui pose problème pour certains jeunes rencontrés dont Abou Haffs qui parle d'un contrôle continu de la police et d'une surveillance accrue des services de renseignements français (entretien 12, lignes 288-297). C'est ainsi que pour l'animateur Abou Hamza, la *Taqiyya* reste la seule solution possible dans une société qui s'acharne à stigmatiser l'islam et les musulmans à la longueur de la journée (entretien 13, lignes 172-175). Les cercles religieux constituent de vrais foyers de radicalisation. Ce sont différents espaces de socialisation investis par les jeunes les conduisant à s'investir plus dans une religiosité plus rigide et plus ritualisée. Comme le souligne Anne Muxel (2011) « l'importance des lieux et des territoires d'expression politique selon les âges doit être remarquée. La rue ou la toile, mais aussi l'école, délimitent des conditions d'expériences politiques plus spécifiques à la jeunesse » (Muxel, 2011, p. 307). En analysant une grande partie des vecteurs de socialisation religieuse des jeunes rencontrés, nous illustrons « la diversité des espaces de socialisation politique, plus ou moins centraux suivant les périodes de la vie, mais aussi leur imbrication et leurs effets croisés sur leur politisation » (Douillet, 2017, p. 48). Si pour certains jeunes, la radicalisation est le fruit d'une rencontre avec un recruteur ; pour d'autres, il s'agit d'un accident de la vie, d'un moment de fragilité rendant l'individu plus réceptif au discours radical. Les propos de nos enquêtés ne laissent aucun doute sur l'aspect processuel de l'inscription dans une version radicale. Prenons l'exemple

d'Abdelsalem Al Jazayri dont le parcours a été fortement influencé par un recruteur prosélyte. Celui-ci décrit cette rencontre particulière qui l'amène tout droit aux cercles religieux ainsi :

> C'était un client barbu qui est venu à mon salon de coiffure pour se coiffer … j'avais souvent des clients comme lui … je veux dire des clients barbus … mais celui-ci connaissait bien l'Islam … il m'a demandé mon âge, j'ai répondu vingt ans, il m'a demandé, depuis quand je travaillais, j'ai répondu seize mois … il m'a ensuite demandé si je faisais les prières … j'ai répondu occasionnellement. Il a tout de suite fait remarquer que j'étais jeune et je devais revenir rapidement à la religion. Il m'a invité à participer à un cercle religieux hebdomadaire … au début, j'ai hésité … mais je sais pas … il a réussi à me convaincre et je me suis trouvé avec lui dans l'appartement d'un frère (entretien 10, lignes 77-84)

Par ailleurs, les nouvelles technologies, en particulier Internet, constituent un espace de radicalisation propice à la diffusion de la pensée radicale parmi les jeunes en particulier les adolescents. Les vidéos circulant sur la toile ont pour effet d'inscrire les jeunes issus de l'immigration dans une vision de persécution leur donnant ainsi le droit de venger l'idéal islamique humilié (Benslama, 2016). L'importance de cette dimension virtuelle de la radicalisation religieuse conduit certains chercheurs tel que Mathieu Guidère à parler d'« internetisation du terrorisme » (Guidère, 2016, p. 117). Pour lui, « Internet est devenu l'instrument de propagande privilégié des organisations terroristes et le principal lieu de radicalisation des jeunes » (Guidère, 2016, p. 123). De même que Guidère, David Le Breton (2016b) considère qu'internet est la première source de radicalisation chez les jeunes. L'enquête de terrain semble appuyer ces affirmations comme l'attentent les propos d'Idriss Al Maghrébi:

> Comme je l'ai évoqué, je participe à plusieurs forums et blogs sur Internet où je discute avec mes frères les préceptes de l'Islam et le rapport avec ceux qui ne font pas partie de la même communauté. Ça me permet de savoir si je suis sur la bonne voie ou pas et en plus, j'apprends beaucoup de choses sur la vie du Prophète et ses compagnons et comment se comporter avec les gens qui ne font pas forcément partie de la même communauté (entretien 5, lignes 209-213)

En tout cas, la radicalisation apparaît, non exclusivement, le résultat d'une interaction physique seulement mais aussi et surtout des échanges virtuels, d'où la nécessité pour nous de parler de foyers de radicalisation pour souligner la dimension généralisante de ce phénomène. Ce sont principalement les rencontres informelles tels que les cercles religieux qui constituent des lieux de socialisation par excellence dans la radicalisation. Ces lieux représentent des cadres religieux dans lesquels l'individualité de la personne laisse place à une conscience collective dans laquelle l'individu est dépersonnalisé, aliéné et manipulé.

4.1 Du discours religieux à une vision eschatologique aux limites de la folie

Il est difficile de recenser toutes les expressions d'inspiration théologique car le corpus dans sa totalité est marqué par des termes théologiques forts dont la majorité des jeunes ignorent la portée sémantique et les conséquences religieuses. C'est tout un mélange, un cocktail de

notions théologiques qui sont mobilisées parfois dans un décalage du sens premier mais qui expliquent clairement l'actualité de certains discours islamistes des années 1960 comme ceux de Sayyid Qotb sur la société de *Jahiliyya* (ignorance) et *Tawaghit* (régimes impies). L'exemple d'Abdeljalil à ce sujet est pertinent dans la mesure où celui-ci mobilise justement les concepts de *Jahl* (ignorance) et *Kofrr* (mécréance) pour décrire une réalité sociale ses yeux. Le discours radical semble, en ce sens, utiliser un recodage religieux de la réalité sociale perçue de plus en plus comme l'incarnation objective du mal absolu. C'est ainsi que rien n'échappe à cette catégorisation religieuse même les membres de sa propre famille :

> C'est pourtant clair … mes parents n'ont pas accepté cette conversion et continue dans leur *Jahl et Koffr* (ignorance et mécréance) et mes sœurs aussi … qu'est-ce que vous voulez que je fasse … et Bah … je les ai quittés simplement après avoir essayé de les ramener à la raison … ils manquent de discernement aujourd'hui mais un jour ils découvriront leur grande illusion … je prie Allah qu'ils se convertissent à l'Islam avant leur décès … sinon ça sera trop tard pour eux (entretien 9, lignes 369-373)

Nous retrouvons cette même affirmation dans plusieurs autres entretiens comme celui d'Abdelsalem Al Jazayri qui ajoute à cela d'autres notions théologiques fortes telles que *Al Mo'minin* (croyants) (entretien 10, lignes 218-223) qui décrivait les non musulmans à l'époque du Prophète mais qui a conservé sa signification à l'époque contemporaine. D'autres discours peuvent être repérés avec les mêmes notions faisant appel à un langage théologique ancien mais reste utilisé dans les univers salafistes tel que la distinction existentielle de *Walaa wal Bara'* (l'alliance et le désaveu) qui marque les postures à adopter à l'égard des croyants et des mécréants (entretien 12, lignes 347-352). Cependant, le discours le plus marqué est celui de l'animateur Abou Hamza qui semble maîtriser plusieurs notions et qui tente à travers l'entretien de nous impressionner en les mobilisant dans le corps du corpus. Le passage suivant montre clairement qu'il devance les autres jeunes radicalisés à plusieurs plans notamment en ce qui concerne la littérature théologique. Celui-ci liste les points essentiels abordés dans le cadre des cercles religieux qu'il anime :

> Dans mes cercles religieux, j'aborde les questions importantes comme *Al Chari'a* (la loi Islamique), *Al Choura* (débat), Al Zakat (l'aumône), *Al Riba* (la corruption), Ta'at (adoration), Al Hadj (Pèlerinage), *Dar Al-Islam* et *Dar Al Koffr* (Terre de l'Islam et terre de mécréance), comment traiter *Al Ansari* (les chrétiens), *AlIjma'* et *Al Ijtihad* (Le consensus et l'interprétation), *Al Maqassid* (les doctrines), *Al Fourou' Wal Halaqât* (Les sujets principaux et secondaires), *Al Ahzab Wal Madahib* (la doctrines théologiques), *Al Hoodoud* (les interdits), *Al Imân* (la croyance), *Al Tabligh Wal Taqlid* (la propagation de la foi et l'imitation), *Al Tarbiya Wal Tawhid* (l'éducation et l'unicité), *Al Tazkiyya* (la bonne foi), *Al Hijra* (la migration), *Al Isla'h* (le réformisme), *Ubliss Wa Jahannam* (Satan et l'enfer), *Al Yaqin* (la certitude), *Al Iffssad Wal Takwa* (corruption et la foi), *Al Taiya Wal Takssir* (la perfection et le manque religieux), *Al Yaqin* (la certitude), *Al Zina Wal Ikhtilat* (adultère et la mixité), *Al Moussika Wal Jinss* (la musique et le sexe) et … avant tout ça l'Islam comme religion et vie (entretien 13, lignes 206-217)

Il ajoute un peu plus loin dans le même entretien que la situation dans laquelle se trouvent les musulmans aujourd'hui ressemble à celle des chrétiens au temps d'or de l'islam. Pour lui, il est nécessaire de restaurer le califat et redonner le pouvoir à la communauté musulmane par le retour à la *Charia* islamique et surtout la séparation avec ceux qui ne croient pas en la parole d'Allah. Si sociologiquement, cela relève avant tout d'une ségrégation religieuse, pour les jeunes rencontrés dont Abou Hamza, il s'agit d'une distinction naturelle visant à préserver la pureté de la foi, la préservation de la religiosité de toute forme d'atteinte idéologique ou sociopolitique (entretien 13, lignes 300-307). À ce stade, nous pouvons souligner trois éléments importants relatifs à l'instrumentalisation de certaines notions théologiques importantes : d'abord, la méconnaissance du contexte dans lequel celles-ci ont été utilisées par le Prophète et ses Compagnons, l'interprétation hanbalite rigoriste de celles-ci, a contribué à les vider de leur sens et les rendre plus radicales dans un contexte historique marqué par la guerre contre les mongoles. Ensuite, une réduction sémantique et une généralisation aveugle de ces concepts. Enfin, la réappropriation subjective de ces notions induit une transgression de la grammaire théologique dans laquelle elles ont été mobilisées initialement. Il s'agit ici incontestablement d'une méconnaissance profonde de l'islam pour les jeunes convertis et une instrumentation idéologique par l'animateur des cercles religieux. Quelle que soit la nature des concepts religieux employés, les références théologiques sont pratiquement les mêmes. Cela concerne surtout la littérature théologique hanbalite mais pas seulement. Il semble que la forme uniforme et homogène de la socialisation radicale soit à l'origine de cette diffusion de la culture radicale entre les membres faisant partie du groupe. En effet, en discutant avec les jeunes convertis à l'islam radical, nous avons eu le sentiment de refaire les entretiens car nous entendons pratiquement les mêmes références théologiques, c'est-à-dire Ibn Taymiyyah, Ibn Kathir, Ibn Abdelwahhab, Sayyid Qotb, Abdellah Azzâm, etc. En ce sens, l'utilisation des expressions telles que *Dar Al Islam* et *Dar Al Koffr* (maison de l'islam et de la mécréance), *Al Jahiliyya* et *Taghoutiyya* (état d'ignorance et régimes impies), etc., ne sont que des manipulations idéologiques servant des idées radicales. Les propos d'Ôrwa sont très intéressants à ce sujet :

> J'aime bien lire le bouquin de Azzam, palestinien … Azzam … Ibn Katir et Ibn Taymiyya … c'est des vrais musulmans que Dieu aime et nous aime … sur le plan vestimentaire ... nous des simples … simples … serviteurs de Dieu ... on fait notre … on pratique notre Islam … selon *Chari'a* (loi Islamique) et la *Sunna* (la Tradition prophétique) (entretien 7, lignes 149-153)

Il est important de souligner le rôle que jouent ces théologiens et théoriciens dans la formation d'une culture radicale. La rencontre entre une culture radicale et un individu en quête de sens peut conduire à un cocktail explosif surtout si celui-ci manque d'esprit critique. Globalement, les jeunes rencontrés retiennent trois éléments fondamentaux de leurs lectures de ces grandes références qui sont : d'abord, la manière de pratiquer la religion et de l'exprimer au quotidien selon *Al Salaf Al Salih* (les pieux ancêtres ou prédécesseurs) ; ensuite, l'exigence d'agir dans un contexte donné pour remédier ou changer une situation *Al Amr Bil Ma'arouf Wa Nahy A'ala Al Monkar* (l'ordonnance du bien et l'interdiction du mal) ; enfin, la façon selon laquelle il faut traiter les autres musulmans ou non musulmans d'où les notions de *Al Wala's Wal Bara'* (l'alliance et le désaveu). Les propos d'Amr Al Wahrani sont intéressants à ce sujet car ils interprètent fidèlement ces trois grands axes de la pensée radicale prônée par les discours des théologiens et théoriciens mentionnés jusqu'ici :

> Pour les intellectuels, je dois dire que j'ai lu beaucoup de livres surtout ceux des grands penseurs de l'Islam comme Ibn Taymiyya, Ibn Baz, Albani. Et puis aussi, je suivais Al Khotab (discours religieux) sur Youtube. J'ai appris beaucoup de choses en regardant ces vidéos surtout à propos des prières et des comportements à adopter envers Al Kouffar (les mécréants) en France et ailleurs dans le monde mais aussi sur la nécessité de faire Al Jihad contre Al Tawaghit (régimes impies) dans les pays arabes (entretien 14, lignes 264-269)

L'enquête révèle aussi une dimension eschatologique persistante dans le discours religieux que tiennent les jeunes convertis. Dans la majorité des cas, ils sont confiants de leur destinée, de leur voie c'est pourquoi ils soulignent une dimension symbolique forte de la vie après la mort. Certains d'entre eux vont au-delà de cette perception en refusant la vie d'ici-bas pour espérer vivre éternellement dans l'au-delà. Nous ne pouvons pas énumérer toutes les citations possibles et nous limitons ici à un seul exemple typique. En ce sens, nous pouvons comprendre les témoignages du jeune Ôrwa qui affirme :

> Tout a changé … avant on se base … on travaille pour la vie, maintenant, c'est pour l'autre monde … c'est *Al Janna* (le paradis) … on va trouver *Houriyat Al Jannah* (les houris aux grands yeux) là-bas on va trouver beaucoup de choses ... *Maladdat* (plaisirs) … des trucs délicieux … *Al Jannah* (le paradis), c'est ça … maintenant on pense ailleurs, on pense pour … à Dieu … on pense que nos frères … tout le monde devient musulman (entretien 7, lignes 253-257)

Nous retrouvons ce même témoignage chez d'autres jeunes mais de manière plus ou moins précise. Ainsi, Oum Kalthoum, par exemple, est certaine de ce qu'il l'attend dans l'au-delà et espère rejoindre son mari. Celle-ci inscrit même sa rencontre et son mariage avec Mossaâb dans cette dimension de transcendance où il n'y a plus place au hasard, tout est écrit, tout est bien dessiné par la puissance divine. Dans le respect de cette logique, elle n'hésite pas à décrire la vie comme une épreuve, comme une prison où le musulman est tenté continuellement par les pulsions, le mal représenté par les recommandations du Satan. Par conséquent, le paradis, c'est quelque chose qui se mérite et donc nécessité un travail fastidieux d'où la nécessité d'entretenir en continu sa religiosité pour rester sur le droit chemin, le sentier d'Allah (entretien 18, lignes 279-281). Ces propos expliquent l'importance de la dimension eschatologique dans la vie religieuse des jeunes radicalisés et la manière dont ils conçoivent leur vie dans la société. C'est probablement cette conception radicale de l'existence qui conduit certains jeunes, sous l'emprise du zèle, à agir violemment au nom du sacré pour accélérer le processus et mettre fin à leurs angoisses.

4.2 Résonance de l'expérience subjective avec les thèses avancées par le groupe

L'un des éléments les plus marquants de notre enquête de terrain est le rapprochement subjectif effectif par les jeunes rencontrés entre leurs expériences subjectives de discrimination et celles d'autres membres du groupe. Il est frappant de constater à quel point les cercles religieux fonctionnent comme creuset dans lequel l'ensemble des expériences subjectives se mettent en interaction pour se fusionner dans une seule et unique identité. Nous pouvons concevoir cela comme une fusion des horizons *Horizontverschmelzung* au sens de Hans-Georg

Gadamer (1996), c'est-à-dire le fait de ramener les expériences d'autrui à celle de soi-même ou de voir le monde dans la fusion des expériences. Les discussions entamées autour de l'islam en France et dans le monde ainsi que celles qui concernent les expériences de discrimination au quotidien façonnent les identités individuelles à l'intérieur du groupe et construisent un univers, un *sui generis* au sens durkheimien (Durkheim, 2007, p. 356). Celui-ci est le produit des individualités mais reste indépendant de celles-ci dans la mesure où il les façonne continuellement. Les propos recueillis auprès des jeunes rencontrés ne laissent aucun doute sur le rôle que joue le récit personnel sur la constitution du groupe et le renforcement de l'identité radicale. L'exemple d'Amr Al Wahrani est parlant à ce sujet notamment lorsqu'il affirme :

> C'est dans le cadre de ces rencontres que notre foi est renforcée par le partage d'expériences personnelles. Chacun explique comment il est arrivé à embrasser ou revenir à l'Islam et comment l'Islam a changé toute son existence, ce qu'il fait et ce qu'il a l'intention de faire, ce qui permet de trouver des points communs entre les trajectoires personnelles. C'est un peu comme un lieu de culte, comme une mosquée mais avec autre chose que les prières, c'est un lieu de réconfort et de paix (entretien 14, lignes 142-147)

Le rôle joué par les cercles religieux est incontestablement important. Ils donnent lieu à une résonance des expériences subjectives des membres du groupe tout en les rapportant aux principes essentiels admis par tous. Cette conception est le résultat de ce malaise lié à la vie dans une société jugée « impie » qui ne reconnaît pas l'islam et qui stigmatise ses propres enfants. Les thèses radicales avancées par le groupe en particulier l'animateur se trouvent validées et confirmées par les expériences individuelles qui viennent pour donner sens au choix radical. Dans un tel contexte, les jeunes convertis se sentent le besoin de s'engager plus pour faire face à une société de plus en plus hostile et qui ne donne pas une chance à l'intégration de ses citoyens. La colère sociale transformée en une conversion radicale donne naissance à un déni des normes sociales et un isolement identitaire de plus en plus fort. Ainsi, Oum Kalthoum, par exemple, souligne que ce sont surtout les expériences des convertis d'autres religions qui leur donnent la foi et la confiance en son choix d'embrasser l'islam authentique :

> Nous apprenons des expériences des autres surtout des chrétiennes ou athées qui ont décidé de rejoindre l'Islam dans sa vision véridique. Cet échange nous donne un sentiment de sécurité vis-à-vis le monde extérieur … chaque expérience est là pour nous rappeler que nous avons fait le bon choix en embrassant le vrai Islam des ancêtres … Hamdoulillah (Dieu merci) … nous apprenons beaucoup tous les jours comment Allah guide certaines filles à se sauver de l'enfer (entretien 18, lignes 337-342)

Enfin, nous devons noter le fait que l'un des points forts de la socialisation radicalisante réside dans la force du groupe minoritaire comme structurant de la personnalité du jeune radicalisé. Une fois le jeune converti à l'islam radical, le groupe lui offre tous les repères nécessaires et comble tous les besoins personnels en adaptant le discours à ses expériences traumatisantes. Le groupe radical fonctionne comme tout système économique selon la logique de la demande et l'offre ce qui permet par la même occasion au jeune de se retrouver, de se situer dans le monde tout en sortant d'une situation d'angoisse et de vide existentiel. En l'occurrence, l'utilisation de certains versets coraniques ou hadiths aide les rabatteurs et les prédicateurs à acheminer le jeune de son univers sombre et incertain à celui du groupe où tout

est prédéfini, la fin du monde comme la vie après la mort, les choses licites et illicites, la foi et la mécréance, le Bien et le Mal, etc. La simplicité des réponses apportées par le groupe radical remplace les questions existentielles complexes du jeune qui voit désormais le monde sous un autre angle : le radicalisme. Ainsi, cercle religieux après cercle religieux, le jeune acquiert un vocabulaire idéologique fort et se construit une identité religieuse en rupture avec l'islam des parents en s'identifiant à une communauté imaginaire de croyants. Rien ne fait sens pour le jeune que ce qu'avance le groupe radical même pas les paroles des parents pris jusqu'ici comme modèles. Rien ne fonctionne comme auparavant, l'individu est inscrit désormais dans une chimère conceptuelle ou idéologique où même les plus érudits ne saisissent pas le vrai sens.

4.3 Du radicalisme sporadique souterrain au radicalisme organisé apparent

L'utilisation de ces deux expressions répond à une logique théorique qui semble se valider sur le terrain. Le radicalisme sporadique renvoie aux formes de radicalismes individuelles où les jeunes se radicalisent graduellement avant d'entrer en contact avec des groupes radicaux. Il s'agit dans le corpus des jeunes qui avant de rencontrer un prédicateur avaient déjà entrepris quelques pas dans le processus. Le radicalisme sporadique souterrain est individuel, construit subjectivement à travers les réseaux et Internet. Le radicalisme organisé apparent quant à lui, se construit méthodiquement une fois que le jeune aurait adhéré au groupe radical. Il s'agit d'une séquence plus avancée dans le processus. Dans les deux cas, l'individu adopte une nouvelle vision du monde avec ce qu'elle entraîne sur le plan individuel et social. La particularité du passage du radicalisme sporadique au radicalisme organisé réside dans le fait que l'individu change d'appartenance en passant d'une socialisation primaire dans le cadre familial à une socialisation secondaire du groupe de référence aussi forte et affective qu'elle la supplante ou la remplace. À la croisée de deux socialisations, le jeune adopte celle qui présente plus de sens pour lui et qui lui permet de répondre aux questions existentielles qu'il se pose. Par sa dimension symbolique forte, la socialisation radicalisante arrive à transformer le schème cognitif de l'individu tout en assurant un cadre affectif, cognitif, émotionnel, relationnel et idéologique.

L'un des constats les plus prépondérants de notre enquête concerne la socialisation radicalisante dans le groupe déviant. En parcourant les différents entretiens, nous pouvons saisir une forme d'identification forte au groupe des frères comme groupe de référence. Les jeunes tout en étant confiants de leur choix de conversion ne se reconnaissent plus dans les normes sociales et mêmes familiales privilégiant de se référer au groupe radical qui constitue pour la majorité d'entre eux la seule instance reconnue comme légitime car s'inspirant de la divinité. En effet, pour réussir l'adhésion, le groupe doit fournir un cadre interprétatif (une idéologie) qui donne des réponses satisfaisantes à l'individu permettant de combler le vide existentiel dont il souffre. Les propos d'Azzâm Al Wahhabi ne laissent aucun doute sur la dimension symbolique et idéologique qu'occupe le groupe radical dans la vie de ce jeune converti à l'islam radical depuis quelques années :

> C'est à partir de là que j'ai commencé à comprendre le vrai Islam et de m'investir plus dans l'Islam. Je dois dire que sans cette expérience personnelle, sans ce contact avec mes frères et sans mon implication dans la vie associative, je serais pas devenu un vrai musulman … c'est sûr et certain … au moins pas avec la même conviction et le même sentiment d'appartenance à une communauté de fidèles (entretien 15, lignes 69-73).

Le groupe radical offre une grille de lecture qui aide les jeunes à comprendre leur situation personnelle, surtout s'ils vivent une forme de crise ou une frustration. Cette grille leur décrit une voie à suivre qui donne sens à leur vie. Si le groupe promeut une idéologie radicale, elle doit présenter une justification intellectuelle qui autorise le passage à l'acte violent. Cette idéologie, si nous croyons le chercheur Xavier Crettiez (2011) cherche à « confirmer aux yeux du militant une situation d'injustice ou d'oppression et permet d'alimenter des émotions négatives (la haine, l'hostilité, l'indignation) à l'encontre d'un groupe jugé responsable » (Crettiez, 2011, p. 56). Cette théorie du cadrage, selon Guibert Lafaye (2016), met l'accent sur la mise en commun de l'intersubjectivité des individus. Les jeunes radicalisés construisent ainsi leur propre réalité et trouvent dans cet édifice les règles qui régissent leur vie et les solutions nécessaires pour transformer le monde. Cette construction de sens est favorisée par un sentiment de solidarité et de soutien qui caractérisent les relations internes. Le témoignage d'Othmane est pertinent à ce titre car il décrit dans ce qui suit une communauté d'accueil chaleureuse qui lui a permis de vaincre les difficultés qu'il rencontrait :

> J'ai trouvé dans l'Islam ce que je ne trouvais pas dans les autres religions … une communauté d'accueil, une communauté chaleureuse et disponible pour moi, des frères qui me guident et me conseillent dans ce que je veux faire … c'est dans cette chaleur humaine que mon vide a été comblé et que ma vie a totalement changé *Hamdoulillah* (Dieu merci) (entretien 8, lignes 120-124)

Au-delà de la « résonance avec l'expérience vécue par le jeune » et de la « résonance émotionnelle » vécue par ce sentiment d'indignation, ce cadre de compréhension partagée doit également être en phase avec l'aspect culturel. Par conséquent, la cohérence du cadre doit être évaluée dans le contexte d'une culture particulière, c'est-à-dire en relation avec des valeurs et des traditions partagées dans la société. Il nous semble raisonnable d'affirmer que l'idéologie, qu'elle soit de type religieux (islamisme) ou séculier (nazisme ou communisme), reste avant tout un projet politique. Elle doit trouver une critique de la société et proposer un autre ordre social, un idéal à atteindre. Une utopie qui, pour être érigée, doit passer par la destruction du vieux monde. Les propos de nos enquêtés semblent valider complètement ces différentes thèses. La diversité des affirmations rend difficile le choix des exemples à donner mais proposons ici les propos d'Abou Hamza, l'animateur des cercles religieux et connaisseur aguerri de l'islamisme qui affirme dans ce qui suit la dimension idéologique de la perception radicale :

> Je ne crois pas en laïcité, je ne crois qu'à *Al Chari'a Islamiyya* (la loi islamique), tous les autres systèmes faits par les hommes ne sont que des systèmes idéologiques bâtis sur l'intérêt et la domination. Ce n'est pas le cas de l'Islam qui s'appuie sur la volonté divine pour bâtir une civilisation. Pour cela, je crois pas en la laïcité qui sépare la religion de la politique et je fais pas confiance … dans les régimes en place dans les pays arabes … ils sont tous des *Tawaghit* (régimes impies) qui servent les intérêts occidentaux pour rester en place … ils s'en foutent catégoriquement de l'Islam et d'*Al Oumma Al Islamiyya* (communauté) musulmane … ils sont prêts à s'allier avec Satan pour rester en place, c'est pourquoi il est nécessaire de déclarer la guerre contre eux pour rétablir *Al Dawla Al Islamiyya* (l'État Islamique) et remettre *Destour Al-Khilafa* (la constitution du

> califat) en place qui réunit tous les territoires musulmans sous une seule expression *La Illaha Illa Allah Mohammed Rassoul Allah* (Il n'y a pas de Dieu qu'Allah et Mohammed est son Prophète) (entretien 4, lignes 338-349)

Pour assurer une socialisation radicalisante réussie, le groupe radical mobilise les différents registres de persuasion allant du *pathos* au *logos* en passant par *l'ethos* (Aristote, 2014). Le groupe évoque la Raison, Dieu ou la *Oumma* pour légitimer son projet. Une forme d'inconditionnalité ou de sacré accompagne ces projets politiques pour convaincre les jeunes convertis de la « nécessité impérieuse d'agir pour accompagner un changement salutaire » (Crettiez, 2011, p. 56). Il s'agit d'une nécessité impérieuse qui implique la rupture avec le monde des damnés réduits à des objets mais parfois même la violence dans les cas extrêmes.

4.4 Le renversement du stigmate par l'adhésion à un groupe de référence

Bien que cela ne soit pas clairement affirmé par les jeunes rencontrés, nous pouvons saisir certaines expressions qui témoignent d'un « renversement du stigmate social » (Goffman, 1968) par l'adhésion à un groupe jugé comme solidaire, élu et donc supérieur aux autres. En effet, depuis les travaux d'Erving Goffman (1968), on parle de « stigmates » pour désigner des éléments de l'individu (souvent une particularité psychologique, physique ou vestimentaire) qui, socialement dévalorisés, ont pour effet de le dévaloriser aux yeux de la société. Pour prendre un exemple bien connu, le voile intégral islamique ou la barbe ou même le *Qamiss* (tenue traditionnelle musulmane) constituent des stigmates pour les femmes et les hommes musulmans qui les portent, par exemple lors de leur travail ou leurs interactions sociales. Les situations ne manquent pas à sujet, il suffit de parcourir les différents entretiens pour s'en rendre compte. Ainsi, nous sentons une forme d'amertume, de dégoût et de colère dans les propos d'Abou Haffs qui décrit une société de stigmatisation qui ne cesse de s'attaquer aux musulmans :

> Bah … ici en France … je trouve que … euh … un peu dérangeant parce que si tu mets un Qamisss, (vêtement traditionnel musulman) une Jillaba (vêtement traditionnel maghrébin) ou je ne sais pas un … trois pièces … comme les vêtements de Pakistanais ou des Afghans ou autres … comme le vêtement traditionnel … les gens qui sont … ils sont pas musulmans ou qui sont choqués … je me demande pourquoi … moi … pourquoi … je suis libre, je mets ce que je veux (entretien 3, lignes 139-144)

Loin d'accepter d'être réduit à un statut inférieur, il arrive que les groupes et les personnes victimes de ces stigmates (c'est-à-dire du regard négatif dont ils font l'objet) en fassent une source de fierté. On parle alors de « renversement du stigmate » pour désigner cette opération au cours de laquelle ce qui provoquait un sentiment de honte devient au contraire un objet de fierté. Ce renversement de stigmate n'est possible que dans le cadre d'une identification groupale qui se nourrit de sources culturelles et religieuses hautement valorisées. Ce processus de renversement constitue, en quelque sorte, une réaction à un regard négatif. Dans le même temps, ce travail de « renversement du stigmate » a une dimension de sur-affirmation culturelle dans la mesure où les groupes qui l'opèrent réagissent souvent à une identité dans laquelle on les enferme (Laroussi, 2000). Un tel processus n'est pas univoque dans la mesure où il peut avoir autant des conséquences positives que négatives. Il peut être vu comme la capacité des individus et des groupes à regagner l'estime perdue tout en affirmant leur pleine légitimité dans

la société d'accueil. De ce point de vue, il apparaît plutôt comme positif. Cependant, le « renversement du stigmate » peut constituer un moment au cours duquel le groupe se détache et entre en dissidence avec le reste de la société. De cette rupture peut émerger un processus de radicalisation qui conduit soit à un affrontement avec la société ou à un évitement de tout contact par une rupture avec la société et ses individus. Certains chercheurs parlent, en ce sens, d'une « hybridité identitaire » qui place les appartenances multiples en jonction permettant à l'individu de jouer avec plusieurs identités (Gallant, 2008, p. 41). L'un des enquêtés explique ainsi que la conciliation est difficile et la nécessité d'opter pour une seule culture de référence. Les propos d'Othmane sont éloquents à ce sujet :

> Tu sais mon frère, en France, on peut pratiquer l'Islam mais … comme tu le sais, quelqu'un qui veut travailler, pratiquer sa religion, c'est pas facile, c'est même impossible. Il est difficile d'affilier les deux : la préservation de la religion et le travail … en France comme ailleurs dans le monde, on refuse de s'adonner à des actes spirituels durant les heures de travail. Comment faire alors ? (entretien 8, lignes 339-343)

Ainsi, la version radicale de l'islam ne constitue, aux yeux des jeunes rencontrés, à la fois, un fardeau moral à soutenir mais une marque de fierté et de supériorité par rapport aux autres. Les commentaires et les remarques faits à leur égard ne font que renforcer leur engagement dans la voie radicale comme seul chemin du salut divin. Autrement-dit, le retournement ou l'inversement du stigmate (Goffman, 1968) opère un renversement du sens qu'accordent les jeunes à la notion même du stigmate. Il est aussi possible de cerner certaines évolutions dans les pratiques en particulier dans le cas des repentis. Selon certains d'entre eux, la pratique religieuse devient plus radicale avec le souci personnel de faire mieux que les autres dans le groupe. Ce souci d'être surmusulman (Benslama, 2016) constitue la pierre angulaire dans une logique de radicalisme graduel qui tente toujours d'embrasser plus de concepts, de postures et d'attitudes radicales. Dans le cadre du groupe radicalisé, une concurrence interindividuelle s'installe sous la supervision de l'animateur qui donne à celle-ci tout son intérêt en appréciant les attitudes les plus radicales comme exemplaires. Cette compétition que mentionnent certains jeunes rencontrés ressemble à ce que l'anthropologue René Girard (2011) appelle la médiation interne qui conduit l'individu à trouver parmi ses pairs des médiateurs accessibles et avec lesquels la rivalité mimétique peut se révéler virulente. Selon Girard « nous parlerons de médiation externe lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de possibles dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soit pas en contact » (Girard, 2011, pp. 22-23) tandis que « nous parlerons de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre » (Girard, 2011, p. 23). Pour nos propos, il s'agit de ces interactions où les jeunes sont portés par la volonté de faire mieux que les autres en ignorant le processus d'endoctrinement et d'aliénation à l'œuvre dans ces interactions. La pratique religieuse s'intensifie ainsi avec le temps conduisant à une surenchère qui peut aller à l'activisme idéologique ou même le passage à l'acte terroriste. Plusieurs jeunes rencontrés ne manquent pas de souligner cette dimension concurrentielle inhérente au groupe qui joue comme élément socialisateur au radicalisme. Abdelsalem Al Jazayri note, à ce sujet, une performance radicale encouragée par les jeunes aguerris visant à accentuer la course pour la radicalité :

> Aujourd'hui, je m'inspire de mes frères qui sont pour moi le premier modèle concret mais aussi des anciens … je parle de *Al Sal Al Salih* (les anciens pieux) … je prends donc comme modèle

> les *Sahaba* (Compagnons du Prophète) comme Abou Backr, Omar, Othmane et Ali … parfois … parfois, il y a une tendance à faire mieux … je suis parfois embarqué avec les autres frères dans une compétition … chacun essaie de montrer qu'il fait mieux que les autres frères … qu'il applique mieux et qu'il connaît mieux la vie du Prophète et de ses Compagnons (entretien 10, lignes 307-312)

Cette intensification de la religiosité islamique peut passer par l'arrivée trop tôt aux prières, passer plus de temps à prier et à lire le Coran et mêmes à discuter les sujets religieux au point que tout le discours devient teinté de transcendance. C'est ainsi que les jeunes apprécient de sortir en groupe à la mosquée pour aborder les différents sujets religieux et consacrer ce temps à la religion sans se séparer les uns des autres. La pratique intensive de la religion se solde ensuite par une appréciation de l'animateur des cercles religieux donnant ainsi un pouvoir au jeune concerné sur les autres. Ce dernier devenu plus pieux que les autres prie même en dehors des horaires de prières exprimant son dévouement à la religion. En un mot, pour les jeunes rencontrés, la pratique religieuse doit s'effectuer de manière rigoureuse d'où la nécessité d'une intensification des pratiques rituelles et des rencontres religieuses.

5 Un ethos religieux doublement assumé (corporel et psychologique)

Pour comprendre les changements sur le corps suite à une conversion à l'islam radical, il est important de penser à la construction du rapport au corps. Au-delà de sa composante biologique, le fait corporel a une dimension culturelle incontestable. Dans le cas de la conversion à l'islam radical, le corps véhicule un ensemble de normes et de valeurs sur le beau, la santé, la force et la pureté qui se laissent deviner sous le visage changeant des choses. Le corps est une construction sociale et culturelle dont la réalité ultime n'est jamais donnée. Il n'est saisi que relativement à une représentation jamais confondue au réel. Une fois converti à l'islam radical, le corps est mis en jeu notamment dans les interactions non verbales. Ces mises en jeu du corps sont parfois même l'expression de l'appropriation d'un territoire. L'expérience corporelle se construit par l'expérience du corps des autres dans la corporéité comme notion permettant de rendre compte du rapport qu'un individu entretient avec son propre corps et avec celui des autres. Dans la conversion à l'islam radical, la corporéité résulte d'une construction à la fois sociale et biographique car elle se construit dans l'articulation du parcours personnel et du contexte social et culturel. Autrement-dit, le rapport au corps se modèle avec l'expérience biographique des individus, confrontés dans le cadre de la vie quotidienne à ceux qui ne partagent pas la même vision du monde. Notons aussi, qu'au-delà de cette dimension symbolique du corps dans la conversion à l'islam radical, nous pouvons parler d'une rupture émotionnelle par rapport à sa vie antérieure. En ce sens, le corps est mobilisé dans le sens dicté par la transcendance comme l'attestent les propos d'Idriss Al Maghrebi : « j'évite tout rapport sexuel en dehors du mariage, je respecte la pureté de mon corps que Dieu m'a donné et je dois pas le rendre pétri de péchés » (entretien 5, lignes 138-139). Ces propos sont partagés par un autre enquêté, Ôrwa mais avec plus de virulence « j'étais perdu … vraiment … j'aurais perdu … je connais rien du tout … je connais rien … comme un animal … comme les autres animaux … des mécréants » (entretien 7, lignes 42-43). Il semble que le discours radical augmente les émotions négatives diverses : l'anxiété renforcée par l'exposition à la théorie du complot et l'instrumentalisation théologique demandant de se méfier des non-musulmans et des autres musulmans considérés comme égarés sans compter l'accentuation des émotions négatives en fonction du sentiment de culpabilisation. Le constat est sans appel dans les propos d'Abou Haffs :

> Je ne sais pas, je ne peux pas … parce que il y a une question de moyen pour faire la *Hijra* (migration), le plus important c'est de commencer par faire *Al Hijra* (la migration) ici [*en tapant sur la table*] ici déjà … ici-même … c'est-à-dire … de … d'être toujours isolé et méfiant et ne pas se mélanger avec *A'da'a Allah* (les ennemis de Dieu), *Kouffar Hadou* (ces mécréants) et puis d'ici là, quand je … quand j'aurai l'occasion je quitterai ce … je fais Al *Hijra* (la migration) *Inchallah* (Si Dieu le veut), je quitte le pays (entretien 3, lignes 317-322)

En parallèle, le discours radical diminue les sources d'émotions positives habituelles en renforçant une auto-exclusion de toutes les activités agréables (sport, loisirs, musique, cinéma, etc.) devenues paradoxalement anxiogènes puisque perçues comme susceptibles de détourner le jeune de la foi d'où les postures d'exclusion d'autrui y compris les parents. Le jeune devient anesthésié à toute preuve d'affection. Dans un tel contexte, c'est le nouveau groupe d'appartenance, en l'occurrence le groupe radical, qui devient la source exclusive d'émotions positives, dans la mesure où il apparaît comme le seul havre de paix qui offre des solutions pour échapper au monde corrompu. Les propos d'Abdeljalil ne laissent aucun doute sur l'aspect fonctionnel et pragmatique du groupe et font entendre une fusion presque complète des esprits, des opinions et des expériences.

> J'ai trouvé tout ce que je cherchais, la paix, la solidarité et le vivre ensemble … tout ça … je l'ai trouvé dans ce groupe de fidèles … j'étais content de savoir qu'ils étaient d'accord avec moi sur plusieurs sujets … eux aussi détestaient les mécréants mais surtout les musulmans non-pratiquants car ils les trouvent éloignés de l'Islam … et forcément moi aussi je les détestais (entretien 9, lignes 149-153).

Le groupe radical offre, de ce fait, à l'individu un environnement rassurant et sécurisant en se substituant ainsi à la socialisation primaire et à la société de manière générale. Ce groupe est, dès lors, exalté et valorisé dans la mesure où les membres radicalisés sont en fusion et se sentent les mêmes unis par leur vision du monde basée sur le sentiment de persécution. La rupture cognitive avec le monde conduit le jeune à intérioriser une grille de lecture paranoïaque du monde en se sentant élu d'une mission divine et en ayant un discernement que les autres n'ont pas. Cela le conduit à se méfier des autres individus vus comme endormis ou complices des sociétés secrètes complotistes. De ce fait, il se méfie des médias, des hommes politiques, des loisirs et tente de s'éloigner physiquement du monde social décrit comme corrompu. De manière générale, les jeunes assurent un façonnement double de leur existence (corporelle et psychique) par des pratiques qui ont changé catégoriquement leur vie. Sur le plan spirituel, ils font l'expérience d'une réduction de stress, d'angoisse et de paix interne. Sur le plan corporel, ils se sentent mieux dans leur corps et avouent une purification qui va dans les deux sens : de l'interne vers l'externe grâce au sentiment religieux mais aussi de l'externe vers l'interne en voyant les changements s'opérer sur le corps et en assumant une forme d'identification religieuse. Le témoignage d'Azzâm Al Wahhabi laisse saisir certaines transformations visibles et invisibles :

> J'ai cessé de mettre des pantalons que j'ai donnés à l'association Emmaüs pour acheter des Qamiss (tenue traditionnelle

> musulmane) sur Internet … je me suis débarrassé de tout ce qui est interdit pour embrasser le vrai Islam … le vrai Islam … pas celui des jeunes aujourd'hui … pas l'Islam des pervers et malades mentaux (entretien 15, lignes 199-202)

Si la majorité de ces jeunes sont engagés dans cette conversion religieuse par quête de sens ou suite à une crise existentielle, certains d'entre eux affirment que la religion faisait toujours partie de leur environnement familial et qu'il ne s'agit pour eux qu'un retour aux racines, une forme de ressourcement. Plusieurs d'entre eux ajoutent qu'ils font l'expérience d'une pratique religieuse de plus en plus intensive avec un souci de soi et de son destin. Globalement, ils adoptent une position distante, voire critique à l'égard de la société et ses valeurs individualistes et narcissiques. Cette distance au monde social corrompu selon leurs propos, est présentée comme une conséquence de leur engagement dans la version radicale de l'islam et de leur intérêt pour le vrai islam, la vraie religion à laquelle il faut adhérer.

5.1 Un corps vu au prisme l'invisible : l'identité religieuse

L'enquête de terrain révèle le fait que les jeunes assument complètement leur choix et ne voient en aucun cas leur situation comme une forme de déviance. Cette « déviance » socioreligieuse est saisie par excellence comme une fierté dans la mesure où ils ont été choisis pour accomplir une mission divine. Ils se reconnaissent dans cette déviance sociale en estimant que c'est la société elle-même qui doit être perçue comme déviante. Ils s'inscrivent de ce fait dans une carrière morale au sens de Goffman et assument cette déviance en la dissimulant du reste de la société. Au sujet du corps, les jeunes enquêtés valorisent une vie axée sur le corps, en accordant une place centrale aux pratiques religieuses surtout les prières le jour comme la nuit. Ils adoptent en ce sens des stratégies de dissimulation pour ne pas attirer l'attention de la police et des services secrets comme la non appartenance à des associations culturelles déclarées à la préfecture. Ils essaient de contrôler l'information au sens de Goffman pour ne pas chercher les ennuis. En ce qui concerne le corps, ils sont attentifs à la manière dont la pratique religieuse façonne leur morphologie. Le thème du développement spirituel s'accompagne aussi d'un développement et d'une attention particulière au corps comme support de la bonne foi. Ils expriment des attentes particulières, en termes de foi et de rapport au monde. L'intériorisation du goût religieux s'accompagne d'un dépassement de soi, de ses pulsions pour atteindre un stade très loin dans la religiosité. La notion de goût est primordiale dans leurs propos car elle permet de distinguer les élus de ceux qui sont damnés, d'où l'importance pour certains d'exprimer le dégoût vis-à-vis des charcuteries non halals dans le quartier et la nécessité pour les femmes de rester chez soi. Les propos d'Abou Hamza rejoignent tout ce que nous avons mentionné jusqu'ici :

> Le quartier constitue pour nous un lieu d'interconnaissance mais aussi de dépendance, c'est notre propre identité. C'est peut-être ça qui permet de se ressourcer religieusement tous les jours car on se voit tout le temps, on est toujours en contact, ce qui permet un engagement mutuel, le contact avec les frères pour protéger notre héritage culturel est toujours là ... on a même réussi d'obliger par exemple un boucher *Kaffir* (mécréant) de quitter le quartier après quelques mois … les femmes nous respectent et ne sortent qu'avec un voile intégral, voile normal ou dans les pires cas un foulard … cette fratrie nous permet d'être unis face aux dangers mais aux discriminations dont nous faisons l'objet tous

> les jours. Grâce à cette volonté collective, nous avons la possibilité comme frères en Islam de renverser l'ordre établi, de nous identifier à l'Islam comme seule source fiable, de nous éloigner de cette société qui nous méprise tous les jours (entretien 13, lignes 150-160)

Notons aussi que l'intériorisation de ce goût ou dégoût constitue le noyau dur de leur rapport au monde et à la pratique religieuse. Dans ce but, les jeunes convertis à l'islam radical et même ceux qui sont en instance de conversion adoptent des attitudes et pratiques religieuses complètement différentes de celles pratiquées par le reste des musulmans consistant à contrôler fortement le choix des vêtements pour conserver un style vestimentaire bien déterminé mais aussi dans l'éventualité d'un travail et les contacts possible dans le cadre de celui-ci. Dans notre enquête, les jeunes appartiennent majoritairement à la classe populaire, avec des parents décédés ou à la retraite. Les configurations familiales sont diverses. Les parents sont souvent des anciens ouvriers et les jeunes sont issus essentiellement d'un milieu modeste avec un niveau éducatif plus ou moins faible. Bien qu'appartenant aux milieux défavorisés, ces jeunes sont peu familiers avec les pratiques religieuses et s'investissent peu avant leur conversion. Certes les pratiques religieuses se caractérisent par un rigorisme ascendant et un engagement dans les pratiques légitimes (islam authentique), ces pratiques sont conçues par eux comme une nouvelle forme de distinction par rapport au reste des musulmans qui sont étiquetés de l'ignorance. La culture comme les pratiques religieuses et la fréquentation de frères et de cercles religieux constituent pour ces jeunes une manière de se démarquer des autres musulmans « ignorants » et d'affirmer leur identité religieuse vis-à-vis du reste des musulmans. Cependant, cette religiosité prend des formes variables selon les caractéristiques et les expériences de chaque jeune. D'autre part, c'est bien la proximité avec les autres frères ou les membres du groupe qui rend cette religiosité plus forte dans l'interaction surtout dans les cercles religieux. Dans ces lieux, les jeunes font l'expérience des réalités religieuses communes ce qui renforce la cohésion et l'identification au groupe mais aussi l'attachement à la version radicale comme seule version possible et vraie de l'islam. Parmi les jeunes de ce groupe, le jeune Abou hamza est le seul à distinguer par son intérêt pour la culture religieuse et la maîtrise de la langue arabe comme support important mais se rapproche néanmoins des autres du fait de ses pratiques religieuses. Son cas témoigne de l'existence d'un certain chevauchement entre les positions et les attitudes en matière de conception du monde mais aussi des pratiques religieuses admises comme relevant d'un islam véridique. Cette prétention à l'islam véridique s'accompagne d'une différenciation de plus en plus claire du reste des musulmans. Cette attitude est doublée d'une reconnaissance de la supériorité par rapport aux membres de la communauté musulmane et surtout une dévalorisation des autres. Les pratiques religieuses rigoristes permettent aux membres du groupe d'assumer une vision radicale du monde tout en prenant de la distance avec les autres musulmans considérés comme ignorant voire mécréants par certains jeunes.

> Qu'est-ce que cela a changé pour vous sur le plan spirituel et pratique ?
> Ça a tout changé dans ma vie. D'abord, j'vois pas la vie comme auparavant. Je suis plus attentif à ce que je fais tous les jours, je suis attentif à mes contacts avec les gens qui ne font pas partie de l'Islam, j'veux dire les mécréants et les égarés
> Qu'est-ce que vous voulez dire par mécréants et égarés ?
> Pourtant, c'est clair ! les mécréants sont les Athées, les Chrétiens, les Juifs et pire encore les Communistes, etc. et les égarés sont les musulmans qui respectent pas l'Islam et pratiquent qu'une

> religion marquée par les traditions et *Al Bida'* (les inventions blâmables). Perso, j'les reconnais pas comme musulmans … ils sont à l'ouest de l'Islam et se déclarent souvent comme musulmans … des foutaises ! (entretien 1, lignes165-174)

Dans la population enquêtée, les jeunes radicalisés développent des points de vue et des pratiques religieuses relativement similaires. Ce constat peut s'expliquer par le fait qu'ils participent aux mêmes cercles religieux et donc la même socialisation religieuse qui s'appuie à la fois sur les interactions internes à travers les expériences et les discours religieux véhiculés mais aussi les interactions externes fondées sur une quasi-absence de contacts avec les autres. Cette réalité revient aussi au fait que les jeunes rencontrés adoptent des positions proches voire identiques en matière d'idéaux collectifs. Ils inscrivent leurs choix religieux dans une logique instrumentale et valorisent la compétition au sein même du groupe, une course vers la religiosité exemplaire. Dans la même logique, le monde religieux, pour eux, est un lieu privilégié pour exprimer un idéal collectif centré explicitement sur le principe de cohésion interne mais implicitement sur une concurrence non dite mais vécue par les membres de ce groupe.

5.2 Une obsession pour la religiosité : la notion de surmusulman

Nous avons été frappés par la centralité de la thématique religieuse dans les propos de nos enquêtés et l'importance qu'occupe celle-ci dans la vie quotidienne. La religion apparaît non seulement comme un système de croyances gérant les affaires spirituelles mais un mode d'emploi et une référence absolue dans les rapports avec ceux qui partagent ou pas leur croyance. L'apprentissage religieux de la version radicale de l'islam semble ainsi complet. Il s'agit d'un apprentissage qui s'appuie sur les réseaux sociaux, sur les contacts quotidiens mais le rôle que jouent certaines associations installées dans d'autres pays. C'est dans cet esprit qu'Awss Al Tilimssani affirme le rôle joué par l'une des associations islamiques installées en Arabie saoudite qui l'a guidé dans sa quête de sens. Il énonce à ce sujet ce qui suit :

> Mon père ne s'est pas opposé à mon choix et a vu que rien ne m'empêchait de suivre *Al Salaf Al Salih* (les pieux ancêtres) comme modèles à suivre dans ce que je fais … j'ai entamé , par la suite, une vie salafiste … j'ai, par ailleurs, contacté plusieurs organisations qui se trouvaient en Arabie Saoudite comme *Moassassat Al Haramayn Al Khayriya* (la société des lieux saintes et de solidarité) qui n'ont pas hésité à m'envoyer des livres sur la religion et la pratique religieuse propre aux *Salafis* (salafistes). Je dois dire que pendant 4 ans, je veux dire jusqu'à l'âge de 22 ans, je n'ai pas arrêté de lire et d'apprendre les idées du salafisme sous sa version saoudienne … celui de l'Arabie saoudite et j'ai découvert plusieurs choses sur le choix des frères et sœurs, et … la vie et la mort (entretien 19, lignes 89-97)

Au-delà de la simple prédication, ces associations semblent diffuser une version religieuse hanbalite qui prétend être la seule version valable parmi les quatre écoles juridiques en Islam. La logique radicale de cette école fait que les individus sont habités par un doute éternel sur la validité de leurs croyances et la nécessité de toujours renouveler la foi. Par conséquent, le jeune se trouve dans un cercle vicieux, passant d'une vision radicale à une autre

version plus radicale avec toujours plus d'exigence et de sacrifices. Les propos d'Amr Al Wahrani révèlent à quel point la religion façonne la vie de l'individu et comment il a multiplié les prières depuis 2015 et comment il vit sa religion au quotidien. Ses propos laissent penser à une religiosité poussée à l'extrême au point que nous pouvons affirmer une certaine tendance au fanatisme.

> Au sujet des *Salawat* (prières), je suis très exigeant et je rate pas les prières en groupe à la mosquée depuis 2015 car Allah multiplie les prières par dix pour ceux qui les font à la mosquée et je veux surtout pas laisser passer cette occasion. C'est surtout la nuit que je fais des prières d'*Al Tahajjod* pour demander à Allah de m'aider à trouver un travail et de pardonner mon frère qui est décédé en 2015 (entretien 14, lignes 20-24)

Il apparaît dans ce qui vient d'être dit que la conversion à l'islam dans sa version radicale quand elle est guidée par un souci de perfection conduit certains individus à opter pour une vision déviante, qui s'écarte de ce qui est communément accepté chez tout musulman. Dans cet esprit, un individu qui croit en une version pareille est systématiquement tenté par le sentiment d'être missionnaire et la véracité de sa foi et par conséquent, l'exclusion de toute pensée qui ne va pas dans la même sens. Cela dit, même les musulmans qui ne partagent pas la même vision sont qualifiés de « faux musulmans » et méritent de ce fait le même traitement consacré aux mécréants car ils sont avant tout des égarés. Notons que la récurrence de certaines notions telles que les prières du dernier tiers de la nuit (*Tolot Allayl Al Akhir*) laisse entendre une forme d'obsession pour la religiosité. Certains jeunes rencontrés ne négligent pas cette tradition prophétique qui n'est pratiquée que par une minorité de musulmans. Pour eux, il s'agit plus d'une obligation individuelle qu'il faut remplir pour espérer accéder au paradis. Cette tendance à la radicalité religieuse est décrite en termes personnels, pour se démarquer des autres musulmans. Ainsi, le jeune Abdeljalil évoque à la fois le jeûne continu (lundi et jeudi) aussi bien que les prières de la nuit comme des exigences de la bonne foi : « je veux dire je fais ce qui est attendu d'un musulman croyant à partir des prières et je jeûne lundi et jeudi en passant par *Salawat Al Tahhajob* (au milieu de la nuit) ou *Tolot allayl* (le dernier tiers de la nuit) » (entretien 9, lignes 10-12). Un autre jeune, Abdelsalem Al Jazayri va au-delà de cela en évoquant la nécessité de torturer son corps dans cette vie d'ici-bas pour mériter le salut éternel. Pour lui, la religiosité se mesure par la manière dont articule son existence autour de l'islam. C'est à ce titre qu'il dort rarement ou peu pour assurer ce qu'il décrit comme obligation religieuse individuelle. Ces rituels sont souvent l'occasion de lire le Coran ou de revenir sur la Sira (la tradition prophétique) pour apprendre davantage de la vie du Prophète et de ses compagnons :

> Je dors à cette heure-là (22h00), pour pouvoir me réveiller tous les jours à la même heure … je veux dire vers 03h30 du matin pour faire les prières de ce qu'on appelle en Islam les prières de Tolot Allayl Al Akhi'r (le dernier tiers de la nuit) … je lis, ensuite, un peu du Coran et je fais de la musculation dans ma chambre pour attendre les prières d'Al Fajr et repartir pour le travail (entretien 10, lignes 39-43)

Cette même posture est partagée par Azzâm Al Wahhabi qui, au-delà des prières, pratique *Al-Khochou'* (prières dans la crainte) en ramenant son esprit, son corps et tous ses sens

à ce moment particulier de la nuit (entretien 15, lignes 16-24). Dans une enchère continue, à la fois à l'intérieur du groupe comme à l'extérieur de celui-ci, les jeunes rencontrés évoquent un souci permanent de religiosité et la peur de tomber dans le *Chirk*[28] (associationnisme). Ainsi, les efforts individuels sont souvent le lieu de bénédiction de l'animateur des cercles religieux. Cette religiosité amène souvent certains d'entre eux à juger les autres musulmans ou les non-musulmans sur leurs traditions et leurs comportements. Ce jugement est bien plus violent à l'égard des musulmans non pratiquants : plusieurs jeunes rencontrés les catégorisent dans la colonne « mécréance ». Il semble que cette paranoïa de ne pas être un bon musulman constitue une angoisse elle-même pour les jeunes qui font en sorte de toujours faire mieux que les autres. En ce sens, il s'inscrivent dans ce que Fethi Benslama appelle le « surmusulman » c'est-à-dire cette volonté de toujours faire mieux que les autres musulmans, de faire davantage avec le souci permanent de la mécréance. Cet état psychologique est partagé aussi par certains salafistes qui tentent de renouveler leur foi au quotidien en préservant la pureté de celle-ci. D'ailleurs, c'est dans ce même sens qu'un autre jeune Abdelsalem Al Jazayri fait l'expérience d'une angoisse existentielle à ce sujet car il a toujours le sentiment de ne pas bien faire, ne pas bien croire ou pratiquer son islam. En revanche, il est impitoyable en ce qui concerne les autres musulmans non pratiquants qu'il accuse des pires des actes, le refus d'appliquer les obligations religieuses :

> Je peux pas prétendre d'être musulman si je bois de l'alcool et je fréquente les filles à la longueur de la journée … je peux pas prétendre d'être musulman si je fais pas les prières, si je jeûne pas pendant le *Ramadan* (mois du jeûne) … c'est impossible ! ce sont des faux musulmans qui font ça … ils sont pires que les mécréants qu'on leur reproche au moins de ne pas faire partie de l'*Oumma* (la communauté musulmane) … mais avoir le privilège de naître dans *l'Oumma* (communauté) musulmane et ne pas respecter les lois … ça … c'est plus grave … ça, je supporte pas … ça me révolte … ça me révolte quand je vois pendant le *Ramadan* (mois du jeûne musulman) des Maghrébins boire ou manger au centre-ville … j'ai envie vraiment de les punir selon *Al Chari'a* (la loi islamique) pour qu'ils quittent leurs péchés (entretien 10, lignes 295-304)

Au-delà de la croyance et de la pratique rigoriste, La majorité des jeunes assurent que tout musulman est censé influencer le monde, être actif et ne jamais vivre sans laisser son empreinte. Cette thèse s'appuie sur une approche pragmatique doublée d'une obligation morale, celle du salut de l'humanité. À ce titre, les jeunes radicalisés s'éloignent idéologiquement des salafistes pour qui le domaine politique est impur. Si pour les salafistes, l'engagement politique est une trahison de l'islam authentique d'où l'isolement identitaire et communautaire, pour les jeunes radicalisés, c'est cette posture passive qu'il faut bannir pour espérer le pardon d'Allah. Dès lors, ils postulent la nécessité d'influencer le monde et d'agir pour le bien de l'islam par la main comme par la force. Cette exigence n'est pas seulement religieuse, elle est sociopolitique.

5.3 De la question de reconnaissance au refus de l'autre : la désempathie à l'œuvre

Parmi les résultats obtenus, nous pouvons souligner la présence d'une forme d'absence d'empathie ou de désempathie chez plusieurs jeunes convertis à l'islam radical. L'enquête de

[28] *Chirk* en Islam renvoie à l'associationnisme, c'est-à-dire aux grands péchés consistant notamment à associer d'autres dieux ou d'autres êtres ou divinité à Allah, comme seul et unique.

terrain met en avant l'existence d'un paradoxe fondamental lié à la conversion. Il s'agit de l'exaltation du groupe de référence ou *ingroup* (Turner, 1985, Tajfel, 1978, Tajfel, 1982, Dutton et al., 1994) au détriment de ceux qui ne font pas partie de ce groupe ou *outgroup* (Pratt, 2001, Flynn § Chatman, 2003). Cette identification forte au groupe de référence répond probablement à un besoin de reconnaissance dans la société où le jeune se sent exclu. La radicalisation est saisie ainsi non seulement comme l'aboutissement d'une rationalité instrumentale mais d'une lutte pour la reconnaissance (Honneth, 2002). Nous pensons que la volonté de reconnaissance procède souvent d'une volonté de « se reconnaître » et que ce désir entraîne la volonté de contribuer à la société, de lui donner quelque chose de soi. Les jeunes radicalisés dénient souvent à eux-mêmes cette capacité d'agir auprès des autres. Par l'expérience des relations humaines objectivées, ces jeunes ont tendance à réifier, objectiver les autres, c'est-à-dire à les priver d'une véritable personnalité. Nous estimons que la frustration et la violence sont essentiellement le fruit d'un sentiment d'injustice et d'impuissance dans une société d'anonymat. La présentation de soi et de l'autre confirme de manière générale ce que nous qualifions de déni de reconnaissance. On peut définir ce déni comme le sentiment que les autres n'accordent pas à soi et à son groupe de faire partie du paysage culturel et social. De la même manière, le déni de l'autre s'accompagne d'une présentation déterministe et une objectalisation d'autrui. Les propos d'Ôrwa, par exemple, sont éclairants à ce titre du fait de leur violence et brutalité. Réduisant les non-musulmans à l'animalité, celui-ci fait preuve d'un fanatisme et d'une intolérance incomparables (entretien 7, lignes 39-43). Dans la majorité des entretiens, une présentation objectivée des autres est palpable. On observe une forte présence du référentiel textuel coranique qui constitue le cadrage cognitif le plus fort des jeunes rencontrés. Certains jeunes adhèrent même aux valeurs promues par certains groupes terroristes tel que l'Etat islamique :

> Il faut faire comme les combattants de l'État Islamique, il faut porter les armes pour défendre sa religion et sa communauté … ça vous paraît bizarre … mais je pense que c'est de notre devoir de défendre les veuves et les orphelins dans ces pays … dans ces zones … c'est là où se passe … c'est là-bas et pas ici parmi les athées et mécréants (entretien 2, lignes 498-501)

Il est clair que le rapport purement objectif au monde et le retrait subjectif de celui-ci réduit toute forme d'empathie à l'égard des autres. Ainsi, les événements les plus violents et cruels sont justifiés en vertu de cette vision déshumanisante des autres, fondée sur la distinction forte entre « nous » et « eux ». Cette même vision procure aux jeunes convertis à l'islam radical un sentiment de supériorité par rapport aux autres. Se considérant comme élus par la puissance divine, ceux-ci n'éprouvent aucun sentiment de compassion ou d'empathie vis-à-vis des victimes des attentats terroristes mêmes ceux perpétués sur le sol européen et occidental car il s'agit pour eux d'une guerre contre ceux qui persécutent les musulmans partout dans le monde. Par contraste avec une appartenance à un groupe de référence exalté, le jeune exacerbe les différences avec tous ceux qui ne font pas partie du groupe renvoyés parfois à des objets ou des animaux. L'empathie humaine se mue ainsi en une désempathie et deshumanisation d'autrui considéré comme le mal absolu. En d'autres termes, accentuer les ressemblances à l'intérieur du groupe purifié par une empathie fermée rend possible tout sacrifice au nom du groupe de référence. Ce sacrifice s'oriente souvent vers l'*outgroup*, les *Outsiders* ou ceux qui ne font pas partie du groupe radical. Un double processus se met en place où l'individu se déshumanise en perdant le goût de la vie et déshumanise les autres qu'il objectalise à la fois dans ses représentations et ses attitudes quotidiennes. De plus, effacer « les contours identitaires » (Bouzar, 2016, p. 88) permet de construire une pensée unique et d'éviter les avis

contradictoires. La mise en veilleuse de d critique facilite la fusion de l'individu et l'empêche de se différencier des autres.

5.4 La ségrégation spatiale intérieure : de la Hijra interne à la Hijra externe

Il est frappant de constater comment les jeunes convertis organisent leur réalité et optent pour les stratagèmes qui leur permettent de vivre dans une société laïque. En effet, dans le cadre d'un malaise existentiel lié à la présence dans un pays jugé « impie », les jeunes rationalisent leur présence sur le sol français en évoquant la notion problématique de la *Hijra* ou migration. Cette notion semble être centrale dans les discours des jeunes rencontrés. Il s'agit pour eux d'une obligation individuelle ou *Fard Ayn* qu'il faut accomplir pour pouvoir espérer le salut éternel. Cette *Hijra* répond à la fois à une exigence religieuse et éthique mais se heurte à des difficultés réelles. Autrement-dit, en absence d'un modèle islamique propice à la version radicale, les jeunes décrivent leur présence en France comme une forme de stratégie en attendant qu'une alternative s'offre à eux. Les propos d'Abdelwahhab, par exemple, ne laissent aucun doute sur la nécessité de quitter la France pour s'installer dans un pays musulman :

> C'est pourtant clair et simple, nous partageons pas les mêmes valeurs … nous croyons pas au même Dieu ce qui rend difficile toute communication … je suis sûr que ça ne marche pas d'où la nécessité de faire la Hijra (la migration) dans un pays musulman … j'appelle tout musulman à travers cet entretien de se préparer à un départ … de quitter ce pays pour une terre de l'Islam où nous pouvons pratiquer tranquillement notre religion sans être stigmatisés par les médias et les hommes politiques … c'est plus urgent qu'auparavant, c'est essentiel pour éviter de vivre une vie malheureuse … ou d'être confiné chez soi tout le temps … c'est important … c'est important (entretien, lignes 442-449)

En effet « la *hijra* ne saurait uniquement s'appréhender comme l'accomplissement d'un devoir de rupture […]. La *hijra* témoigne d'une « esthétique » de l'existence, d'un certain rapport à la société française, d'une valorisation de l'Orient et d'une forme d'engagement politique » (Adraoui, 2017, p. 650). C'est dans cette logique qu'il faut comprendre les propos de nos enquêtés qui ne manquent pas de relever la dimension symbolique mais surtout historique de cette notion qui a traversé les siècles pour être reprise dans le cadre des discours religieux. Il est facile de distinguer entre deux catégories de *Hijra* selon les propos de nos enquêtés, une *Hijra interne* qui se caractérise par une rupture avec les normes et valeurs sociales notamment dans des sociétés décrites comme impies ou un *Hijra externe* induisant une migration dans un pays musulman ou appliquant la loi islamique. Il semble que les propos de nos enquêtés rejoignent exactement ce que développe Mohammed Ali Adraoui en traitant le salafisme comme mode de socialisation. Pour lui, « la *hijra* symbolise en fait deux éloignements : le premier est géographique puisque, en dehors de la sphère historique de l'islam, les fidèles ne sauraient, suivant leur conception, accepter le déracinement qu'a représenté le départ des générations antérieures pour l'Europe ; le second est métaphysique puisque la France est conçue comme un avatar de l'antagonisme moral qui oppose la « vérité » et le « mensonge » » (Adraoui, 2017, p. 651). Cette double vision de la notion de *Hijra* est au centre des énoncés comme l'attestent les propos d'Abou Haffss :

> Je ne sais pas, je ne peux pas … parce que il y a une question de moyen pour faire la Hijra (migration), le plus important c'est de

> commencer par faire Al Hijra (la migration) ici [en tapant sur la table] ici déjà … ici-même … c'est-à-dire … de … d'être toujours isolé et méfiant et ne pas se mélanger avec A'da'a Allah (les ennemis de Dieu), Kouffar Hadou (ces mécréants) et puis d'ici là, quand je … quand j'aurai l'occasion je quitterai ce … je fais Al Hijra (la migration) Inchallah (Si Dieu le veut), je quitte le pays (entretien 3, lignes 317-322)

Nous pouvons en déduire que la majorité des jeunes rencontrés ne semblent pas avouer une incompatibilité de leur vision avec la société laïque accusant celle-ci de discrimination. Ceux-ci le soulignent implicitement en évoquant la notion de *Hijra* interne et externe comme des stratagèmes individuels dans un univers social hostile. Il s'agit ici d'une rationalité limitée (Boudon, 2011) qui leur permet d'opter pour des adaptations secondaires (Goffman, 1968) sans que cela au moins jusqu'ici n'entraîne une réaction sociale forte. Cependant, la grande visibilité sociale risque de leur porter préjudice surtout en cas de multiplication d'actes terroristes dans les sociétés occidentales.

Pour récapituler, nous pouvons revenir sur les éléments les plus importants de ce chapitre et qui concernent la dimension subjective de la conversion à l'islam radical. Au-delà d'une revendication identitaire et un besoin de reconnaissance dans le cadre d'une société de discrimination, les jeunes affirment, à travers les entretiens réalisés, l'adhésion à une vision de l'islam qui va au-delà des différences ethniques. Il s'agit, pour eux, d'un islam revendiqué et non hérité, d'un islam universel. Avec des traits proches du totalitarisme politique, cette vision revendiquée réinvente des sociabilités sur des critères islamiques perçus comme intemporels et universels. Cette standardisation induit plusieurs conséquences sur le plan individuel et social : d'abord, une délégitimation de l'autorité familiale mais aussi de la perception de l'islam hérité et entretenu par voie de socialisation. En nous rapportant à nos entretiens, nous constatons une volonté de déculturaliser le religieux surtout chez les jeunes issus de l'immigration maghrébine avec une certaine sociabilité religieuse. Cela passe pour certains par une distanciation à l'égard de l'islam des parents tandis que pour d'autres par une nouvelle conversion interne en passant d'un islam hérité à un islam reconquis. Voulant rompre avec cette vision dévalorisante de l'islam en vue d'une version revisitée de l'islam, certains jeunes se tournent vers des nouvelles formes de socialisation en adhérant à un groupe de référence pour prendre, par la suite, leurs distances l'égard de leur environnement familial. Par ailleurs, les expériences de disqualification sociale conduisent certains jeunes à s'inscrire dans une forme de socialisation concurrentielle qui arrive dans certaines situations à supplanter la socialisation primaire. Il semble que certains d'entre eux tentent de dépasser les problèmes identitaires et le choc culturel pour une identification au Coran et aux groupes radicaux.

En quête de reconnaissance sociale et publique, ces jeunes portent l'islam comme moyen contre le racisme et mais aussi pour regagner leur dignité. Cette conversion à l'islam radical semble tracer de nouvelles frontières ethniques avec une globalisation croissante du religieux. Autrui n'est plus considéré comme une version possible de soi-même mais un obstacle sur la voie de la lutte pour la reconnaissance. Le jeune radicalisé s'identifie ainsi à ce qu'appelle le psychanalyste Benslama (2016) le surmusulman autrement-dit, la tendance de toujours faire plus que les autres musulmans en plongeant dans un rigorisme aux limites du fanatisme. Ajoutons à cela le rôle que jouent les cercles religieux comme foyers de radicalisation dans la diffusion d'une vision radicale de l'islam, dans l'apprentissage et l'endoctrinement des nouveaux arrivants. Un survol de différents entretiens permet de se rendre compte de la centralité de ces cercles dans la formation et l'apprentissage religieux. Si pour ces jeunes, ces cercles sont vitaux dans leur connaissance de l'islam et de la version véridique de

la religion, nous pensons, au contraire, que ceux-ci, dans la mesure où ils apprennent à se distancier de la norme islamique et sociale renvoient à une forme d'apprentissage de la déviance (Sutherland, Cressey § Luckenbill, 1992). Ces cercles, par leur logique idéologique, totalitaire et discriminante ne fabriquent pas des jeunes tolérants et ouverts aux autres. Au contraire, ils construisent des entités psychologiques dénuées d'empathie, dépersonnalisées qui s'inscrivent dans un mimétisme rigide, à la manière des automates qui agissent sans porter la moindre réflexion sur ce qu'ils font. Les rencontres informelles qui se passent à la sortie de la mosquée ou dans la librairie pour discuter autour d'un thé, les questions relatives à l'islam en France et dans le monde constituent des lieux de diffusion et d'endoctrinement à la radicalité. Ces rencontres ont souvent pour objectif de discuter le traitement institutionnel de l'islam, la stigmatisation dans les médias et les discours politiques autrement-dit, tous les processus d'étiquetage à l'œuvre dans la société française. Loin d'être un lieu de radicalisation, la mosquée mais aussi l'imam sont accusés de diffuser une version falsifiée de l'islam prise à la mesure de la France. Ainsi, les passages à la mosquée se réduisent aux premiers temps de la conversion. Au-delà, ce sont les cercles religieux qui entretiennent la personnalité radicale.

À ce stade d'analyse, nous pouvons d'ores-et-déjà saisir de manière générale en regardant les différentes carrières et trajectoires et en analysant les différents facteurs sociaux, les grandes séquences du processus de radicalisation. Sans se précipiter à les analyser en détails, nous proposons quelques lignes directrices permettant de faire la transition au dernier chapitre de cette thèse. Une analyse transversale des entretiens permet de saisir certaines séquences répétitives dans les différents processus analysés jusqu'ici que nous présentons ainsi :

- ✓ *De la chute à la renaissance ou au born again* : les différents entretiens laissent saisir une expérience de chute qui précède l'engagement et qui prédispose l'individu à accepter la logique radicale. C'est ce que nous appelons le passage de non-sens au plein-sens. L'individu après cette expérience est doublement fragilisé : d'abord, sur l'aspect psychologique et social car rien ne fait sens pour lui, rien ne lui permet de surmonter cette crise ni la société d'anonymat ni même l'environnement le plus proche (famille, amis). Ce choc introduit, par la suite, une quête de sens mais surtout une ouverture cognitive qui une fois en contact avec l'idéologie radicale personnalisée, se transforme en un engagement idéologique. Un parallèle peut être fait aussi entre cette étape de conversion et la notion d' « hapax existentiel » proposée par Omar Zanna et Hugues, Pentecouteau (2013) dans leur article sur l'alcoolisme à l'abstinence. Ceux-ci affirment qu'un choc biographique intervient donc chez l'individu – en l'occurrence ici l'alcoolique anonyme – pour le transformer radicalement. En d'autres termes « la description faite de cette expérience radicale et fondatrice qui génère révélation et conversion » (Zanna § Pentecouteau, 2013, p. 293) ;
- ✓ *La dépersonnalisation et l'obéissance aveugle* : il s'agit du renoncement à une identité singulière au profit d'une identité groupale totalisante. Une fois l'individu converti à l'islam radical, celui-ci commence à assimiler un ensemble de connaissances et savoirs propres au groupe lui permettant de mieux s'insérer en son sein. Une fois engagé pleinement dans le groupe, le jeune cède petit à petit son autonomie au groupe pour arriver à ne plus pouvoir décider tout seul sans demander l'avis d'autres membres. La conscience individuelle s'efface au profil d'une conscience groupale plus large ;
- ✓ *De la socialisation à la désempathie* : au-delà de l'effacement de soi, c'est une autre identité qui se construit dans le groupe radical. Une identité qui va de la déshumanisation du soi en se coupant de son environnement socialisant, ses activités sportives et ses loisirs avec ce que cela entraîne sur la perception du corps et de l'espace à une déshumanisation d'autrui, qui n'est plus une autre version de soi-même, mais le bouc émissaire (Girard, 1982) ou le mal absolu. Dans ce cadre, une socialisation clivante se met en place avec un déni d'autrui induisant une anesthésie de l'empathie et surtout une absence du sentiment de culpabilité ;

✓ *Le désengagement ou le surengagement* : arrivé à ce stade, l'individu a de moins en moins de chances de sortir du groupe radical. Le conformisme à l'intérieur du groupe et la carrière radicale suivie jusqu'ici empêche toute forme de fuite ou de retour sur ses pas. Une petite partie échappe aux filets du groupe radical tandis que la majorité des jeunes continue dans l'engagement au point que certains peuvent passer à l'acte terroriste pour mettre fin à une incohérence entre une pureté espérée et des pulsions internes réprimées.

CHAPITRE 9 : DISCUSSION ET SYNTHESE DES RESULTATS

> Il est facile d'observer que ce ne sont pas les mêmes actions que les différents groupes qualifient de déviantes. Ceci devrait attirer notre attention sur la possibilité que les phénomènes de déviance lient étroitement la personne qui émet le jugement de déviance, le processus qui aboutit à ce jugement et la situation dans laquelle il est produit. Dans la mesure où les théories scientifiques, à l'instar des conceptions de la déviance propres au sens commun qui leur servent de point de départ, admettent que les actes sont substantiellement déviants et tiennent ainsi pour négligeables les propriétés des conditions et des processus du jugement, elles peuvent être conduites à exclure une variable importante. Par le fait même qu'ils méconnaissent le caractère variable du processus de jugement, les chercheurs risquent de restreindre la gamme des théories envisageables ainsi que le type d'intelligibilité proposé (Becker, 1985, p. 28)

> La déviance n'est pas une propriété simple, présente dans certains types de comportements et absente dans d'autres, mais le produit d'un processus qui implique la réponse des autres individus à ces conduites (Becker, 1985, p. 37).

Les deux précédents chapitres ont présenté l'analyse des données concernant la conversion à l'islam radical selon une approche descriptive, à savoir les événements influençant le processus de radicalisation et la perception de cette expérience par les jeunes concernés. Cet ultime chapitre propose de conclure, mais aussi de prendre un peu de recul et de soulever de nouveaux questionnements sur les résultats issus de l'analyse des données. Nous nous intéresserons d'abord à quelques éléments pertinents de l'enquête avant de présenter le processus type commun à toutes les trajectoires individuelles sur le chemin de radicalisation. Enfin, nous discutons minutieusement les séquences du processus et les implications scientifiques d'une telle analyse processuelle avant de conclure sur les objectifs de recherche préalablement formulés, les contributions théoriques et pratiques de ce travail de recherche aussi bien que sur des pistes de recherche ainsi que les limites potentielles et les difficultés rencontrées durant ce travail.

Comme nous l'avons souligné tout au long de cette thèse, la radicalisation est saisie dans ce travail comme le fruit d'une conjonction de facteurs. En ce sens, l'apparence physique ou vestimentaire ne constituent pas des éléments suffisants pour identifier une situation de radicalisation. Le processus de conversion à l'islam radical traduit une adhésion à l'idéologie extrémiste qui commence par la rupture, le clivage, la déshumanisation d'autrui et peut aller jusqu'à la violence sacrificielle. Cela n'implique pas le rejet de certains indicateurs qui doivent nous alerter sur un processus potentiellement engagé et nous inciter à prendre les mesures nécessaires pour écarter les éléments accélérant le processus tout en accompagnant le jeune concerné. Cette prise en charge devrait être totale (idéologique, émotionnelle, relationnelle, sociale, psychologique) avec un accent sur la dimension critique comme formation immunitaire contre toute logique radicale. Arrivés à ce stade, nous pouvons affirmer que la conversion à l'islam radical est un phénomène d'une grande complexité qu'il faut absolument inscrire dans une approche plurielle. Notons aussi qu'identifier le processus de conversion à l'islam radical n'est pas toujours chose facile. Les réseaux de recrutement virtuels ou physiques encouragent souvent les jeunes en question à dissimuler leur appartenance et leurs actions. De même, les jeunes radicalisés usent également de divers stratagèmes pour ne pas éveiller les soupçons de leur entourage pour échapper à toute forme de surveillance. Par ailleurs, identifier un processus de conversion à l'islam radical ne se fait pas sur la base d'un seul indice mais d'un faisceau d'indicateurs sociaux et individuels que nous pouvons présenter sous trois grandes catégories : d'abord, les ruptures en cascade avec l'environnement socialisant, les activités de loisirs et le passé professionnel aussi bien que le changement du style vestimentaire ; la quête de sens et de reconnaissance identitaire, affective et de valorisation conduit l'individu à l'inscription dans une idéologie radicale. En appartenant à un nouveau groupe de référence, le jeune appréhende différemment la réalité sociale et agit en fonction de ce principe. Celui-ci constitue la seule

instance légitime aux yeux de jeune concerné. Enfin, l'adoption d'un discours complotiste avec une vision clivante voire manichéenne de la réalité avec des principes absolutistes du bien et du mal. Autrement-dit, le jeune radicalisé a tendance à répéter de façon stéréotypée une rhétorique radicale propagandiste puisée le plus souvent sur internet. Cela relève essentiellement d'un discours victimiste transformant les blessures réelles ou imaginées en sentiment de préjudice tout en l'ancrant d'une dimension complotiste, eschatologique et communautaire.

Soulignons que la plupart des expériences de conversion dont les jeunes rendent compte, engendrent des effets sociaux quant à leur présentation, leurs représentations et pratiques. Bien que tous n'empruntent pas les mêmes canaux de conversion, leur expérience s'apparente fréquemment à la culture de réislamisation. La religiosité n'étant rarement qu'intériorité, mais aussi identité. C'est ainsi que nous accordons une importance particulière à la notion de « construction identitaire » (Lasch, 2000) où celle-ci paraît à l'ère de la mondialisation, de plus en plus individualisée (De Singly, 2000, De Singly, 2003, Halmos, 2006), bricolée, et de moins en moins s'exprimer sur un registre religieux. Nous constatons, dès lors, comment ces identités religieuses s'imbriquaient en une « modernité avancée » allant des quêtes de sens aux revendications identitaires. La conversion à l'islam radical est appréhendée dans ce travail de recherche comme un processus avec des séquences plus ou moins égales mais aussi dans un rapport étroit à l'histoire coloniale, géopolitique, migratoire etc. L'enjeu, pour nous, est d'établir des connexions entre différents champs théoriques de la sociologie et différentes disciplines, souvent pensées séparément. Nous pensons que plutôt de faire simplement le bilan du déclin du religieux, nous devons analyser la recomposition du champ religieux sous ses aspects individualisés autrement-dit, repenser la réorganisation globale du paysage religieux dans la modernité. Le déclin des traditions religieuses, la prolifération de nouveaux régimes de croyance, le renouvellement religieux, sous ses formes sont venus remettre en cause le constat de sécularisation des sociétés occidentales. « À mesure qu'il se décompose, le religieux se recompose sous des formes individualisées souvent déviantes par rapport aux religions institutionnalisées. Il s'agit souvent des tendances religieuses qui échappent largement au contrôle des grandes institutions religieuses » (Hervieu-Léger, 1999, p. 42). Par conséquent, le croire semble se démultiplier et proliférer en dehors des codes et des normes religieuses constituant ainsi des déviances religieuses.

En parcourant le corpus de notre enquête mais aussi les résultats relatifs aux ressorts subjectifs et objectifs de radicalisation, nous pouvons énumérer certains éléments qui conduisent les jeunes à épouser les thèses radicales. En complément du travail documentaire, l'intervention sur le terrain était nécessaire pour comprendre ce phénomène en vue de contribuer à diminuer le risque de voir des jeunes se tourner vers cette idéologie. L'objectif, pour nous, est de comprendre pourquoi cette idéologie attire autant de jeunes français et comment la conversion à celle-ci se déroule. Il apparaît que le discours radical fait autorité parce qu'il fait sens pour les jeunes qui le reçoivent comme le lien direct entre la puissance divine et le monde profane des hommes. Autrement-dit, la possibilité de régénérer le monde corrompu par les lois humaines en appliquant la loi divine. Le témoignage de ce travail de recherche provient d'une enquête réalisée pendant plusieurs mois dans le quartier de Chableau avec la mobilisation de l'entretien semi-directif et de l'observation participante. La complémentarité de ces deux techniques a permis de lever le doute sur certains éléments propres au phénomène qui pouvaient échapper à l'une des deux techniques comme les données extralinguistiques, les données culturelles et expériences subjectives. En ce sens, les données individuelles et collectives mobilisées ont aidé à la saisie de la dimension symbolique de ce phénomène. Les données individuelles recueillies proviennent des discours des jeunes dans des entretiens individuels semi-directifs ou non directifs. Elles tirent leur origine également des communications sur les réseaux sociaux. Pour les données implicites, elles rendent possible

l'accès aux idéaux et aux promesses que fait le discours radical aux jeunes pendant le processus de radicalisation. Ces éléments ne sont pas forcément conscientisés par les individus qui embrassent l'idéologie radicale et c'est bien pour cela qu'ils ne les formulent pas explicitement lors des entretiens. Pour accéder à ces données implicites, outre l'étude des enregistrements de conversions, des arguments qu'ils ont utilisés, nous avons travaillé à partir de l'analyse de leurs parcours de vie, leurs idéaux avant la radicalisation, des éléments traumatiques qu'ils ont vécu. Autrement-dit, nous avons recueilli des données nous informant sur ce qui conditionne l'engagement de ces jeunes, à la base, partant du postulat que « pour faire autorité, un discours doit faire sens ». Cela n'est possible que sur le longitudinal avec des expériences communes qui favorisent l'observation participante. À ce titre, les rencontres, les fêtes religieuses et familiales ont favorisé un contact plus intime et une confiance de plus en plus explicite.

Pour appréhender le processus de conversion à l'islam radical, nous avons retenu la méthodologie d'anthropologie sociale qualitative. Celle-ci consiste, après immersion dans les données, en une analyse thématique des informations collectées tout au long des prises en charge pour étudier les séquences du processus de radicalisation et pour catégoriser leurs différents motifs d'engagement dans le radicalisme. Le choix de cette approche qualitative thématique s'explique en grande partie par le contexte d'intervention, l'accès aux données dont nous disposons ce qui permet une déconstruction de chaque parcours individuel, tant au niveau explicite qu'au niveau implicite (idéaux et vulnérabilisés, quête de sens). Il s'agit d'une approche basée sur la sociologie phénoménologique interactionniste enrichie des autres sciences sociales (psychologie, psychanalyse, géopolitique, histoire). Celle-ci nous a aidé à étudier les processus de radicalisation des jeunes en question, c'est-à-dire la façon dont ces individus reçoivent l'idéologie radicale et la manière dont ils changent leurs comportements et ses cognitions. Il ne s'agit pas de chercher une explication du phénomène ou d'un individu devenu radicalisé mais bien de proposer une compréhension du parcours. Cela nous a conduit à définir à la fin, les étapes de radicalisation, les profils motivationnels d'engagement dans le processus de radicalisation. Dans les deux précédents chapitres, nous avons analysé les résultats en croisant les différents entretiens, avec un retour sur les différentes expériences. Dans ce chapitre, c'est la saisie des processus à l'œuvre qui nous intéresse d'où la nécessité pour nous de reprendre plusieurs données évoquées précédemment.

1 Remarques introductives au sujet des profils

Notons d'abord que les engagements radicaux ne sont pas nouveaux mais se sont multipliés ces dernières années. Cette situation fait surgir un ensemble d'interrogations sur la nature de la radicalisation religieuse et sur les itinéraires conduisant les jeunes à se radicaliser aussi bien que le lien entre ces attitudes et des croyances ou idéologies. Un simple tour d'horizon de littérature sur cette notion laisse apparaître la multiplication des théories et des modèles analytiques. Cependant, nous pouvons noter un point commun entre les différentes approches énoncées : la radicalité comme une réaction à un monde dominé par des valeurs minant la place de la religion, se trouve valorisée par ceux qui y adhèrent. En ce sens, les notions de rupture par rapport aux modèles socialement acceptés et de transgression des normes constituent les caractéristiques fondamentales de ce phénomène. Le processus de radicalisation représente la progression consistant à chercher, trouver, adopter et développer un système de croyances qui devient par la suite catalyseur des attitudes et des comportements. L'idée de la conversion radicale comme processus graduel, voire cumulatif au fil d'expériences est celle qui a guidé tout ce travail de recherche. C'est ainsi que le sociologue Farhad Khosrokhavar (2014) la définit 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 qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social et culturel » (pp. 7-8). Cette définition peut

être élargie et enrichie à la lumière de notre enquête de terrain. Nous pouvons proposer aussi de définir la conversion à l'islam radical comme la démarche processuelle plus ou moins rapide conduisant une personne à rompre progressivement avec des modèles dominants rejetés sans appel, à absolutiser sa cause et à la percevoir en termes existentiels, avec une adhésion totale inconditionnelle tout en dévalorisant toute autre croyance ou idéologie. Dès lors, il n'est pas étonnant de voir des personnes se convertir à une idéologie radicale dans un contexte sociohistorique donné. Dans *La pensée extrême*, le sociologue Gérald Bronner (2009) met en garde contre toute explication réduisant le phénomène de croyances extrêmes à des postures irrationnelles. Pour lui, il s'agit d'une pensée cohérente qui satisfait les besoins de l'esprit. Il semble que Bronner reprend ici à Hannah Arendt une remarque sur les totalitarismes qui « suscitent un monde mensonger et cohérent qui, mieux que la réalité humaine, satisfait les besoins de l'esprit humain » (Bronner, 2009, p. 237). La conversion à l'islam radical apparaît comme l'affaire des jeunes en quête d'identité avec des incertitudes émotionnelles mais aussi des individus en quête de justice, de sensations ou de sens.

Avant de présenter le processus type de radicalisation, nous pensons qu'un retour sur certains éléments de l'enquête permet de relever des réalités au sujet de ce phénomène surtout en ce qui concerne la manière dont les individus articulent les attentes et les motivations (pourquoi) et les compétences (comment) et le réseau (qui) dans l'élaboration de leur stratégie de carrière radicale. En ce sens, nous pouvons distinguer quatre types de stratégies dont deux s'appuient sur le réseau, une sur la compétence et une autre sur le sens que les jeunes se font d'une carrière radicale. Ces profils se présentent ainsi : d'abord, « les attentistes » qui misent beaucoup sur les opportunités du réseau qu'ils ont construit au cours de leur radicalisation. Il s'agit ici des interactions plus ou moins intenses avec les autres membres du groupe qui ont pour objectif de favoriser le jeune en lui donnant un statut privilégié. Dans cette configuration, la question du sens donné à la carrière radicale (pourquoi) est souvent associée à celle de la rationalisation du processus comme visant une finalité bien définie. Bien que la stratégie adoptée soit légèrement passive, elle conduit parfois à l'entretien d'un cercle plus fermé à l'intérieur même du groupe radical avec des affinités plus ou moins marquantes. Ensuite, la catégorie des « jeunes opportunistes » qui place leur intérêt au-dessus des autres. Bien qu'ils ne le disent pas clairement, ceux-ci placent de forts espoirs dans les possibilités de gravir les échelons pour atteindre un statut dans la hiérarchie du groupe. Bien qu'ils n'aient pas un objectif précis ni même une représentation claire de la carrière radicale réussie, ceux se distinguent des attentistes par un investissement actif de leur engagement en particulier par le renforcement de leur savoir religieux et arguments idéologiques. Puis, la catégorie des jeunes que nous appelons « les érudits » qui se destinent à une carrière au sein du milieu radical en tant que prédicateur. Ceux-ci construisent leurs expériences et stratégies de carrière sur le savoir religieux accumulé mais surtout sur leur activisme prosélyte ce qui leur permet d'être sûrs du sens qu'ils donnent à leur carrière radicale comme une séquence dans un processus continu. Pour eux, le pilier de carrière radicale (le pourquoi) est prédominant ce qui entraîne une réflexion approfondie sur « le comment ». Confortés par cette certitude, ils s'investissent davantage dans l'acquisition d'un capital religieux pour prétendre au statut convoité. Enfin, une dernière catégorie de jeunes que nous appelons « les autonomes », qui sont concentrés sur leur objectif dans le groupe et utilisent des moyens divers pour les atteindre. Plus pragmatistes que les autres, ceux-ci affirment chercher une carrière radicale qui leur donne un capital religieux permettant d'avoir une souplesse dans la mobilisation des arguments théologiques. En ce sens, l'investissement dans la lecture, la formation et l'apprentissage religieux ont pour objectif de mieux argumenter dans les débats et gagner le respect d'autres membres du groupe. Notons enfin que cette dernière catégorie conçoit l'après-carrière radicale comme un nouveau cadre d'investissement dont il faut conserver en maintenant la même volonté de réussir.

En ce qui concerne les aspects de l'engagement radical, nous pouvons affirmer l'existence de certains éléments pertinents. D'abord, le besoin d'améliorer sa vie en répondant à des questions existentielles présentes au quotidien. Cela concerne la quête d'un monde utopique que les jeunes verbalisent sous forme d'une communauté de substitution dans une société fraternelle et solidaire face aux injustices sociales réelles ou imaginées. C'est en ce sens que la notion fréquente de *Hijra* (migration) dans les discours radicaux est présentée comme une obligation visant à fuir le monde corrompu de « mécréants ». Un autre aspect peut être saisi dans les réponses de nos enquêtés ; celui-ci concerne la dimension humanitaire et la sensibilité aux questions humaines surtout quand cela touche certains pays musulmans en conflit. Ces jeunes affichent clairement leurs idées à ce sujet en mettant l'accent, par exemple, sur le secours des veuves et des orphelins en Syrie et au Yémen. En outre, l'aspect eschatologique lié à la question de rester dans le sentier d'Allah, subir les stigmatisations sociales, torturer son corps pour mériter le pardon, les jeunes concernés par cet aspect sont porteurs d'une vision manichéenne et apocalyptique de la réalité. Enfin et c'est l'aspect le plus fréquent dans le corpus, ce sont les jeunes qui en se convertissant à l'islam radical ont l'impression de faire un saut d'un monde impur et dévalorisé à un monde pur et hautement symbolique où ils ne sont plus les jeunes délinquants ou exclus de la société mais les élus d'une divinité. Le sentiment de supériorité qui accompagne un tel sentiment induit une déshumanisation des autres et une exaltation du groupe radical. Cette exacerbation de la foi une fois associée à un élément eschatologique peut conduire le jeune à entreprendre des actes violents.

2 Les données premières de l'enquête

En vue de nous distancier d'une image stéréotypée de cette population : des jeunes souvent avec une barbe et un discours fanatique aux limites du terrorisme ayant subis une manipulation ou un lavage du cerveau, nous avons entrepris une distance à l'égard du sens commun par une confiance dans les données recueillies. C'est grâce aux entretiens que nous commençons à appréhender ce phénomène et à saisir ses facettes. Dans le respect de cette attitude scientifique, nous décidons de mettre à l'épreuve nos perceptions qui découlent le plus souvent du sens commun tout en nous mettant à l'écart des images stigmatisantes. Dans cet esprit et loin d'une démarche spéculative, nous avons entrepris le premier contact avec le terrain en croyant en une démarche inductive qui part et revient au terrain pour décortiquer les logiques à l'œuvre dans la conversion à l'islam radical. Nous avons rendu compte du sens que ces jeunes donnent à leur vie et comportements en vue de comprendre comment ils se convertissent à une version radicale de l'islam. Par la suite, nous nous sommes intéressés progressivement aux questions relatives au processus de radicalisation, aux modes de socialisation à l'œuvre dans ce phénomène et par la suite à la question du corps et d'empathie comme facteurs déterminants dans le processus radical. Conscients du fait que « le succès et l'insuccès de l'enquête de terrain influent sur la nature du matériau récolté » (Zanna, 2010, p. 150), nous avons structuré notre guide d'entretien avant même de commencer l'enquête principale. De même, conscients de l'importance d'installer un climat de confiance pour le bon déroulement d'entretien, nous avons mis tout en mis œuvre pour que le partage d'expériences et la discussion soient encouragés et accompagnés. À ce titre, notre origine ethnique, notre maîtrise de la langue arabe et notre croyance religieuse – étant musulman – ont facilité grandement notre tâche mais surtout une forme d'échoïsation corporelle (Cosnier, 1999) ou d'hexis corporelle (Bourdieu, 1980). Cette disposition a réduit considérablement les distances entre nous en tant que chercheur et les jeunes convertis comme enquêtés.

En ce qui concerne les résultats de notre enquête, les premières données de l'enquête suggèrent l'existence de trois grandes carrières radicales parcourues par les jeunes convertis à l'islam radical. D'abord, une carrière composée des jeunes qui cherchent activement un groupe

ou un réseau leur permettant de réduire l'incertitude qui caractérise leur existence. Il s'agit d'un modèle de carrière qui a été identifié à partir des propos de nos enquêtés qui affirment avoir trouver la solidarité et le soutien du groupe dans un monde dynamique. Ce sont généralement les jeunes qui ont connu des crises et choc biographiques entraînant une perte des repères et une incertitude et angoisses continues (Sirota, 2006). Le deuxième modèle de carrière concerne les jeunes qui en affiliant ou adhérant à l'islam radical tentent de satisfaire certains désirs sociaux et sous-culturels que nous appelons des « jeunes radicalisés par association ». Ces jeunes poursuivent un cheminement de carrière qui se renforce au contact d'autres jeunes ayant des expériences identiques. Enfin, le dernier modèle concerne les jeunes déviants socialement et religieusement qui sont bercés dans le radicalisme avec une influence familiale. Cette radicalité se renforce sous la pression sociale conduisant au désir de construire un univers sous-culturel puisant ses idées dans l'antagonisme avec la société globale. Ce sont surtout des sous-cultures déviantes qui émergent à un moment donné pour devenir largement répandues parmi les jeunes concernés. Dans chacune de ces carrières, la conformité et l'identification sont des éléments importants car ils permettent de comprendre les interactions sociales entre la culture déviante et la norme sociale dominante. C'est en proposant de concevoir ces carrières morales qu'il est possible pour nous d'éloigner la discussion de la religion conduisant à la radicalisation, à une discussion qui se concentre sur le fait qu'il s'agit d'un processus social et d'un changement dans l'identité de l'individu. Nous pouvons donc supposer que la conversion à l'islam radical est tirée par deux forces concurrentes : la société occidentale et l'islam traditionnel pratiqué par la majorité des musulmans. Ainsi, pendant le processus de conversion, il y a une attraction exercée par le prédicateur ou rabatteur ou le groupe comme la représente la figure suivante :

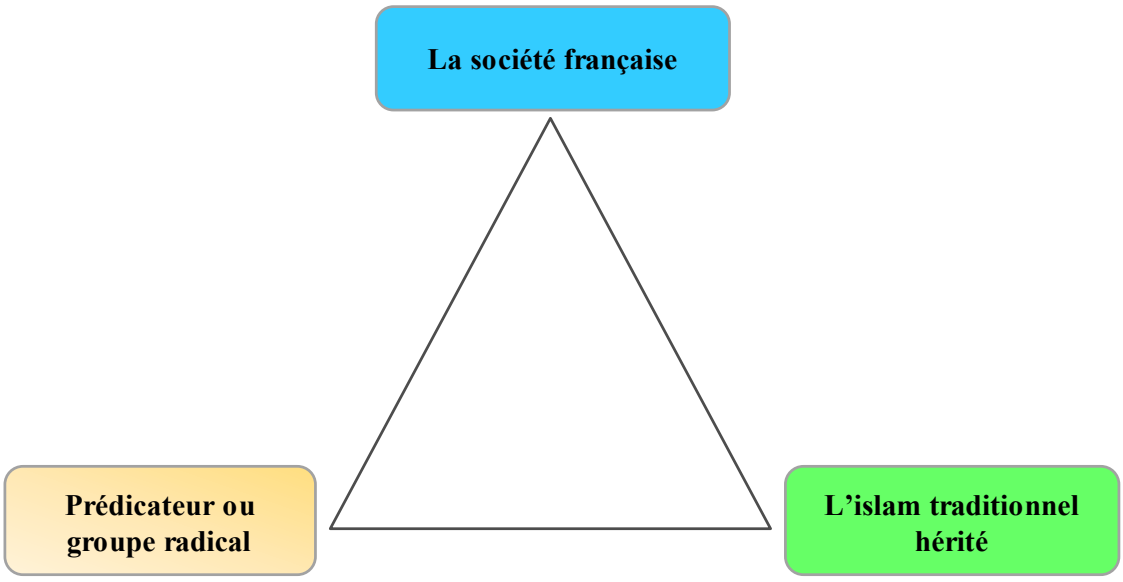

Figure 15 : Les forces en concurrence dans la construction identitaire

Dans cette figure, nous pouvons voir que l'objectif principal du prédicateur ou rabatteur est de supprimer les influences des autres forces en concurrence par le biais d'un contrôle social dans le cadre de la socialisation radicalisante à l'intérieur du groupe. C'est à ce stade que la conversion peut effectivement commencer à avoir lieu. Dans le respect de la théorie de carrière morale, nous postulons que cela se produit principalement par la mortification (Goffman, 1968)

et la reconstruction de l'identité individuelle et sociale du jeune radicalisé. Le processus de conversion n'implique pas qu'il n'y ait aucune action ou résistance individuelle, ni que ce processus soit déterministe quelle que soit la personne en question. Le jeune n'est pas passif, il interagit avec cette structure radicale tout en négociant sa position au sein de celle-ci. En nous inspirant de la carrière morale développée par Erving Goffman dans son étude des institutions totales, où l'isolement social peut être maximisé et imposé à un degré élevé, nous saisissons le même processus bien que la conversion radicale ne se produise pas dans les limites d'une institution totale. En effet, il n'y a pas de barrières physiques mais c'est la distance sociale causée par le groupe radical qui aura le plus souvent la fonction d'une barrière. En conséquence, il y a toujours la possibilité pour les influences extérieures d'affecter le jeune radicalisé, qu'il s'agisse d'une influence qui l'éloigne du groupe radical ou l'entraîne vers une autre version plus ou moins radicale. Le cas des repentis étudiés dans le ce travail explique clairement cette situation où le jeune gravite entre plusieurs versions pour s'installer dans une vision finale.

Bien que ce soit le résultat le plus probable, il ne faut pas supposer que le premier groupe auquel le jeune adhère soit le seul dans lequel il progresse dans sa carrière. L'exemple des jeunes repentis explique clairement cette dynamique et la possibilité de changer le groupe et de faire l'expérience d'une radicalité ascendante ou descendante. En effet, la carrière du jeune radicalisé dépend de nombreux facteurs tels que ses fréquentations et les choix faits par son entourage proche autrement-dit, ceux avec qui il est en contact réel ou virtuel. Il existe une pléthore de groupes d'organisations et de mouvements extrémistes en France ce qui permet au jeune de choisir entre une diversité des offres religieuses sur le marché religieux (Obadia, 2013). Cependant, ces groupes partagent souvent des similitudes sous-jacentes, à savoir mettre fin aux souffrances des musulmans dans le monde, renouer avec les idées religieuses avec une vision manichéenne de la réalité tout en diffusant l'idée d'un rétablissement du califat et la promotion de la *Charia*.

3 Le parcours d'engagement : ce que révèle les processus de radicalisation

Si nous présentons une synthèse des processus de radicalisation des jeunes rencontrés dans le cadre de cette enquête, nous pouvons dire qu'il s'agit d'individus issus des classes moyennes et populaires, ayant poursuivi des études plutôt courtes mais a priori suffisantes pour s'insérer sur le marché du travail. Presque tous issus de l'immigration une partie a fait l'expérience de la délinquance. S'il est possible d'expliquer une carrière radicale en la découpant en série de séquences se succédant depuis l'adolescence voire l'enfance, cette enquête ne porte que sur la socialisation secondaire parce qu'il faut donner un cadre à celle-ci dans le respect des hypothèses et du cadre théorique avancés. La principale difficulté rencontrée par ce travail réside dans le fait qu'il n'est pas possible de présenter une lecture homogène de ces parcours tant ils sont divers, ce qui constitue déjà un enseignement en soi. Nous nous efforçons donc de considérer ces processus de radicalisation sous deux angles : religieux et politique. En ce qui concerne les trajectoires religieuses, deux moments importants peuvent être distingués : d'une part, en l'absence de transmission religieuse, les cheminements des jeunes vers l'islam procèdent d'une rupture avec l'islam des parents et souvent d'une recherche de normes qui accompagnent l'entrée dans l'âge adulte. D'autre part, cette voie radicale offre un cadre idéologique à ces démarches tout en encourageant une socialisation horizontale entre pairs et la transmission d'une vision politique du monde. Il s'agit essentiellement des espaces de socialisation nommons dans ce travail de recherche « foyers de radicalisation ». La majorité des jeunes rencontrés expriment une vision idéologique à l'égard de la société laïque et prônent une vision radicale de la réalité sociale. Influencés par la socialisation radicalisante dont ils font l'objet, les jeunes nous renseignent sur les différentes séquences de leur conversion. L'entrée dans l'islam radical s'effectue principalement sur le monde de la rupture, dans la mesure où elle

s'accompagne de changements significatifs pour amorcer une nouvelle séquence biographique. Plusieurs jeunes découvrent l'islam radical brutalement *born again* (McGever, 2020, Le Breton, 2010) comme le cas d'Abdeljalil, qui s'y est intéressé dans le cadre d'une recherche universitaire tandis que d'autres comme Abou Hamza, Ôtba, Mossaâb et Oum Kalthoum le découvrent progressivement. Leurs cheminements sont néanmoins marqués par une rupture dans la mesure où leurs religiosités gagnent largement en intensité avec une forme de conscientisation politique ou religieuse.

Cette rupture sur le plan religieux fait sens parce qu'elle s'accompagne par une rupture sur le plan social, une double distanciation se met en place à l'égard des normes : religieuses et politiques. À l'inverse, c'est un investissement important dans la version radicale qui prend forme et se traduit au quotidien dans le rapport à la religion mais aussi aux autres. Plusieurs jeunes rencontrés dans le cadre de cette enquête affirment que la conversion radicale offre une logique à cette démarche spirituelle, cette quête de sens qu'ils ont avant d'embrasser ce qu'ils appellent « l'islam authentique ». Il semble que la place prise par la conversion radicale dans ces parcours est le produit de la rencontre d'une quête de sens et une offre religieuse personnalisée. Sur le plan de la religiosité *stricto sensu*, le processus de conversion fondé sur la socialisation est individualisé et donc adapté aux besoins de chaque jeune. Si pour certains jeune, cette conversion procède par une démarche personnelle via des ouvrages procurés par des pairs ou achetés au marché de Chableau ou même sur Internet, pour d'autres, ce sont les rencontres décisives et les fréquentations des frères (à la mosquée ou autres lieux) qui façonnent le cheminement vers la religion. De manière générale, lorsque le jeune chemine seul ou entre pairs, il a tendance à rencontrer les offres en position dominante sur le marché religieux (l'islam institutionnel) avant d'être accompagné ensuite par des individus prosélytes qui circulent incognito dans les différents univers religieux. Ainsi, le radicalisme, par sa rigueur séduit plus que l'islam conventionnel surtout pour des individus en quête de certitude et de vérité. Cela revient surtout à sa conception de la religion et les réponses tranchées qu'il propose à tous les sujets de la vie. En ce sens, les réseaux de pairs jouent un rôle primordial dans la socialisation radicalisante notamment les interactions intergroupales. Le passage de la quête de sens individuelle à l'adhésion au groupe radical s'accompagne par une rupture avec les différents univers (famille, école, loisirs, sport, etc.) et une fanatisation de la pensée notamment dans les cercles religieux. Le fait d'être stigmatisé par la société à mesure qu'il manifeste sa religiosité ne représente plus un inconvénient pour le jeune converti qui trouve dans cette réalité le prix à payer pour rester dans le sentier d'Allah. En un mot, ce qui apparaissait au début pour l'individu comme une déviance à l'égard de l'islam conventionnel et des normes sociales constitue désormais une preuve d'authenticité et de vérité.

4 La conversion à l'islam radical : les séquences d'un processus complexe

Nous arrivons au point essentiel de ce chapitre, c'est-à-dire le processus de radicalisation et les séquences qui le constituent. En vertu de l'enquête de terrain et en croisant les différents entretiens et expériences, nous pouvons saisir certains points communs entre les conversions. Celles-ci ont l'avantage de nous éclairer sur les séquences constituant le processus. Bien qu'il s'agisse d'une approche idéaltypique en la matière pouvant laisser échapper certains éléments plus ou moins importants, nous pensons que celle-ci représente au mieux le processus en question et approche le phénomène de manière pragmatique. En parcourant le corpus, analysant les deux chapitres précédents et regardant les données recueillies provenant du terrain, nous pouvons proposer avec plus ou moins de prudence les étapes suivantes qui constituent les principaux axes de processus de conversion à l'islam radical dans le cas des jeunes rencontrés. Soulignons que ces séquences sont complémentaires mais ne sont en aucun cas systématique car il est possible que l'individu passe plus ou moins rapidement par chaque séquence selon sa

disposition à accepter la version radicale mais aussi à la lumière du contexte dans lequel il s'introduit en celle-ci. De manière générale, il semble que les séquences du processus de conversion à l'islam radical illustrent de façon claire les trajectoires de conversion rapportées par le enquêtés à savoir : le départ d'une crise de sens pour arriver à une carrière radicale. Globalement, ces parcours s'organisent en plusieurs séquences selon une chronologie variable : la rencontre avec une personne-clé, cheminement personnel à l'aide de l'outil Internet, lecture du Coran comme élément déclencheur, apparition progressive de la conviction de l'existence de Dieu et de la véracité de l'islam, création de nouveaux liens sociaux et adoption progressive de pratiques et rites, etc.

En réalisant une enquête longitudinale (2018 et 2019), nous avons affiné nos observations du groupe radicalisé étudié. Nous avons constaté, en vertu de ces observations, que les jeunes rencontrés évoquaient souvent un événement ou un accident soudain pour expliquer leur engagement dans une version radicale de l'islam en s'appuyant sur des notions multiples (reconnaissance, révélation, lumière divine, guidage divine, amour divin, retour, prise de conscience, etc.). Cependant, si nous analysons objectivement les entretiens, nous observons que ceux-ci révèlent plutôt d'un processus complexe long parfois inconscient au cours duquel les jeunes passent dans la conversion d'une vision normale à une vision pathologique ou radical de l'islam. La conversion dans la plupart des situations est le résultat d'un long processus qui ne peut en aucun cas se réduire à un accident de la vie, un événement survenant soudainement qu'il soit individuel ou collectif comme le pense la majorité de nos enquêtés. Les jeunes pensent presque tous que la conversion à l'islam radical relève d'un hapax existentiel, d'un choc biographique ou d'une rupture symbolique (Zanna § Pentecouteau, 2013), pourtant en regardant en profondeur le processus menant à la conversion, nous saisissons une tendance qui se construit dans le temps avec des facteurs accélérant ou décélérant la radicalisation. En évoquant un choc biographique (Zanna § Pentecouteau, 2013), les jeunes ignorent complètement l'inscription contextuelle de leur engagement radical. C'est à ce titre que nous proposons dans ce qui suit de reconstruire les trajectoires individuelles grâce aux entretiens semi-directifs pour saisir les différentes séquences impliquées tout en relevant le rôle du contexte et des facteurs favorables ou défavorables au processus.

Tout en nous inspirant du modèle par étapes proposé par Lewis R. Rambo (1993), nous soulignons dans notre analyse l'influence du contexte social et politique qui met constamment au défi le processus d'apprentissage et d'affirmation de la nouvelle identité choisie. Nous observons donc que le processus de conversion à l'islam radical débute généralement par une rencontre avec un musulman prosélyte ou un prédicateur. S'ensuit une étape de construction de la croyance qui s'opère le plus souvent, par une démarche rationnelle de reconnaissance de la vérité de l'islam. Elle se poursuit finalement dans l'apprentissage et l'incorporation de modes d'agir et de penser propres à une interprétation personnelle de l'éthique musulmane. C'est exactement ce que notre enquête nous révèle. Les jeunes rencontrés dans le cadre de cette recherche se situent à diverses étapes de ce parcours-type. Autour de ce canevas se tissent une variété de trajectoires qui se déclinent différemment selon les générations, les profils personnels, les situations familiales et les milieux sociaux.

Bien que les motifs de conversion invoqués semblent relativement redondants, c'est le sens qui est apporté à chacune de ces étapes qui en révèle la réelle portée sociale et subjective. Par ailleurs, notons que les trajectoires de conversion se construisent habituellement autour de la reconnaissance de la vérité de l'islam, puis de l'incorporation de l'identité musulmane. Plusieurs jeunes expérimentent au cours de leur vie diverses identités, affiliations ou marqueurs religieux avant de se convertir à l'islam radical, ce qui nous amène à élargir le concept de « *conversion career* » de James Richardson (1978) à des voies non seulement religieuses, mais aussi éthiques. En France, le parcours de conversion se mêle également à une expérience d'altérité. L'adoption de l'islam s'inscrit également dans un espace global qui est rarement

exempt des mémoires coloniales. À l'aide de données d'observation, nous analysons le processus de conversion par lequel les jeunes s'identifient à l'idéologie radicale, ce qui leur offre un potentiel permettant de résoudre les problèmes de stigmatisation tout en réinterprétant leurs expériences passées.

Schématiquement, le corpus laisse saisir facilement un processus composé de plusieurs séquences avec des points communs relatifs aux trajectoires qui sont respectivement : le contexte favorable à la conversion marquée par les expériences de stigmatisation et d'exclusion, la crise ou le choc biographique qui vient pour organiser l'existence de l'individu à l'égard de ces situations suivi d'une rencontre ou un cheminement vers la religion, c'est-à-dire les premiers pas vers une nouvelle vie de converti avant de rejoindre le groupe radical et l'adhésion à son idéologie. Avec le temps, cette adhésion se transforme en un engagement idéologique et parfois politique poussant le jeune à accepter l'image sociale dont il fait l'objet et même se sentir fier d'être désigné ainsi. Les interactions à l'intérieur du groupe radical ainsi que les récits d'expériences personnelles font que le groupe devient de plus en plus soudé autour de l'idéologie radicale. Arrivé à ce stade, seule une partie minime du groupe se détache de celui-ci pour s'insérer socialement car la majorité des jeunes continuent leur chemin en s'inscrivant dans une carrière radicale. Pour aller à l'essentiel, nous distinguons dans ce qui suit les différentes séquences du processus :

4.1 La première séquence : D'une quête de sens à un choc biographique

Celle-ci englobe tous les entretiens recensés dans le corpus, même ceux qui concernent les jeunes repentis ou non concernés par la conversion radicale. D'abord, le jeune fait l'expérience de plusieurs situations de discriminations et d'exclusions sociales surtout sur le plan professionnel où il se pose des questions sur son origine, sur la société dans laquelle il vit et la légitimité de l'ordre social et ses manifestations injustes au quotidien. Il s'agit d'une figure de sujet qu'appelle Michel Wieviorka (2004) le « *sujet flottant* » ou David Matza (2009), « *Drift* » c'est-à-dire l'individu qui ne parvient pas à devenir acteur de la société et vit continuellement dans une angoisse. Cela relève d'une situation dans laquelle le sujet se sent impuissant dans un contexte social marqué par une « lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2002). Ces questions ne trouvent pas de réponses dans la plupart des cas conduisant le jeune à diversifier les sources en consultant certains sites internet ou en échangeant sur les réseaux sociaux. Cependant, toute cette réalité n'est que l'arrière-plan ou le fond d'une conceptualisation future une fois que le jeune a fait l'expérience d'un choc biographique. Comme nous l'avons vu dans les différents entretiens, il s'agit de situations difficiles parfois dramatiques comme le décès, l'accident ou la maladie chronique d'un proche cher qui viennent alimenter toutes les questions restées en suspens en leur donnant une dimension nouvelle. En touchant le fond, le jeune fait l'expérience d'une angoisse continue qui se transforme avec la crise biographique en un déclic, un « *hapax existentiel* » (Zanna § Pentecouteau, 2013) ou un « *turning point* » au sens d'Andrew Abbott (2001) induisant une réorientation de la vie individuelle. En conséquence, le jeune se tourne vers des réponses simples à ses questions, des modes d'emploi lui permettant de mieux rationaliser ces événements et de réduire le stress qui en découle. Dès lors, la religion par son offre de transcendance opère une transformation de l'esprit individuel. Les propos recueillis attestent de la centralité de l'aspect successif de ces deux éléments. Ainsi, par exemple, au niveau du contexte favorable, le jeune Abdelwahhab souligne l'effet *born again* en ce qui concerne sa conversion et n'admet pas un cheminement graduel :

> Je dois dire que l'Islam est venu en ce temps pour me sauver d'une impasse dans laquelle je me trouvais …surtout après une

> enfance agitée … l'Islam est venu pour me sauver d'un père pervers, d'une famille soi-disant chrétienne mais qui n'appliquait rien du christianisme (entretien 2, lignes 27-30)

Il appert de ce qui vient d'être cité par Abdewahhab un rapport étroit entre le contexte social ou familial dans lequel vit le jeune et sa conversion à l'islam radical. Mais il ne s'agit ici qu'un cas parmi d'autres où le contexte social diffère d'un jeune à un autre. Les propos de nos enquêtés dévoilent souvent un chevauchement entre les expériences subjectives représentées dans les accidents de la vie, les crises existentielles et le contexte social favorisant la conversion. Nous ne pouvons citer ici tous les passages dans le corpus à cause de la fréquence des témoignages c'est pourquoi nous nous limitons à trois exemples qui nous semblent les plus pertinents à ce sujet. D'abord, citons l'exemple d'Abou Hamza qui décrit le rôle de la maladie et ensuite le décès de son père dans son intérêt pour l'islam surtout dans sa version radicale. Pour lui, il s'agit d'une forme de révélation divine qui a transformé son existence :

> C'était principalement suite à la maladie de mon père d'un cancer de l'estomac suite auquel il est décédé deux mois après Rabbi Yarhamo (que Dieu ait pitié de lui) … Je pense que cet événement est venu pour me rappeler de la force du destin, de la volonté de Dieu et pour me remettre sur le bon chemin surtout que j'étais … j'étais complètement égaré et je n'entendais pas les conseils de mes parents qui m'appelaient très souvent à la religion pour avoir le salut d'Allah (entretien 4, lignes 16-21)

De ce passage, nous pouvons saisir un élément important relatif à la conversion qui concerne la transformation cognitive ou *Mindshift* (McCauley & Moskalenko, 2011) engendrée par les accidents de la vie ou les événements imprévus. Ces événements viennent pour bouleverser l'existence des individus déjà fragilisés socialement en induisant une forme d'ouverture cognitive à la religion. Cela est dû à la présence d'un nombre important de questions et d'interrogations autour de la vie et la mort mais aussi des sujets de transcendance. L'ouverture cognitive favorisée par un contexte social propice à la déviance créent une nouvelle rationalité non instrumentale avec une portée transcendantale. C'est cette nouvelle identité crée par l'interaction des facteurs sociaux et individuels engendrant une ouverture cognitive qui mène par la même occasion à une fermeture cognitive à toute autre vision du monde comme nous allons voir dans les séquences suivantes. Bref, il semble fréquent de voir croiser les expériences subjectives, les contextes sociaux et les accidents de la vie comme le témoignent les propos d'Amr Al Wahrani qui décrit sa conversion comme le fruit d'une intersection de tous ces facteurs :

> Je suis arrivé à cette version de l'Islam suite à la mort de mon petit frère dans un accident de voiture quand il rentrait de l'école, c'était il y a quatre ans, en fin de 2015. Cet événement avait fait sombrer ma famille dans la tristesse et ma mère ne réalise plus ce qui s'est passé et nous parle toujours de lui comme s'il vit toujours avec nous. Pour moi, depuis cet événement, j'ai toujours le Musshaf (Coran) dans ma chambre car il me donne l'espoir et le calme dont j'ai besoin surtout après ce qui s'est passé. Je dois dire que cet événement m'a traumatisé et m'a touché profondément … c'est dans ce contexte difficile que toute ma famille s'est tournée vers la religion surtout ma mère qui lit le Coran tous les

> jours et prie Allah qu'il nous guide dans le droit chemin (entretien 14, lignes 49-57)

En effet, nous retrouvons ce genre d'expériences chez d'autres jeunes avec plus ou moins d'impact sur la vie sociale et psychologique. Ainsi, Maâmoun, par exemple, témoigne d'une tension forte engendrée par la maladie chronique de sa mère qu'il a dû rationaliser religieusement pour pouvoir survivre (entretien 20, lignes 62-66). La religion semble offrir un univers symbolique fort lui permettant de surmonter non pas seulement les crises existentielles mais aussi les difficultés rencontrées dans la vie après sa conversion.

Bien que les événements soudains et choquants soient perturbateurs du psychisme individuel, ils ne représentent pas les seuls facteurs conduisant à la radicalisation. En effet, l'environnement familial ainsi que la socialisation primaire (Berger, Luckmann, 1986) prédisposent les individus à l'intériorisation de l'idéologie radicale en les rendant plus réceptifs aux discours religieux. L'enquête regorge d'exemples témoignant de la prédominance de l'éducation familiale dans l'orientation religieuse des jeunes concernés. Les jeunes sont souvent conscients de l'importance de cette reproduction sociale dans leur environnement familial et se sentent fiers de baigner dans un univers religieux. Les propos de Mossaâb témoignent en ce sens de l'importance de cet héritage culturel omniprésent :

> C'est grâce à mon père que j'ai été ensuite intégré dans un groupe de frères quand j'avais 16 ans où j'ai commencé à apprendre le noyau dur de la religion, les pratiques et les manières d'être et de faire. J'ai retrouvé dans ce groupe tout le sens de ma vie. C'est ce même groupe qui m'a aidé à surpasser mes souffrances après le décès de mon père en 2012 où je n'avais même pas 22 ans. Je n'oublie jamais leur soutien (entretien 16, lignes 97-101)

Loin d'être le seul facteur menant à la conversion à l'islam radical, la socialisation primaire se trouve souvent en opposition avec une socialisation de pairs plus forte conduisant dans plusieurs situations à son remplacement par cette dernière. Une partie importante des jeunes rencontrés reprochent à l'islam hérité une image impure entachée des traditions locales. En ce sens, la garantie d'une authenticité de l'islam est fondée sur la distance maintenue avec la socialisation familiale et l'islam hérité.

Il semble que la rencontre avec l'islam radical soit souvent initiée par un contexte social favorable à la radicalisation prédisposant l'individu et le rendant réceptif à l'idéologie radicale aussi bien que par des accidents de la vie intensifiant le sentiment de discrimination et d'exclusion tout en générant une angoisse existentielle. C'est à l'interaction de ces deux éléments que l'individu devient plus apte à entrer dans la radicalité une fois qu'un contact avec une source radicale est possible. Cela peut être par le biais d'une rencontre physique, virtuelle ou par la lecture d'un ouvrage ou le visionnage d'une vidéo. En un mot, nous pouvons dire que plusieurs chemins mènent à la radicalité rendant ainsi difficile la détection et l'accompagnement des jeunes concernés. C'est à ce stade du processus que l'individu devient susceptible d'entrer dans la deuxième séquence de radicalité.

4.2 La deuxième séquence : d'une rencontre à l'entrée dans la radicalité ou faire le premier pas et l'apprentissage, s'engager dans une prise en main

Comme nous venons de le souligner la combinaison des facteurs sociaux et individuels crée une formule explosive qui n'a besoin que d'un élément déclenchant. En effet, le jeune comme « *sujet flottant* » (Wieviorka, 2004), en quête de sens et face à une crise existentielle,

ne trouve pas de réponses à toutes ses questions ni dans l'ordre social établi, ni dans les discussions avec ses pairs. La recherche sur Internet pourrait favoriser, par la suite, une orientation vers une autre figure du sujet, celle du « *sujet en survie* » (Wieviorka, 2004) qui tente de maintenir une capacité d'existence dans un environnement contraignant. Le jeune se tourne, de ce fait, vers la version radicale de l'islam mais pas seulement car il est amené dans ses rapports sociaux à fréquenter parfois d'autres jeunes plus ou moins pratiquants de l'islam. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, les jeunes font souvent des rencontres inattendues physiques ou virtuelles avec des prédicateurs ou rabatteurs qui les entraînent vers le radicalisme. C'est ainsi qu'Abdeljalil, par exemple, est introduit au groupe radical par un jeune présent à la mosquée le jour où il fait sa confession de foi à la mosquée du Chableau. L'activisme prosélyte semble jouer un rôle important dans le recrutement d'Abdeljalil mais aussi dans son apprentissage de la version radicale dans le cadre des cercles religieux. Celui-ci témoigne dans le passage suivant de l'intérêt qu'il avait pour l'islam avant d'être entraîné par Abou Hamza dans l'islam radical :

> C'était par hasard quand je réalisais un exposé sur la place de l'Islam en France dans le cadre d'un travail à rendre … pour valider un module à l'Université en droit … je suis tombé sur plusieurs ouvrages et vidéos Youtube qui expliquent le rôle de la religion et vidéo après vidéo je tombais sur des discours religieux islamiques comme ceux de Hassan Iquioussen, un imam qui prêche souvent sur internet et qui prône un discours tout à fait original à l'égard de la religion et la foi en général (entretien 9, lignes 35-40)

Bien qu'Internet et les réseaux sociaux jouent un rôle important dans la conversion d'Abdeljalil comme il en témoigne (entretien 9, lignes 45-47), c'est surtout la rencontre avec Abou Hamza le jour de sa *Chahada* ou profession de la foi comme rite de passage fondamental (Van Gennep, 1981) qui bouleverse tout son existence : « à la fin des prières, un croyant est venu me parler … c'était un croyant connu à la mosquée et qui est devenu animateur de cercles religieux plus tard » (entretien 1, lignes 56-58). Cette rencontre est décrite plus en détail dans le deuxième entretien dans lequel celui-ci revient sur les différents moments de sa conversion à l'islam radical et les enjeux idéologiques de celle-ci :

> L'une de ces personnes était un frère mais qui est devenu animateur de cercles religieux … il est devenu notre seul savant en absence d'un vrai imam dans le quartier … il s'est approché de moi et m'a dit « bienvenu mon frère dans la communauté musulmane, désormais vous avez des devoirs et des obligations comme nous » il a ajouté « sachez qu'Allah t'aime puisqu'il t'a permis de vous approcher de lui en embrassant l'Islam ». Il m'a proposé ensuite de l'accompagner le dimanche suivant au cercle religieux animé à proximité de la mosquée … j'ai bien évidemment accepté cela … ses paroles résonnaient dans mes oreilles toute la journée … je dois dire que c'était comme une magie qui s'opérait sous mes yeux … une aventure que je croyais temporaire qui s'est se transformée avec le temps en une vraie conversion qui prend tout son sens avec le temps (entretien 9, lignes 73-81)

Nous pouvons saisir, dans ce passage, la logique prosélyte basée sur le recrutement des jeunes méconnaissant de l'islam ou initiés à cette religion en vue de les intégrer, les influencer et les endoctriner plus facilement. Autrement-dit, Abou Hamza, conscient de la difficulté de pratiquer le prosélytisme auprès des jeunes maghrébins assistant aux prières et connaisseurs de l'islam, s'oriente plutôt vers des jeunes fragiles, vulnérables qui seront donc facilement manipulés. Cela s'applique parfaitement sur Abdeljalil qui est facilement recruté et intégré dans le groupe radical dès la première participation aux cercles religieux. Ce prosélytisme se pratique sur plusieurs terrains dont la mosquée, la librairie, dans certains locaux et même au marché du quartier comme en témoignent les propos d'Abdelwahhab qui décrit sa rencontre avec les jeunes convertis au marché de Chableau et le conseillent de bien choisir ses sources théologiques :

> J'ai entendu parler ensuite d'un vendeur au marché qui vendait des livre … je suis allé ensuite au marché du Chableau et j'ai acheté plusieurs livres sur l'Islam. C'est au marché que j'ai rencontré plusieurs frères … de vrais musulmans qui m'ont conseillé d'acheter les livres d'Ibn Taymiyya et m'ont invité par la même occasion à apprendre la langue arabe à la mosquée du quartier (entretien 2, lignes 61-65)

La situation d'Ôrwa n'est pas commune dans la version, elle relève de ce qu'on appelle la conversion suscitée par l'exemplarité. Celui-ci entreprend sa conversion après être impressionné par le comportement et les attitudes exemplaires de l'un de ses employés. Il s'agit d'un jeune faisant partie du groupe radical qui dissimule son identité religieuse pour ne pas attirer l'attention d'Ôrwa mais qui a fini par le convertir indirectement. C'est le seul cas dans le corpus qui se présente de cette manière indirecte de conversion. La conversion est venue pour couronner plusieurs discussions autour de l'islam, la pratique rituelle, les droits et les obligations relatifs à la foi islamique. Les interactions réciproques ont favorisé un apprentissage de plus en plus pointu de la religion et ont permis un engagement fort dans la version radicale bien qu'il soit au début du processus seulement :

> C'était quelqu'un … je connais cette personne … elle travaille pour moi dans le *Souk* (marché), au marché, un musulman pratiquant … je l'ai recruté. Un musulman pratiquant … il était sérieux, je lui laissait la caisse … il ne vole pas, il ne ment pas … voilà c'est pour ça que j'ai fait confiance en lui … je suis impressionné par son comportement … voilà c'est pour ça il m'a guidé … je lui posais chaque fois des questions sur l'Islam … il m'a amené une fois à la mosquée de Queval pour faire les prières … et puis à chaque on se voit le soir à la fin de travail, à la mosquée on parle ... on parle … j'étais pas très convaincu (entretien 7, lignes 53-59)

Dans cette optique de conversion suscitée par les interactions linguistiques, nous pouvons donner un autre exemple, celui d'Abdelsalem Al Jazayri. Cet exemple témoigne à la fois, du dynamisme du prosélytisme des jeunes radicalisés mais aussi de la diversité des sphères de recrutement radical. Les cercles religieux viennent souvent pour appuyer une première démarche de recrutement qui reste à son début et donc fragile. Abdeljalil, coiffeur dans le quartier du Chableau, explique comment un client barbu a pu l'amener au bout d'une discussion longue à s'investir dans l'islam radical et faire le premier pas en participant à son premier cercle

religieux. Celui-ci affirme qu'il ne regrette pas cette décision qui a transformé sa vie et a donné sens à son existence comme en témoigne le passage suivant :

> C'était un client barbu qui est venu à mon salon de coiffure pour se coiffer … j'avais souvent des clients comme lui … je veux dire des clients barbus … mais celui-ci connaissait bien l'Islam … il m'a demandé mon âge, j'ai répondu vingt ans, il m'a demandé, depuis quand je travaillais, j'ai répondu seize mois … il m'a ensuite demandé si je faisais les prières … j'ai répondu occasionnellement. Il a tout de suite fait remarquer que j'étais jeune et je devais revenir rapidement à la religion. Il m'a invité à participer à un cercle religieux hebdomadaire … au début, j'ai hésité … mais je sais pas … il a réussi à me convaincre et je me suis trouvé avec lui dans l'appartement d'un frère (entretien 10, lignes 77-84)

À partir des différents passages mentionnés jusqu'ici, la fragilité du jeune semble constituer l'élément fondamental le prédisposant à accepter une version radicale de l'islam. Les différents entretiens ne laissent aucun doute sur cet aspect qui rend dans la majorité des cas les jeunes concernés plus réceptifs au discours radical. Il apparaît que l'individualisme qui caractérise les sociétés modernes où l'anonymat sont des facteurs propices à l'émergence de ce que Michel Wieviorka (2004) appelle « *l'hypersujet* » où le vide existentiel est la marque constante de sa vie. L'absence de la chaleur communautaire, de la solidarité, de l'écoute et de la communication est au centre des préoccupations existentielles du sujet hypermoderne. Tous ces éléments qui se trouvent dans le groupe radical présentent des facteurs d'attraction pour des jeunes en question de sens. En effet, vivant dans un monde d'incertitude et d'angoisse, l'appartenance au groupe radical semble jouer un rôle important dans la réduction de l'incertitude (Lianos, 2001) en réconfortant l'individu dans sa vision du monde. C'est au fur et à mesure des interactions que le jeune se trouve entraîné dans le groupe radical sans pour autant pouvoir déceler les moments importants de ce processus. Amr Al Wahrani décrit minutieusement ce cheminement vers l'islam authentique à la sortie de la mosquée de Chableau et comment quelques minutes ont été suffisantes pour changer sa vision de l'islam en optant pour ce qu'il appelle « l'islam authentique ou le vrai islam » :

> C'est dans ce contexte difficile que j'ai rencontré mes frères musulmans à cette même mosquée qui m'ont guidé vers le chemin d'Allah, je me souviens c'était une ou deux semaines après le décès de mon frère. C'était un moment spécial, un moment que j'oublie jamais. C'était un jour de *Jomo'a* (vendredi) quand je me suis rendu à la mosquée pour faire les prières … là j'ai rencontré un groupe de frères qui m'ont parlé de l'Islam et m'ont invité à discuter avec eux à la sortie de la mosquée … nous avons discuté pendant 30 minutes, je leur ai expliqué comment je suis arrivé à la pratique et ils ont apprécié ma réaction en me réconfortant dans ma position … ils m'ont affirmé qu'il s'agissait bien d'une révélation d'Allah et que je devais être heureux d'avoir cette chance de me repentir et que c'était pas le cas de tout le monde … j'étais content et depuis ce jours, je discute avec eux, j'ai pas arrêté de les accompagner dans leurs rencontres et lire en groupe le Saint Coran (entretien 14, lignes 73-84)

C'est cette même logique de conversion que nous retrouvons chez d'autres jeunes comme Azzâm Al Wahhabi qui en travaillant dans une association étudiante et en fréquentant des jeunes musulmans a apprécié la solidarité dans le groupe et dans la religion et s'est investi davantage dans l'islam (entretien 15, lignes 86-93). Celui-ci a été surtout influencé par la personnalité charismatique du président d'association étudiante à qui il fait confiance dans son cheminement sur la voie religieuse. Impressionné à la fois par le comportement, le style vestimentaire, les propos et les arguments du président de l'association, Azzâm Al Wahhabi le prend ensuite comme modèle et entame une discussion avec lui. Cette rencontre permet par la suite de faire le premier pas dans le groupe radical (entretien 15, lignes 103-117). Loin de ce genre de recrutement, l'expérience d'Oum Kalthoum peut être décrite comme une conversion par affinité sociale. C'est le mariage avec Mossaâb qui lui permet de découvrir ce qu'elle appelle l'islam authentique. Elle décrit aussi une conversion par exemplarité en parlant de la personnalité de son mari, sa disponibilité et son amour pour elle. Elle affirme que son mariage était le premier pas vers une vie meilleure dans la religion où elle espère rejoindre son mari dans l'au-delà. Discret à la mosquée de Chableau, Mossaâb réussit cependant à tisser des liens avec Oum Kalthoum et à l'initier à l'islam radical. Celle-ci décrit cette rencontre d'une expérience à la fois intime et forte qui a donné sens à son existence. Ses propos témoignent d'une admiration et un amour pour la personne de Mossaâb qui représente à ses yeux le modèle de ce que doit être un musulman :

> C'est ma rencontre avec Mossâab qui a changé toute ma vie. Il m'a vu sortir de la mosquée d'après ce qu'il m'a dit et a décidé de se marier avec moi … bah … ensuite, il a parlé à l'imam qui a, à son tour, parlé à la responsable des rangs des femmes croyantes qui, à son tour, m'a parlé de Mossâab Wa Khissalih fi Al Din (et ses bonnes manières religieuses) … j'ai donc été charmée et j'ai décidé de dire « oui » pour le mariage, j'avais 22 ans. Il a pris rendez-vous avec mes parents et nous nous sommes mariés quelques mois plus tard (entretien 18, lignes 86-91)

Le lien de mariage ne constitue pas toujours le canal par lequel les recruteurs passent pour amener le jeune à se convertir à l'islam radical. Il s'agit, parfois, des relations familiales, des proches, des frères, des sœurs ou des cousins qui jouent un rôle important dans l'initiation du jeune à l'islam radical. Les propos du jeune Maâmoun attestent de pression des circonstances et le rôle des relations familiales dans la conversion à l'islam radical. Dans un contexte de fragilité, celui-ci s'est senti investi d'une mission, a eu l'impression d'être guidé par une puissance divine c'est pourquoi il a continué sa quête en revenant en France où il a enterré son mère. Sa soif pour la connaissance religieuse le conduit à intégrer le groupe radical du quartier de Chableau et progresser dans l'apprentissage religieux (entretien 20, lignes 66-80). Pour résumer, nous pouvons dire que la conversion à l'islam radical et l'appartenance au nouveau groupe permet au jeune de se sentir reconnu comme tel, entendu dans tous les aspects de sa vie. Il trouve dans le groupe radical une communauté d'accueil chaleureuse qui entend ses malheurs, partage avec lui ses douleurs et ses expériences les plus intenses. Cette reconnaissance qui faisait défaut avant la conversion est maintenant réelle et fait partie de son existence car ses paroles sont entendues et comprises par d'autres jeunes qui partagent les mêmes expériences de discrimination et d'exclusion sociales. Il n'est plus le jeune laissé à l'abandon sans projet ni mission dans le monde car il est désormais quelqu'un avec la meilleure des missions qui soient, celle de ramener les autres sur la voie divine. Ce passage de rien vers quelque chose, du vide vers le plein constitue toute la démarche personnelle qui donne sens à l'existence de l'individu

et qui risque d'empêcher toute forme de réhabilitation. Conscient que la société ne lui offre rien tandis que le groupe radical lui donne tout le sens de son existence, le jeune n'entend plus la voix sociale et préfère rester dans son idéologie. La « lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2013) est enfin achevée à ses yeux car il fait désormais partie d'une communauté solide et soudée, il n'est plus dans l'anonymat car il est reconnu comme tel dans une communauté qui réduit son angoisse et son incertitude (Lianos, 2001) en lui donnant le pouvoir de tracer sa voie parmi les croyants. Il ressort de nos entretiens que la conversion à l'islam radical est toujours induite par la présence d'un individu (mari, voisin, cousin, frère, père, étranger). Celui-ci adapte l'offre religieuse aux demandes individuelles permettant une connexion entre l'idéologie radicale et l'esprit fragilisé de l'individu. Si nous croyons en ce sens Peter Berger et Thomas Luckmann, ce sont les chocs biographiques successifs qui conduisent à l'intégration de la réalité massive intériorisée au cours de la socialisation primaire (Berger, Luckmann, 1986). Ainsi, dans le cas de la conversion religieuse à l'islam radical, nous avons affaire à une *alternation* qui suit un processus de resocialisation de l'individu : « l'alternation exige des processus de re-socialisation. Ces processus ressemblent à une socialisation primaire où ils doivent redistribuer de façon radicale les accents de réalité et dès lors reproduire à un degré considérable l'identification fortement affective au personnel de socialisation qui était caractéristique de l'enfance » (Berger, Luckmann, 1986, p. 214). Ces processus nécessitent un cadre objectif, sorte de laboratoire, où l'on (re)travaille la personne, c'est-à-dire « une structure de plausibilité » (Berger, Luckmann, 1986, p. 215), représentée dans notre cas par le groupe religieux radical. Une fois que l'individu fait le premier pas dans la radicalisation, tout un processus se déclenche ensuite permettant un apprentissage progressif de la version radicale et une rupture de plus en plus marquante à l'égard de la société. C'est ce point particulier qui constitue le fond de la séquence suivante où le jeune s'engage davantage dans l'islam radical en acceptant l'image sociale qu'on lui donne. Le groupe radical devient dans tel environnement sécurisant dans lequel le jeune se sent plus que jamais investi d'une mission divine. Cette expérience relève d'un saut du vide vers une vie pleine de sens où l'existence individuelle a désormais une vocation, celle de servir la religion en pratiquant le prosélytisme au nom du salut divin.

4.3 La troisième séquence : prendre un engagement ou la carrière radicale

Cette séquences concrétise l'entrée effective dans la déviance radicale où le jeune converti entre dans un groupe radical comme organisation déviante avec une prise de conscience et une acceptation de son étiquetage par la société. Remarquons ici que les membres du groupe radical ont en commun leur déviance qui leur donne le sentiment d'avoir un seul et même destin, d'être embarqués sur le même bateau, de rencontrer les mêmes problèmes et de partager les mêmes expériences de stigmatisation et d'humiliation. Ce sentiment de réciprocité engendre une sous-culture déviante avec des visions sur le monde social et sur la manière de s'y adapter. En ce sens, un ensemble d'activités routinières voient le jour avec une certaine typification du monde social (Schutz, 1967). L'appartenance à un tel groupe cristallise au bout de la carrière radicale une identité déviante qui s'assume et se reconnaît dans son état. Le jeune passe ainsi de la déviance primaire à la déviance secondaire (Lemert, 1951) tout en renversant le stigmate social (Goffman, 1968). Le groupe majoritaire ou la société devient aux yeux du jeune la partie déviante qu'il faut changer ou au moins de laquelle il faut se protéger pour préserver sa croyance. L'entrée dans le groupe radical ou déviant organisé a plusieurs conséquences sur la carrière du jeune converti. En adaptant et personnalisant l'idéologie radicale aux jeunes en détresse, les recruteurs réussissent à amener le jeune à adopter un habitus radical tout en se distanciant de celui de son environnement familial. Les recruteurs s'appuient largement sur la manière dont est traitée la question de l'Islam en France aussi bien que sur

l'application inégalitaire de certains principes pour mobiliser et diffuser leur idéologie. Le groupe radical absorbe progressivement l'individu en transformant profondément son identité. Cela passe par l'abandon de l'esprit critique où le jeune renonce à son identité singulière (Sironi, 2017) pour la remplacer par le raisonnement du groupe radical. Le jeune s'emploie à remplacer sa raison par la répétition tout en se séparant de ses repères affectifs, intellectuels et mémoriels. Cette socialisation radicalisante du groupe s'emploie à mettre ceux qui les rejoignent en rupture à l'égard de toutes les personnes qui contribuaient à leur socialisation y compris les imams. L'engagement dans la carrière radicale devient affectif après quelques séances de participation aux cercles religieux et au contact des autres jeunes convertis plus aguerris. Le corpus regorge de données relatives à ce sujet où « *la ductilité nomique* » au sens de Zanna (2010) est à l'œuvre c'est-à-dire où les jeunes prennent leur distance à l'égard de l'ordre social et se laissent manipulés par l'idéologie du groupe radical. Les propos d'Abdeljalil témoignent d'une forme d'effacement de l'individualité au profit de la conscience du groupe :

> J'ai décidé donc de demander l'avis de mes frères … qui m'ont dit que je devais le déclarer et essayer de les convaincre de se tourner vers l'Islam et ont ajouté que si mes parents refusaient de se convertir, il y a aucune raison de continuer à vivre avec eux … après une longue discussion, j'ai décidé d'appliquer à la lettre leurs conseils et d'annoncer le jour même ma conversion (entretien 1, lignes 71-75)

Il est important de souligner que cette étape de dépersonnalisation (Goffman, 1968), d'aliénation (Marx, 2018) et de soumission (Pétard, 2007, Milgram, 1984) de l'individu intervient à la fin d'un processus de conversion visant à séparer le jeune de son environnement socialisant et l'absorbant dans le groupe. En dépersonnalisant le jeune, c'est le groupe qui pense à la place de celui-ci en le faisant adhérer à son idéologie. Le jeune s'inscrit par la suite dans une logique de déshumanisation (Sironi, 2017) de soi et des autres. Une jouissance et un déchaînement pulsionnel l'emportent sur tout le reste où autrui devient la victime à sacrifier pour espérer accéder à la foi pure. L'autre est réduit à une chose, ôté de toute figure humaine (Antelme, 1957). En s'inscrivant dans une théorie du complot, le jeune se place dans une lecture paranoïaque du monde. Le sentiment de persécution s'accentue, accompagné d'une angoisse profonde. Pour échapper à cette double peine, le jeune réduit la société à de simples institutions corrompues, dégénérées en ayant la certitude que seule l'engagement puisse donner sens à sa vie. Se sentant victimes d'un grand mensonge social, une partie des jeunes rencontrés évoquent un sentiment de colère et de haine et accusent la société d'une aliénation ou manipulation de masse par les discours politiques et médiatiques. De même, certains jeunes évoquent des sujets complotistes liés à la composition des produits alimentaires ou pharmaceutiques (pain, dentifrice, jouets d'enfants) qui sont empoisonnés ou tout simplement remplis de produits endormant. En ce sens, ce sont les sociétés secrètes, les francs-maçons, les Illuminati, etc. qui seraient responsables, selon eux, de cette manipulation de masse. Les exemples sont nombreux dans le corpus dont les propos d'Abou Hamza :

> Je peux dire que cet intérêt pour un Islam rigoriste et authentique vient pour … vient pour couronner une recherche personnelle de sens après le décès de mes parents mais aussi pour répondre mes questions concernant la mort et la vie … la recherche de la vérité

> après les attaques du 11 septembre 2001 et le rôle des sociétés secrètes dans un plan mondial pour éradiquer les musulmans … surtout la franc-maçonnerie … je veux dire que les attaques appelées terroristes ne sont que quelques phases d'un scénario long dans la politique … dans la politique stratégique américaine au Moyen-Orient après la chute de l'URSS et l'apparition de l'Islam comme vrai défi pour l'Occident … qui a … qui a peur de voir l'Islam revenir comme force mondiale … comme vous le savez déjà, les grades puissances ont toujours besoin de créer un ennemi pour légitimer leurs actions et leur génocides … c'est le cas d'Israël … ces gens qui s'appuient sur le Shoah pour légitimer leurs exactions envers les palestiniens … mais aussi les États-Unis qui font des massacres partout … vraiment partout … en Irak et en Syrie … donc c'est tout ce que je peux vous dire … c'est ça … ma conversion est le fruit d'un besoin personnel mais aussi d'un sentiment d'injustice pour ce qui se passe dans le monde … mais je dois dire que le décès de mes parents a participé à tout ça … c'est leur décès qui a tout déclenché chez moi … oui c'est ça (entretien 4, lignes 170-185).

Dès lors, les jeunes en arrivent à la conclusion espérée que seul l'islam est assez fort pour combattre les forces du mal présentées sous la forme de ces sociétés complotistes. Dans une logique de protection du groupe et de peur d'être infiltrés, le jeune tisse des liens de plus en plus serrés à l'intérieur du groupe radical conduisant à une exaltation du groupe et de l'idéologie radicale, à la base d'une rupture avec les normes sociales et religieuses. Dans cette logique de rupture, le jeune se sépare de plusieurs activités de loisirs comme le sport et la musique, considérés comme des éléments qui l'éloignent de la voie d'Allah. De plus, s'il entend la musique, il va directement en enfer parce qu'il met le musicien ou le chanteur au même niveau que Dieu. De même, la mixité est radicalement interdite car introductrice des comportements illicites que certains appellent *Fahicha* (péchés). C'est dans cet esprit que la séparation avec la société au nom d'*Al-Walaa wal-Baraa* « alliance et désaveu » devient une exigence pour vivre une foi purifiée débarrassée de toute forme de mécréance. Cela passe de l'interdiction de fréquenter les chrétiens et les juifs et à plus forte raison les bouddhistes, les athées mais aussi et surtout les musulmans égarés, ou toute autre personne qui n'appartient pas au groupe radical. Dans la mesure où l'appartenance au groupe radical exige des sacrifices, le jeune rationalise ces attitudes et postures radicales en termes éthiques et religieux. Il ne doit donc pas avoir de résonance avec le monde (Rosa, 2018), ne pas aimer ou avoir un lien humain, non plus sentir d'émotions, de sensations, considérés comme signes de faiblesse envers un dieu à qui l'amour et le respect doivent être exclusifs. Les propos du jeune Abdeljalil témoignent encore une fois de ce clivage tranché entre les croyants et « les mécréants » et le souci de purifier sa foi :

> Qu'est-ce que cela a changé pour vous sur le plan spirituel et pratique ?
> Ça a tout changé dans ma vie. D'abord, j'vois pas la vie comme auparavant. Je suis plus attentif à ce que je fais tous les jours, je

> suis attentif à mes contacts avec les gens qui ne font pas partie de l'Islam, j'veux dire les mécréants et les égarés
> Qu'est-ce que vous voulez dire par mécréants et égarés ?
> Pourtant, c'est clair ! les mécréants sont les Athées, les Chrétiens, les Juifs et pire encore les Communistes, etc. et les égarés sont les musulmans qui respectent pas l'Islam et pratiquent qu'une religion marquée par les traditions et *Al Bida'* (les inventions blâmables). Perso, j'les reconnais pas comme musulmans … ils sont à l'ouest de l'Islam et se déclarent souvent comme musulmans … des foutaises ! (entretien 1, lignes 165-174)

Un autre trait de personnalité associé à la radicalisation est le besoin de fermeture cognitive (Kruglanski, 2004) sur les autres au nom d'une pureté du groupe de référence. Défini comme étant le besoin immédiat de certitude, le besoin de fermeture cognitive mène l'individu à chercher une forme de pensée manichéenne et clivante du monde. Il est à noter que la recomposition des groupes radicaux sur la base d'une expérience commune renvoie à deux dimensions complémentaires des systèmes de relations, que le chercheur Robert D. Putnam (2000) appelle « *le Bonding et le Bridging* ». Le premier renvoie au renforcement des liens à l'intérieur d'un groupe donné (en termes de classe d'âge, de statut socioéconomique, d'origine ethnique, sociale ou de confession religieuse), le second à l'extension de ces liens en dehors de ce groupe vers d'autres individus. Incontestablement, les groupes observés au cours de la phase empirique confirment ces deux dynamiques. D'abord, ces facteurs rassemblent des jeunes convertis aguerris ou pas qui ont des trajectoires, des expériences similaires ce qui permet aux expériences individuelles de se transformer en expériences collectives transcendantes. La mise en commun des expériences et le rassemblement des affinités limitent les désengagements et favorisent l'adhésion au groupe radical. D'autant plus, ce processus est renforcé par l'intervention des tiers aguerris, des rabatteurs et recruteurs qui font circuler certaines idées et pensées facilitant la cohésion interne. La seconde dimension de la constitution du groupe radical : *le bridging*, se trouve ainsi réconfortée par la formation des ponts vers l'extérieur du groupe de référence. La proximité amicale affective favorise les ressources, les communications, les ressources etc., et par conséquent le recrutement des nouveaux convertis.

En quête d'une logique simple, claire tout en évitant l'ambiguïté et l'incertitude, le jeune trouve dans la version radicale tout son sens. Cela lui permet de trouver des moyens précis de restaurer ou de renforcer son sentiment de sens personnel. Notons que le besoin de fermeture cognitive est lié à une augmentation de l'endossement d'opinions radicales ou extrêmes. Par un processus de désubjactivation (Wieviorka, 2004, Wieviorka, 2012), le jeune passe ainsi du « *sujet en survie* » au « *non-sujet* » avec le risque de devenir un « *anti-sujet* » dans les cas extrêmes où la justification de la violence devient une logique de pensée. Dans le même ordre d'idées, ce besoin de fermeture cognitive est associé à une idée d'exaltation de son groupe radical. Par conséquent, le jeune avec un fort besoin de fermeture cognitive soutient davantage des actes agressifs envers les autres et les justifient au nom d'une persécution réelle ou imaginaire. Une fois le jeune désocialisé, celui-ci s'inscrit dans une logique de conformisme avec les autres convertis de son groupe en adoptant un style vestimentaire qui détruit son individualité mais qui permet de resserrer les liens au sein du groupe radical. Ce conformisme s'accentue par l'oubli des souvenirs individuels au profit d'une réalité présente où tous les jeunes sont identiques à l'intérieur du même groupe. La question de l'aliénation est très importante car elle se présente chez le jeune sous plusieurs formes dont la destruction de ses contours identitaires, la distanciation à l'égard de la socialisation familiale et des normes

sociales. Le jeune se sent invincible et protégé par l'idéologie de son groupe. L'appartenance au groupe radical constitue désormais le seul moyen permettant de « réduire l'incertitude » (Lianos, 2001). Arrivé à ce stade de radicalisation, il accepte que son raisonnement individuel soit remplacé par la conscience groupale, mais surtout par la répétition, le ritualisme et le mimétisme (Girard, 1972). L'individu devient hostile aux sensations corporelles et spirituelles qui seraient génératrices d'un plaisir mondain. Dans cette logique de radicalisation qui empêche de raisonner et exige un renoncement à son individualité, le jeune devient insensible à la douleur d'autrui, dénué d'empathie vis-à-vis le monde. La « *résonance ou le lien avec le monde* » (Rosa, 2018) est coupé entraînant « *une anesthésie de l'empathie* » (Zanna, 2010, p. 63).

Il semble que cette déshumanisation des autres respecte une logique bien instrumentale visant à éliminer tout sentiment culpabilité à leur égard de manière à transgresser les freins psychiques. Paradoxalement, cette perception radicale de la réalité engendre une vraie solidarité, une vraie fraternité et une vraie égalité à l'intérieur du groupe radical au nom de la loi divine. C'est à ce titre qu'il faut comprendre, l'applaudissement de certains meurtres sur le champ de bataille d'individus déshumanisés parce qu'ils ne sont pas radicaux. Les observations participantes qui ont accompagné notre enquête ont permis de relever plusieurs éléments relatifs à cette animalisation ou objectivation des autres. La majorité des vidéos circulant de temps en temps dans les cercles religieux attestent d'une propagande radicaliste appelant souvent à faire la *Hijra* (migration) pour vivre sereinement sa religiosité dans un pays musulman où la solidarité et la fraternité sont les symboles uniques. Convaincus de faire partie d'un groupe d'élus, une minorité des jeunes rencontrés sont tentés par l'activisme politique pour marquer l'histoire et concrétiser leur engagement. Ce sont ces jeunes qui risquent de passer à l'acte si l'angoisse liée à la toxicomanie, l'homosexualité ou la délinquance ne sont pas neutralisées par l'adhésion au groupe radical. Le cas des homosexuels est révélateur car il aide à saisir un corps traversé par des souffrances et des pulsions entre le moi et le surmoi (Freud, 2014). En adhérant à l'islam radical, les jeunes faisant l'expérience d'une homosexualité pensent que l'islam radical leur procure un sentiment d'autorité sur le corps, que celui-ci se transforme en une forteresse contenant les différentes pulsions homosexuelles tout en contrôlant leur vécu. Ces jeunes qui n'arrivent pas à absorber ces pulsions par les rituels et les pratiques religieuses ne trouvent souvent que le sacrifice comme moyen de purifier leur vie et de mettre fin à une souffrance continue. Le cas d'Abdelwahhab (entretiens 2 et 11) est révélateur de cette lutte continue contre les pulsions homosexuelles par la diabolisation du corps comme symbole d'impureté (entretien 11, lignes 261-264).

Soulignons qu'une fois le processus arrivé à cette séquence, c'est l'image sociale qui est intériorisée par le jeune converti comme faisant partie d'un groupe déviant. Cependant, celle-ci n'influence pas sa conception du monde social comme un univers corrompu et le fait qu'il fasse partie d'un groupe d'élus. La stigmatisation ne neutralise pas dans un contexte le phénomène déviant, bien au contraire, elle renforce l'enfermement identitaire et conduit l'individu à adopter des adaptations secondaires (Goffman, 1968) permettant de contourner le système sans pour autant être désigné comme déviant. L'individu passe à une séquence supérieure dans le processus de radicalisation, une séquence marquée par l'acceptation du stigmate, la continuité et le maintien de l'engagement. En somme, l'entrée dans un groupe radical organisé a plusieurs conséquences sur la carrière radicale du jeune converti :

- ✓ Tout d'abord, le groupe radical est plus porté à rationaliser facilement une position radicale que des individus séparés les uns des autres. En ce sens, « certains individus sont même tentés par l'élaboration des justifications historiques, politiques, juridiques, psychologiques, sociologiques, géopolitiques compliquées pour contextualiser leur déviance » (Becker, 1985, p. 61) ;
- ✓ Ensuite, les membres du groupe radical disposent souvent d'un « système d'autojustification à la manière d'une idéologie » (Becker, 1985, p. 61) qui leur permet

de neutraliser les attitudes conformistes tout en fournissant des raisons solides de maintenir leur ligne de conduite. Cela réconforte les membres dans leur choix d'engagement et dans la légitimité de leur cause idéologique. En ce sens, Becker voit clairement « une personne qui peut dissiper ses propres doutes en adoptant un système de justification s'installe dans une forme de déviance plus réfléchie et plus cohérente » » (Becker, 1985, p. 61) ;

- ✓ Enfin, l'inscription du jeune converti dans un processus d'apprentissage des logiques radicales lui permet de mener sereinement une carrière radicale. Conscient des contraintes qui pèsent sur son idéologie, le jeune a tendance à s'adapter à ces contraintes en élaborant des adaptations secondaires lui facilitant la satisfaction de ses besoins sans pour autant attirer l'attention ou provoquer la sanction du groupe majoritaire. La pratique de la *Taqiyya* ou la dissimulation de la croyance constitue l'une des logiques permettant de vivre au quotidien sa religiosité sans pour autant provoquer les normes sociales admises. Une fois entré dans un groupe radical organisé, le jeune converti a plus de chance de poursuivre dans cette voie et cela pour deux raisons principales : « d'abord parce qu'il apprend comment éviter les difficultés ; ensuite, parce qu'il dispose d'un système de justifications l'incitant à continuer dans cette voie » (Becker, 1985, p. 62) sans pour autant risquer de se faire discréditer par le groupe social dominant.

Insistons, enfin, sur le fait que cette séquence constitue le dernier moment auquel il est toujours possible de réintégrer le jeune dans le tissu social. Passé cette séquence et une fois le jeune inscrit dans la carrière radicale, les chances de quitter le groupe radical ou la version radicale de l'islam se réduisent considérablement. Il s'agit ici d'une transformation globale qui affecte à la fois les sentiments, les comportements, les attitudes et les représentations de l'individu et constitue à ce titre la séquence charnière dans le processus. Celle-ci prépare le terrain à la suivante qui est marquée essentiellement par un maintien de l'engagement et la rationalisation du stigmate social comme relevant d'une authenticité de la foi.

4.4 La quatrième séquence : le maintien de l'engagement, quand la stigmatisation devient un signe d'authenticité :

Paradoxalement, arrivé à ce stade de conversion radicale, le jeune ne tient plus compte de la désignation sociale. Cela revient avant tout à la perte de légitimité de cette instance pour lui. Celui-ci considère la société comme corrompue et manipulée par certaines sociétés ou organisations secrètes et institutions islamophobes qui visent à s'attaquer à l'islam authentique. Par conséquent, l'étiquetage social est considéré comme une preuve d'authenticité de la foi. À ce titre, toute désignation sociale est vécue comme un signe d'honneur par chacun des jeunes convertis à l'islam radical. Toutefois, pour des raisons pratiques, les jeunes convertis utilisent certaines stratégies visant à déjouer les efforts des renseignements secrets français et ne pas attirer l'attention de la police française. En ce sens, la *Taqiyya* ou la dissimulation de la foi constitue un pilier important de la socialisation radicalisante. Pour analyser ces éléments de manière détaillée, le corpus nous offre des exemples pertinents à ce titre. D'abord, au sujet de la stigmatisation caduque, les jeunes affirment qu'ils ne s'intéressent pas à cette réalité car elle provient d'une société corrompue en insistant sur la volonté de continuer dans la voie radicale. Les propos d'Abou Hamza :

> Sur le plan pratique, je fais les prières et je lis les livres religieux en particulier ceux d'Ibn Taymiyyah et Imam Ibn Hanbal. Je vis quotidiennement ma religion dans tout ce que je fais surtout dans

> mes rapports avec mes frères … j'essaie de montrer l'exemple autour de moi mais pour les *Kouffars* (mécréants) … non … je m'en fous de ce qu'ils disent de moi (entretien 13, lignes 113-116)

Il faut noter que l'adoption d'une telle vision du monde n'est pas le fruit du hasard mais le résultat d'un long processus d'apprentissage de la radicalité qui commence dès le premier jour d'arrivée au groupe radical. Les cercles religieux comme foyers de radicalisation constituent à ce titre le lieu privilégié de la diffusion d'une telle pensée. Le jeune Abdeljalil, par exemple, décrit minutieusement comment il apprend beaucoup de choses sur l'islam en participant aux cercles religieux et au contacts des autres jeunes convertis. Il s'agit, selon lui, d'une école religieuse qui lui donne les bases nécessaires pour mériter l'accès au paradis :

> J'ai donc participé à ma première réunion et j'étais très touché par le discours de l'animateur … la preuve que je n'ai pas cessé de poser les questions sur la vie et la mort et le destin des mécréants … c'était à la fois sublime et mystérieux … avec le temps, ces cercles sont devenus une partie importante de ma vie et pas une semaine passe sans que je sois présent … j'ai commencé donc à apprendre les comportements et les attitudes à avoir envers les mécréants et mon rôle dans la conversion des personnes de mon entourage (entretien 9, lignes 83-88)

À l'instar d'Abdeljalil, un autre jeune converti Abdelsalem Al Jazayri décrit une méconnaissance de l'islam radical au début de son engagement et comment les cercles religieux lui ont permis de pallier cette lacune en lui conférant une connaissance solide et durable. La participation aux cercles religieux est devenue pour lui une addiction car cela lui procurait un sentiment de plaisir accompagné d'une exaltation forte issue de l'impression de faire partie d'une communauté choisie par la puissance divine. Les connaissances radicales se sont construites au fil du temps en contact avec l'animateur des cercles religieux mais aussi des membres du groupe radical. Le passage suivant décrit clairement la progression de cet apprentissage de six mois :

> Tout le monde a remarqué que j'étais peu instruit en Islam parce que je posais trop de questions … à la fin de cette rencontre, cette personne m'a donné un livre à livre, c'était en français sur les jardins des vertueux que j'ai lu avec intérêt toute la semaine en attendant la prochaine étape … cette présence s'est ensuite répétées plusieurs fois et chaque fois, j'apprenais quelque chose qui me rendais plus soif encore … j'ai donc goûté de la foi et je n'arrivais plus à attendre les cercles hebdomadaires … je demandais donc fréquemment à ce frère de me rencontrer dans mon salon pour discuter de l'Islam avec les clients musulmans … tout se passait très bien … et avec le temps, j'ai réussi à absorber tout le langage religieux et à avoir une culture générale qui me permettait de comprendre ce que disait Al Cheikh (le savant) et de discuter avec mes frères à la fin de chaque rencontre … au bout de six mois, j'ai réussi à assimiler toute une manière de pensée, tout un langage religieux que je n'avais pas … je suis devenu un

> vrai musulman pratiquant … très pratiquant par rapport à ce que j'étais (entretien 10, lignes 84-96)

Il en découle que cet apprentissage de la radicalité va parfois au-delà des cercles religieux pour inclure des comportements reproduits dans une logique mimétique inhérente au groupe radical touchant surtout des aspects corporels, vestimentaires. À ce titre, l'animateur constitue souvent le modèle à suivre pour les jeunes convertis (entretien 15, lignes 132-134). Il semble que la confiance qu'accordent les jeunes à l'animateur les rend plus réceptifs à ses propos et empêche toute forme de critique à son égard. C'est ainsi que nous retrouvons les mêmes références théologiques chez tous les jeunes rencontrés au point que nous avons l'impression de parler avec un seul et même jeune. Les références théologiques sont souvent citées comme incontournables sur la voix de la vérité et sont fréquemment Ibn Taymiyya, Ibn Bâz, Sayyid Qotb et Al Albani. Ajoutons que l'apprentissage religieux basé sur ces sources partagées par le salafisme et le radicalisme laisse entendre une relation forte qui pourrait naître entre les deux tendances religieuses. La reconnaissance de ces théologiens comme faisant partie de la pensée idéologique musulmane et l'exclusion des versions modérées de l'islam ne fait qu'augmenter le sentiment d'hostilité envers les autres. Cette hostilité qu'il faut chercher dans les textes théologiques constitue l'arrière-plan d'une pensée radicale enfermée sur elle-même. Les termes théologiques tels que l'alliance et le désaveu, l'excommunication et le blasphème sont constamment repris et décontextualisés pour décrire des situations nouvelles (entretien 15, lignes 265-269). Soulignons qu'une fois ces notions absorbées, elles sont mises en pratique avec une logique qui se laisse voir dans la vie quotidienne en particulier dans le rapport aux autres. Un clivage social se met donc en place où les autres sont réduits à de simples réalités objectives. Paradoxalement, cette attitude ne fait que renforcer l'auto-stigmate en empêchant toute forme d'inclusion sociale. La construction de et la prise en main de sa vie se fait en parallèle avec une distance sociale plus explicite à l'égard de ceux qui ne font pas partie du groupe radical. Le jeune converti maintient ainsi son engagement en s'inscrivant dans un apprentissage continu de la radicalité. Le stigmate n'est plus reconnu comme un handicap mais comme un atout, un symbole d'honneur d'avoir fait le bon choix. Cependant, pour éviter de se faire arrêter par la police et poursuivis par les renseignements français, les jeunes convertis adoptent une stratégie de dissimulation qu'ils appellent *Taqiyya* pour préserver leur engagement. En adoptant une telle attitude pragmatique, ils se différencient des salafistes qui eux affichent leur appartenance religieuse sans complexe et risque de faire prendre pour des radicalisés dans l'espace public.

4.5 La cinquième séquence : partager ses expériences pour mieux se sentir chez soi

Arrivé à un stade avancé de conversion et après avoir intériorisé complètement l'idéologie radicale, le jeune entame une séquence aussi importante que la précédente basée sur les interactions sociales. En effet, les discussions et les débats soulevés dans le cadre des cercles religieux aussi bien qu'à l'extérieur de ceux-ci notamment les autres foyers de radicalisation (librairie, sortie de la mosquée du quartier, autour du terrain communal, etc.). Il s'agit des moments où la compétition entre les membres du groupe radical peut conduire à des conflits internes sur des sujets religieux et politiques. Cependant, le recours à une seule et même référence, l'animateur des cercles religieux, constitue la solution ultime de ces débats. Quoiqu'il en soit, ces moments sont aussi des occasions privilégiées au croisement des récits individuels et expériences de conversion. Au-delà d'une rencontre autour des préceptes et fondements religieux, les cercles ont pour fonction de socialiser les jeunes les uns avec les autres en croisant le passé, le présent et le futur dans une seule réalité : la conversion. Le corpus regorge des données exploitables à ce sujet qui décrivent la manière dont l'identité narrative des jeunes

convertis se donne à voir comme une source d'inspiration pour les autres. Les propos de l'animateur des cercles religieux, Abou Hamza, ne laissent aucun doute sur l'aspect formateur de ces rencontres :

> […] je ressens quelque chose en discutant avec mes frères en les voyant s'intéresser plus à l'Islam et *Iba'dat* (cultes), j'ai des frissons quand j'entends *Allahou Akbar* (Dieu est grand) chaque fois à la mosquée, je veux être parmi *Al Tabi'oun* (les suiveurs) pour mériter *Al Janna* (le paradis) (entretien 13, lignes 103-106)

Ces affirmations sont appuyées par les propos de plusieurs jeunes rencontrés dans le cadre de cette enquête, surtout Amr Al Wahrani qui énumère les sujets traités et les objectifs visés à travers eux. Conscient de l'importance de partager ses expériences avec les autres membres de son groupe de référence, celui-ci est confiant en l'utilité d'une telle approche qui le réconforte dans son choix et lui fait comprendre les contextes dans lesquels les autres membres se sont convertis à l'islam radical. Chaque jeune évoque donc les transformations induites par l'adhésion à l'islam et le rôle des frères dans le maintien d'une telle conception :

> Nous discutons aussi des problèmes que nous rencontrons et les querelles entre les frères pour trouver les solutions justes. C'est dans le cadre de ces rencontres que notre foi est renforcée par le partage d'expériences personnelles. Chacun explique comment il est arrivé à embrasser ou revenir à l'Islam et comment l'Islam a changé toute son existence, ce qu'il fait et ce qu'il a l'attention de faire, ce qui permet de trouver des points communs entre les trajectoires personnelles. C'est un peu comme un lieu de culte, comme une mosquée mais avec autre chose que les prières, c'est un lieu de réconfort et de paix (entretien 14, lignes 240-247)

En parallèle des cercles religieux organisés par le groupe d'hommes, les femmes discutent aussi dans leur rencontre plusieurs sujets relatifs à la situation de l'islam dans le monde, les questions traitées dans le Coran et la *Sunna* ou la tradition prophétique. La logique semble être la même, pour les hommes comme pour les femmes, ce sont les récits de conversion qui réconfortent les convertis dans leur choix en leur donnant l'impression de faire partie d'une communauté des élus appelée aussi *Al Firqa Najiyya*. À côté de cela, ce sont les difficultés et les stigmatisations que rencontrent les sœurs au quotidien dans leur rapport aux institutions comme aux individus. Plusieurs solutions émergent dans le cadre de ces discussions permettant de pallier les difficultés et de renouer avec l'islam tout en s'adaptant à une société hostile à leur égard. Dans le passage suivant, Oum Kalthoum évoque plusieurs de ces sujets tout en soulignant l'utilité des solutions trouvées :

> Nous discutons l'Islam, le Coran et les Hadiths (les paroles prophétiques) et échangeons sur l'expérience religieuse de chacune … je veux dire comment chacune est arrivée à embrasser la religion et le contexte dans lequel chacune a entamé son voyage dans le sentier d'Allah. Ces discussions ont pour effet de nous souder plus dans notre pensée, de nous donner une assurance à celles qui réfléchissent sur leurs choix mais nous conforter sur nos décisions. Nous trouvons dans ces discussions les solutions à tous les problèmes que nous rencontrons dans la vie quotidienne. Nous

> apprenons des expériences des autres surtout des chrétiennes ou athées qui ont décidé de rejoindre l'Islam dans sa vision véridique. Cet échange nous donne un sentiment de sécurité vis-à-vis le monde extérieur … chaque expérience est là pour nous rappeler que nous avons fait le bon choix en embrassant le vrai Islam des ancêtres … Hamdoulillah (Dieu merci) … nous apprenons beaucoup tous les jours comment Allah guide certaines filles à se sauver de l'enfer (entretien 18, lignes 331-342)

La partage d'expériences a pour effet d'approfondir les relations internes et de rendre plus forts les liens qui unissent le groupe radical. Au côté de partage d'expériences, ce sont les sujets relatifs au rapport à ceux qui ne font pas partie du groupe qui font surface de temps en temps conduisant parfois à une radicalisation et un durcissement de la pensée. À ce niveau, certains jeunes, bien qu'ils soient très peu nombreux, qui sont moins intégrés et moins certains de la version radicale ont tendance à quitter le groupe laissant derrière eux ceux qui croient profondément à la pensée fanatique. Ce sont ces jeunes attirés par une radicalisation et un durcissement du discours qui constituent ce qu'on peut appeler « le noyau dur du groupe radical » et ce sont ceux-là qui entament une séquence plus importante, celle de pratiquer le prosélytisme auprès de nouvelles recrues. Déçus d'un groupe qui ne leur a pas offert une religiosité apaisée, une minorité des jeunes se tournent vers l'islam traditionnel pour procurer un sentiment de paix et vivre harmonieusement leur religiosité. Il s'agit surtout des cas de repentis dans le corps de ce travail (entretiens 19 et 20). Nous arrivons ainsi à la dernière séquence du processus qui oscille entre l'engagement continue ou la réinsertion sociale.

4.6 La sixième séquence : continuer ou renoncer à la carrière radicale

Comme nous venons de le souligner, à certains moments de la socialisation, une partie minime des jeunes peut prendre la décision de quitter le groupe radical pour des raisons éthiques ou esthétiques. Il s'agit des jeunes avec des tendances humanitaires fortes qui n'ont pas intériorisé complètement la version radicale et qui disposent d'un espace de réflexion individuel. Ces jeunes sont amenés en cas de durcissement de discours radical en ce qui concerne l'exclusion d'autres musulmans ou l'objectalisation d'autrui (Bentrar § Zanna, 2019) à quitter le groupe pour s'approprier individuellement la version radicale ou faire le pas vers une réinsertion dans l'islam institutionnel. Pour notre enquête, les deux jeunes concernés ont saisi facilement le durcissement du discours religieux et ont pris la décision de le quitter tandis que la majorité des jeunes a continué à intérioriser la version radicale prônée par le groupe. Ces jeunes soulignent à quel point le durcissement du discours de l'animateur les a choqués avec tout l'arsenal argumentatif qu'il a mobilisé pour convaincre les membres du groupe radical. C'est ainsi qu'ils ont décidé de se remettre à l'institution islamique pour faire l'expérience d'un islam apaisé. Pour la majorité des jeunes, le discours radical n'a pas subi de transformation ou de durcissement car il s'agit avant tout d'inscrire le débat dans le contexte d'une société qui stigmatise de plus en plus les musulmans. En ce sens, Abdeljalil affirme qu'il a l'intention de continuer à participer aux différents cercles religieux, de pratiquer le prosélytisme auprès des musulmans non pratiquants : « pour moi, je continue à participer avec mes frères dans la diffusion de l'Islam parmi les musulmans non pratiquants qui ne viennent pas ou viennent rarement à la mosquée … je continue dans cette voie qu'Allah guide nous dans son sentier » (entretien 1, lignes 204-206). Celui-ci affirme dans un autre entretien que sa conversion comme celle des autres frères ne relève pas d'une déviance comme le laissent entendre les discours médiatiques mais plutôt une découverte de la voie divine :

> Bah … j'ai pas besoin de motivations pour continuer à adorer Allah et prier tous les jours … c'est quelque que je vis et je ressens … c'est toute une existence l'Islam et pas seulement une prière par ici et par là … c'est pas comme une idéologie … il faut qu'on arrête de parler de l'Islam comme idéologie … comme si c'était la religion des délinquants, des paumés et ceux qui sont laissés à l'abandon … ou même qui ont fait de la taule … ce discours me révolte (entretien 9, lignes 215-219)

C'est dans cet esprit qu'il a l'intention de continuer son chemin dans le groupe radical quelles que soient les difficultés qu'il pourrait rencontrer au quotidien. Convaincu de ce choix, il affirme vouloir appeler les autres musulmans à suivre la même voie pour les sauver de l'enfer. Il s'agit pour lui d'une mission prioritaire qu'il a envie de remplir à travers le travail associatif et humanitaire auprès des jeunes du quartier. Cette diffusion de la version « authentique » de l'islam, selon ses mots constitue la raison de son existence dans le quartier en question (entretien 9, lignes 375-378). Un autre jeune converti, Abdelwahhab semble plus engagé et plus actif qu'Abdeljalil. Celui-ci affirme vouloir agir au nom du religieux et envisage même de rejoindre certains groupes radicaux à l'étranger si l'occasion se présente à lui. Certain de la légitimité de la cause des groupes terroristes, il décrit son attitude comme relevant d'un devoir de tout croyant face aux forces du mal. Nous pensons que ses propos décrivent au mieux une situation d'angoisse liée au fait qu'il soit spectateur et n'arrive pas à agir pour influencer les événements politiques.

> Il faut faire comme les combattants de l'État Islamique, il faut porter les armes pour défendre sa religion et sa communauté … ça vous paraît bizarre … mais je pense que c'est de notre devoir de défendre les veuves et les orphelins dans ces pays … dans ces zones … c'est là où se passe … c'est là-bas et pas ici parmi les athées et mécréants (entretien 2, lignes 498-501)

Dans cette situation d'angoisse, la solution plausible reste celle de convertir le maximum de jeunes pour agrandir les rangs des jeunes radicaux. En ce sens, la socialisation radicalisante, qu'il a connue lui permet d'enrichir son vocabulaire théologique et de lui donner une force de persuasion inégalée. À ce titre, la conversion de ses parents constitue pour lui le premier exploit qu'il vise à étendre à d'autres personnes de son entourage. À ses yeux, cela ne relève pas du prosélytisme mais de la prédication dans son entourage pour les sauver de l'enfer après la mort (entretien 11, lignes 113-120). Plus radical que les autres, le jeune Ôrwa n'accepte pas de voir dans son entourage ce qu'il appelle « des mécréants » et annonce clairement le *Jihâd* comme une option possible si ce n'est pas obligatoire pour les amener sur la voie d'Allah. Il ajoute aussi que cela ne concerne pas seulement les musulmans qu'il appelle les « égarés » mais aussi les athées, les chrétiens et les Juifs qui doivent être convertis par tous les moyens possibles. Relevant de l'hérésie plutôt que de la réalité, son discours fanatique atteint son apogée quand il met l'islamisation comme condition *sine qua non* au retour de la paix sociale.

> Il faut qu'ils s'islamisent … sinon ils restent des mécréants … j'espère bien qu'ils rentrent dans l'Islam sinon … sinon il y a … le seul chemin pour eux … c'est le Jihad (la guerre sainte) … il faut qu'on fasse le Jihad (la guerre sainte) contre eux pour qu'ils

> s'islamisent … pour qu'ils rentrent en Islam … pour qu'ils deviennent des musulmans (entretien 7, lignes 242-246)

À l'inverse, plus réalistes qu'Ôrwa, certains jeunes envisagent la *Hijra* (migration) devant l'impossibilité de convertir toute une société. Le cas d'Abdelsalem Al Jazayri est plus parlant à ce sujet. Celui-ci ne supporte pas l'image que diffuse les discours politiques et médiatiques et vise à mettre fin à cette angoisse existentielle qui l'accompagne depuis plusieurs années. La *Hijra* (migration) reste selon lui la seule solution à ce dilemme car la société française n'est pas prête à accepter l'islam comme religion à part entière au même titre que le judaïsme et le christianisme.

> J'envisagerais peut-être de quitter ce pays si les choses s'empirent car je supporte pas d'être discréditer à la longueur de la journée … je supporte pas qu'on parle mal de l'Islam dans un pays où je travaille et je paie mes impôts … je préfère payer mes impôts ailleurs. C'est l'argent de l'impôt qui permet à ces débiles de journalistes de parler de l'Islam de cette manière … non ! je refuse de continuer de vivre dans un pays pareil (entretien 10, lignes 372-376)

Les propos d'Abdelsalem Al Jazayri relèvent avant tout d'une socialisation radicalisante c'est pourquoi ils sont partagés par la majorité des jeunes rencontrés qui mettent en avant cette notion comme la solution ultime à une angoisse existentielle qui les accompagne sans discontinuer. Pour éviter la redondance, nous ne présentons que les grandes lignes saisies dans ces propos. Ainsi, pour Abou Haffs, les contraintes imposées par la société française sur la pratique des prières et les devoirs religieux réduits aux symboles religieux n'encouragent par une intégration à la société française d'où la nécessité d'une migration vers une société musulmane qui respecte ces droits (entretien 12, lignes 416-418). Nous retrouvons ce même discours chez Abou Hamza, l'animateur des cercles religieux qui semble responsable de sa diffusion parmi les jeunes rencontrés où il met en avant cette obligation de partir pour vivre sa religiosité tranquillement mais qui paradoxalement attend le moment propice (entretien 13, lignes 291-294). En attendant que l'occasion se présente, c'est la diffusion de la version radicale qui constitue pour lui la mission primordiale en état des choses (entretien 13, lignes 107-109). Nous retrouvons ces mêmes propos dans les entretiens d'Amr Al Wahrani (entretien 14, lignes 341-345), Azzâm Al Wahhabi (entretien 15, lignes 336-337), Mossaâb (entretien 16, lignes 465-470) et Ossama (entretien 17, lignes 301-306) avec plus ou moins de radicalité dans le discours.

Par ailleurs, au côté de ce groupe de jeunes teintés de radicalité ascendante, nous avons deux jeunes qui ne participent pas à la même vision du monde et refusent catégoriquement de s'inscrire dans une logique totalitaire, il s'agit d'Awss Al Tilimssani et Maâmoun qui ont pris la décision de quitter le groupe radical bien qu'ils aient toujours cette nostalgie de retour ou de sentiment de supériorité qu'ils connaissaient avant de décider de se repentir. Pour le premier jeune, Awss Al Tilimssani, il a connu plusieurs conversions avant de se repentir en passant d'une éducation frériste à un apprentissage salafiste avant de rejoindre le groupe radical du quartier et terminer en revenant à une version apaisée de l'islam. Celui-ci exprime sa joie d'avoir retrouvé la voie de la foi loin de toute manipulation idéologique. Dans le passage qui suit, il explique le rôle de l'imam de la mosquée dans ce retour et la difficulté qu'il rencontre depuis qu'il a quitté le groupe radical. Son attachement affectif à ce groupe est toujours présent ce qui suscite une angoisse au quotidien notamment en absence d'une prise en charge affective,

émotionnelle et sociale par les autres musulmans. Cette nostalgie constitue pour lui la seule problématique à laquelle il doit faire face à présent :

> […] j'étais un peu déboussolé … je me suis réveillé à quelques heures plus tard … vers 06H00 du matin et j'ai fait Salawat Al Fajr (Les prières de l'Aube) … j'ai surtout prié Allah de m'éclairer le chemin … c'était comme une révélation, grâce à Allah, j'ai trouvé ma voie, j'ai décidé de parler à l'imam de la mosquée de Chableau le jour même … celui-ci m'a expliqué la vraie version de l'Islam et m'a conseillé de suivre un Islam de paix et de non un Islam de guerre … il m'a dit que le vrai Jihad (guerre sainte) est celui d'Al nafss (la lutte contre ses pulsions) et que tout musulman doit présenter la plus belle image de cette religion. Au début, je n'ai pas aimé ses propos et je voulais même le dénoncer auprès de mes frères dans le groupe mais avec un peu de recul … après un temps de réflexion, j'ai décidé de suivre ses conseils surtout qu'ils rejoignent à plusieurs niveaux ce que mon père me disait avant son décès … bah, ensuite, j'ai expliqué à la personne qui m'a entraîné dans le groupe que je ne peux pas participer aux réunions organisées par le groupe, suite au conseil de ma mère … il avait l'air embarrassé mais m'a expliqué que j'étais libre de choisir le voie d'Allah ou celle de Chaytan (Satan) … je me suis excusé auprès de lui mais aussi auprès des autres membres du groupe … Il m'a quand même dit que la porte était ouverte pour un retour dans le groupe et que j'étais toujours le bienvenu quelle que soit ma position et ma posture et que je n'étais pas obligé d'adhérer à leur vision car le plus important était de participer aux débats sur l'Islam en ajoutant que celui qui ne se soucie pas des affaires des musulmans ne fait pas partie d'eux faire attention à eux … j'ai fait semblant d'être reconnaissant et mon histoire avec eux s'est terminée ainsi. (entretien 19, lignes 173-191)

À l'instar d'Awss Al Tilimssani, Maâmoun semble avoir la même expérience bien que ce soit le durcissement du discours radical qui le pousse à quitter le groupe. Conscient de la déviance de ce discours par rapport à la norme islamique, celui-ci a rompt définitivement avec le groupe radical malgré les tentatives de le récupérer par celui-ci : « cela a duré plusieurs années et je me rends compte que j'ai été entraîné dans un groupe sectaire totalitaire plutôt que dans un groupe humanitaire car ils parlaient souvent des non musulmans comme des animaux ne méritant pas le respect » (entretien 20, lignes 170-172). Nous pouvons imaginer que la raison de cette distance à l'égard du groupe radical vient avant tout de la capacité critique qu'a le jeune Maâmoun à cerner les idéologies totalitaires et l'endoctrinement idéologique qui n'ont pas fonctionné chez lui. Il s'agit, dans ce cas, d'un des exemples les plus rares relatifs à la conversion radicale où le jeune ne subit pas un endoctrinement total. Conscient de l'inscription de cette idéologie radicale dans la durée, Maâmoun explique comment il a échappé à une emprise sectaire grâce au soutien de l'imam de la mosquée et à son discernement :

> J'ai failli même de perdre mon discernement si je n'ai pas saisi à la dernière minute leurs mauvaises intentions en discutant avec l'imam de la mosquée du quartier qui m'a expliqué que l'Islam

> est loin de ce qu'avancent ces gens-là … au début, je ne lui ai pas fait confiance et croyais qu'il tentait de m'endormir, mais avec les preuves coraniques, il m'a convaincu de quitter ce groupe et cette association … heureusement … je dis heureusement, il était là, sinon j'aurais peut-être fait quelque chose de grave et laissé ma famille sans soutien. Je reconnais que l'imam de la mosquée a joué un rôle important dans ma vie. J'ai compris enfin pourquoi les frères de l'aimaient pas … c'est parce qu'il a réussi à sauver plusieurs jeunes de leurs griffes … je suis donc revenu à ma vie d'avant, je parle aux gens de toutes origines et je regrette les trois années que j'ai passé à l'intérieur de cette association sectaire (entretien 20, lignes 234-243)

Ce passage laisse saisir la capacité du groupe radical à absorber les consciences individuelles dans une version radicale. Commune un « *sui generis* » (Durkheim, 1960, p. 74), celle-ci rend difficile tout détachement difficile voire impossible surtout pour les esprits fragiles. Les cas des repentis sont révélateurs dans la mesure où ils permettent de juger l'efficacité de l'idéologie radicale. Il semble que le groupe radical pratique une logique processuelle conduisant à l'addiction des jeunes adhérés avec comme objectif de les empêcher de quitter l'idéologie radicale. C'est cette logique pragmatique qui rend les membres du groupe plus attachés à celui-ci et évitent tout risque de fuite. Conscient de cette dimension idéologique forte, Maâmoun souligne dans le passage suivant la nostalgie qui l'accompagne au quotidien depuis qu'il a quitté le groupe et la difficulté de remplacer cette addiction par une autre :

> Par contre, je peux dire que c'est le destin qui m'a fait rencontrer et rejoindre le groupe auquel je suis resté attaché plusieurs années. D'ailleurs, j'ai eu du mal à me détacher de ce groupe plus tard [un moment de réflexion] c'était pour moi comme une addiction et il fallait que me positionne à nouveau sur quelque chose pour oublier le sentiment provoqué par l'adhésion à ce groupe (entretien 20, lignes 181-185)

Nous retrouvons cette même affirmation dans les propos d'Awss Al Tilimssani qui évoque une radicalisation graduelle à l'intérieur du groupe et la difficulté de s'en détacher. Il met en avant surtout la logique processuelle dans une telle idéologie rendant difficile toute approche critique. Cependant, dans son cas comme dans le cas de Maâmoun, l'environnement religieux représenté en la personnalité de l'imam a joué un rôle important dans la récupération de certains jeunes entraîné dans la version radicale. Aujourd'hui, il se sent apaisé, serein et calme mais surtout libre de penser et de réfléchir sans être influencé par la pensée des autres. Paradoxalement, à l'instar de Maâmoun, il a toujours une nostalgie pour le groupe radical et les discussions qu'il avait avec ses membres. Cependant, le travail qu'il occupe au sein de la mosquée du quartier lui permet de pallier partiellement à ce sentiment de vide qui l'accompagne au quotidien. Il souhaite aussi que les autres musulmans puissent lui consacrer du temps pour parler de l'islam institutionnel.

Quelle que soit la décision prise par les jeunes concernés, un maintien d'engagement dans la version radicale comme on l'a vu avec le premier groupe ou une sortie de celui-ci, c'est toute la force de l'idéologie radicale et du processus de radicalisation qui sont en jeu. C'est ainsi qu'à la suite des sorties successives du groupe, celui-ci ne s'affaiblit pas mais se renforce autour d'un noyau dur des adhérents convaincus pouvant aller à l'action au nom de leur idéologie. Nous pensons qu'il serait difficile de récupérer ces jeunes du fait que leur conversion est arrivée

à un stade très développé (la troisième séquence). Cela ne signifie pas qu'il est impossible de les réintégrer d'où la nécessité d'une prise en charge totale (affective, idéologique, relationnelle) tentant de les faire renouer avec les expériences corporelles et l'empathie à travers une resocialisation intégrale (corporelle et spirituelle). Arrivés à une socialisation déshumanisante, ces jeunes ont besoin qu'on leur rappelle leur humanité, la nécessité d'avoir de l'empathie pour les autres, de connaître les sensations du corps, la notion de la douleur, la nécessité de s'ouvrir sur les autres et de faire l'expérience d'une empathie ouverte. Seul une socialisation visant à « *restaurer l'empathie* » (Zanna, 2010) chez eux permettrait de neutraliser les tendances déshumanisantes et de pallier les déficiences cognitives et émotionnelles liées à « *l'anesthésie de l'empathie* » (Zanna, 2010) provoquée par l'adhésion au groupe radical. Soulignons que lorsque nous parlons de la douleur, nous n'envisageons pas la souffrance mais plutôt les sensations saisies par l'âme comme faisant partie d'une existence individuelle. La douleur a donc une fonction éducative vitale pour les jeunes convertis à l'islam radical car elle les aide dans le développement d'une capacité empathique « *empathisation* » (Zanna, 2010) leur permettant de connaître les limites et les sensations de leur corps. Il s'agit d'un apprentissage structurant de la personnalité dans son rapport à soi-même comme avec les autres car cela permet de restaurer l'empathie chez eux comme élément primordial dans la construction de leur identité. Les jeunes concernés par la conversion radicale sont en mesure de développer cette disposition de comprendre et saisir les expériences intimes d'autrui que nous appelons empathie. En ce sens, nous pensons qu'un accompagnement personnalisé du jeune pour qu'il puisse faire le deuil de son groupe radical et renouer avec la société, la religion et autrui.

Après cette présentation du processus type de conversion à l'islam radical, nous saisissons d'ores-et-déjà une certaine manipulation qui échappe aux jeunes concernés. Cela revient au fait qu'ils sont à l'intérieur du processus lui-même. La portée symbolique et existentielle du phénomène religieux rend difficile pour les jeunes de prendre la distance à l'égard de celui-ci pour en saisir le sens. En effet, au bout de huit entretiens, nous avions l'impression d'entendre le même discours qui se répète avec les mêmes contextes, les mêmes rencontres et les mêmes aboutissements laissant penser à une saturation du modèle. Pour récapituler, nous pouvons dire que le processus de conversion à l'islam radical se joue au niveau de quelques axes importants qui constituent les noyaux durs des séquences énoncées précédemment :

- ✓ *Le premier axe concerne la rupture sociale* : où le groupe radical tente d'abord d'isoler le jeune de son environnement socialisant pour préparer le terrain à l'incorporation de l'idéologie radicale. Cela passe nécessairement par l'utilisation de la théorie du complot en vue de placer le jeune dans une lecture paranoïaque du monde tout en accentuant le sentiment de persécution et en proposant des solutions pour échapper à son angoisse existentielle. Ces solutions s'articulent souvent autour d'une rupture avec le monde corrompu et manipulé par les sociétés secrètes. Ce genre de discours trouve une résonance chez le jeune fragile et en manque de discernement réduisant ainsi le sentiment d'angoisse et d'anxiété. Une fois le jeune converti à la version radicale, c'est une autre procédure qui se met en place par la dissimulation de sa radicalité pour éviter toute stigmatisation ;
- ✓ *Le deuxième axe concerne le rapport au groupe radical* : où le jeune perd de son autonomie au profit de la rationalité groupale. La socialisation radicalisante se met à tourner pour accentuer les ressemblances dans le groupe au point d'arriver à une forme de fusion de consciences, la destruction des contours identitaires tout en empêchant toute forme de sens critique au profit du mimétisme et ritualisme. Pour que l'idéologie radicale fonctionne normalement, toutes les instances réflexives et critiques doivent être neutralisées pour activer les capacités d'imitation et de rigidité ;

✓ *Le troisième axe concerne la logique d'apprentissage dans le groupe radical :* où l'adaptation de l'offre radicale se met lentement donnant le sentiment à l'individu d'être élu, sauvé et d'avoir pour mission de sauver les autres. La pureté et la primauté du groupe constitue la logique fondamentale autour de laquelle toute l'organisation mais aussi les rapports internes sont mobilisés. Le cadre cognitif de l'individu se transforme peu à peu où la socialisation primaire est remplacée intégralement par la socialisation radicalisante ;
✓ *Le quatrième et dernier axe concerne le rapport à autrui* : où le jeune converti par apprentissage rituel et pratiques intenses intériorise une vision clivante et manichéenne de la réalité avec souvent une déshumanisation des autres. En effet, après avoir été déshumanisé et privé de son passé social, le jeune ne s'identifie plus à rien et ne reconnaît plus personne. Rien ne fait sens pour lui que le sacrifice humain, le bouc émissaire (Girard, 1972), la banalisation de la cruauté et le mal (Arendt, 1991) avec une conviction intime de l'irréductibilité de sa foi.

Pour finir, songeons à analyser en quelques lignes une approche processuelle avec laquelle les résultats de notre enquête semblent se croiser à plusieurs niveaux. Il s'agit d'une étude réalisée par le sociologue américain David Rudy dans son ouvrage *Becoming Alcoholic*, dans lequel il analyse le processus d'adhésion à un groupe déviant (Rudy, 1986). Celui-ci, à l'instar de Howard Becker, postule que les institutions totalitaires construisent la déviance en instaurant un ensemble de contraintes. Il affirme aussi que l'étiquetage comme processus social ne fait que pousser davantage les individus à s'affilier à un groupe perçu socialement comme déviant (délinquance, bandes, sous-culture, gang, mafia, etc.). En s'appuyant sur les théories constructivistes, Rudy entreprend une analyse approfondie du processus d'affiliation au groupes déviants. Celui-ci postule que les alcooliques anonymes comme les autres formes de déviance s'inscrivent dans un processus et énumère à ce titre les différentes séquences du processus tout au long de son ouvrage. Ces séquences qui composent le processus en question sont complémentaires et se présentent respectivement ainsi (Rudy, 1986, pp. 22-42) :
- Une période de stress intense, suivie d'un premier contact avec les membres d'un groupe déviant, moment où la personne est chaleureusement acceptée et une pression sociale est exercée sur elle avec une étiquette d'alcoolique ;
- Le groupe exerce ensuite une pression sur le nouveau venu pour qu'il s'engage sur le plan comportemental, idéologique et social dans l'organisation, un processus qui favorise la loyauté envers le groupe et le protège des visions du monde, des individus ou des groupes exogènes ;
- Par la suite, le nouveau venu fait l'expérience de la mortification, un mécanisme par lequel il accepte une identité alcoolique, se subordonne au groupe et adopte l'idéologie des alcooliques (accepter son problème) ;
- Après un certain temps, l'initié raconte son histoire à propos de la mauvaise vie avant de venir chez les alcooliques et de sa qualité actuelle (raconter son histoire). Ce faisant, le membre reconnaît publiquement son identité alcoolique ;
- La transformation identitaire est enfin complétée par la diffusion et le renforcement de l'organisation. Ce travail renforce l'engagement du membre envers la vie du groupe et relie en toute sécurité sa sobriété et son sens de soi à la préservation de l'organisation.

Le sociologue utilise plusieurs notions pour décrire le processus d'adhésion à un groupe déviant en parlant d'une affiliation groupale qui se construit dans le temps d'abord suite à ce qu'il appelle *Hitting Bottom Experience* où l'individu connaît une crise existentielle qui bouleverse sa vie l'amenant à poser plusieurs questions qui restent suspendues. Après avoir touché le fond suite à un incident marquant, l'individu passe à la deuxième séquence en entrant dans le groupe déviant appelée aussi *First Stepping* ou les premiers pas dans le groupe radical pour être guidé ensuite par la logique groupale interne. Cette séquence est suivie par le maintien

de l'engagement ou *Making Commitment* où l'individu s'investissent davantage dans le groupe en fusionnant avec les autres membres. Vient ensuite la séquence de l'intériorisation de l'image sociale ou l'étiquetage *Accepting One's Problem* où l'individu tout en étant conscient de l'image que lui colle la société continue à croire en la validité de la vision de son groupe d'appartenance. Cet engagement dans le groupe déviant se solde souvent par un partage d'expériences subjectives à l'intérieur du groupe *Telling One's Story*, où les individus sont amenés à apprendre réciproquement chacun des expériences de l'autre. Enfin, c'est la continuité dans le groupe déviant ou la sortie de celui-ci comme deux options possibles pour les individus concernés ou *Doing Twelfth-Step Work* autrement-dit la possibilité pour ceux qui sont sortis de raconter leurs expériences aux autres pour les amener à sortir du processus tandis que pour ceux qui ont poursuivi le parcours, c'est toute une prise en charge qu'il faut prendre pour espérer de les réinsérer dans la société. De manière générale, la conceptualisation proposée par David Rudy du processus d'adhésion à un groupe perçu comme déviant (ici les alcooliques anonymes) semble rejoindre à plusieurs points que nous avons développés dans ce chapitre, laissant entendre une similarité dans le processus d'engagement radical avec l'adhésion des alcooliques anonymes à leur groupe. Les typologies de carrières sont ainsi soulevées dans l'analyse de la construction du phénomène en vertu d'une approche interactionniste (Rudy, 1986, p. 94). En s'appuyant sur les recherches de Trice Harrison Miller (1966) sur l'alcoolisme et ses résultats, Rudy entreprend la présentation de ses résultats en mettant l'accent sur la nécessité d'examiner le processus d'affiliation aux alcooliques anonymes. Il décrit une socialisation dans le groupe déviant où l'individu est accueilli chaleureusement avant qu'il assume un statut dans le groupe :

> When newcomers come to A.A., they are typically scared and confused and do not know what to expect. They have come into the program for a variety of reasons. Some have come on their own volition because they "have reached bottom and there is nowhere else to go"; others have come because they were pushed into the door by employers, friends, or wives. Some members come because they are "looking for a better way of life." Most people who show up at A.A. meetings have problems with their drinking, but some people do show up who have other problems (Rudy, 1986, pp. 29-30)

Pour récapituler l'ensemble de ses résultats, Rudy conclut son ouvrage en mettant l'accent sur l'aspect processuel d'affiliation au groupe d'alcooliques anonymes. Il souligne ainsi l'importance et la complémentarité de ces séquences du processus et la nécessité d'intervenir aux différents stades pour mieux accompagner ces individus dans leur démarche personnelle de sortir de ces groupes :

> The process of affiliation with A.A. includes hitting bottom, first stepping, making a commitment, accepting one's problem, telling one's story, and doing twelfthstep work. The affiliation process is structured in such a way as to enhance the likelihood that prospective affiliates will come to define themselves as "alcoholics" and make a commitment to "become sober." I believe that it also suggests an answer to the question of why some people who come into contact with A.A. stay on while others do not. The answer may be found not in differences in the

> characteristics of the affiliates and nonaffiliates, but rather in the different situations in which affiliates and nonaffiliates may have found themselves. Perhaps instead of asking ourselves. (Rudy, 1986, p. 42)

Quelle que soit la progression du processus (rapide ou lent), dans l'alcoolisme comme dans la conversion radicale, nous n'avons jamais affaire à un basculement soudain mais à une réalité sociale qui s'inscrit dans le temps avec des contextes favorisant ou défavorisant à chaque séquence du processus. Il en ressort la nécessité de décomposer le processus et de saisir ses différentes composantes. Cela permet, par la même occasion, de déceler les facteurs, favorisant, accélérant, défavorisant, décélérant ou ralentissant le processus pour mieux les travailler dans une éventuelle démarche de restauration ou de réhabilitation sociale. Loin des explications réductrices, nous pensons que la prise en charge des individus concernés doit saisir la séquence à laquelle celui-ci se trouve pour mieux le prendre en charge et personnaliser la solution à ses besoins. Cela dit, il n'existe pas de recette miracle qui fonctionne pour tous les profils d'où la nécessité d'un accompagnement personnalisé pour la sortie de la déviance. Enfin, comme nous l'avons souligné tout au long des différents chapitres, la question d'estime de soi est centrale dans le processus de conversion à l'islam radical car elle implique l'estime des autres et la possibilité d'avoir une empathie ouverte ou fermée. En effet, le processus de déshumanisation de soi et d'autrui sur lequel s'appuie la logique d'apprentissage de la version radicale a pour but de neutraliser toute forme de ressentiment ou de compassion au profit d'une vision globalisée de l'être. Dans le respect d'une logique clivante de la réalité, le jeune est appelé à ne pas éprouver des sentiments envers ceux qui « persécutent » continuellement l'islam et la communauté musulmane car toute empathie est décrite comme une faiblesse et impureté de la foi. La figure suivante explique l'interaction existante entre l'estime de soi et d'autrui telle qu'elle est saisie des données issues de notre enquête :

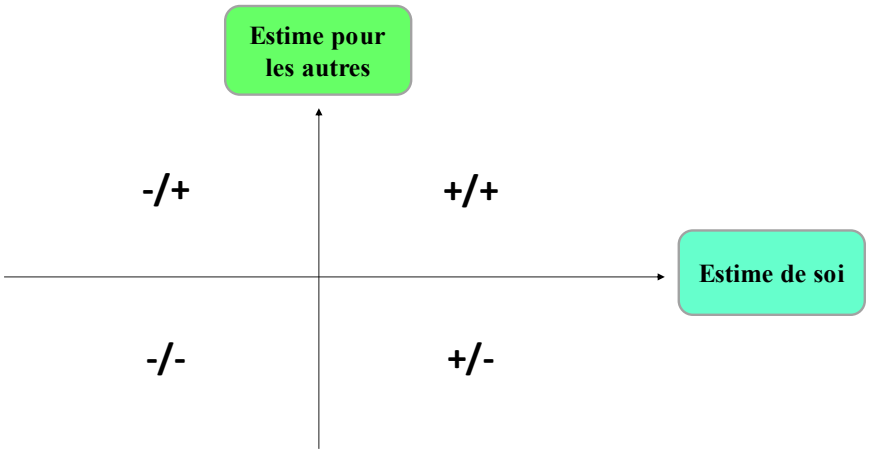

Figure 16 : la question de l'estime au crible du sujet

Pour récapituler, nous pouvons affirmer l'utilité d'un parallèle entre notre étude de la conversion à l'islam radical et celle de Howard Becker sur les fumeurs de Marijuana. L'avantage d'un tel rapprochement réside dans le fait que nous avons dans les deux phénomènes

affaire à des processus longs pouvant allant s'étaler sur des mois voire des années. En effet, nous retrouvons pratiquement les mêmes séquences évoquées par Becker dans notre traitement de radicalisation avec plus ou moins de cohérence. À l'instar de Becker, nous pouvons affirmer à la fin de notre enquête que la société française comme un groupe social crée la conversion radicale en instituant des normes contraignantes multipliée d'année en année dont la transgression constitue la déviance. L'application d'une stigmatisation ou d'un étiquetage de ces jeunes qu'ils soient salafistes, radicalisés ou tout simplement pratiquants considérés comme intégristes, fondamentalistes, fanatiques, marginaux ne fait que renforcer leur isolement social et communautaire. En intériorisant cette image sociale, ceux-ci maintiennent leur engagement dans la version radicale comme la seule alternative à une société qui ne tient plus ses promesses. En tant que déviance, la conversion radicale n'est rien d'autre que le produit d'un « processus » conduisant à des « carrières déviantes » (Becker, 1985). Une fois engagé dans une carrière radicale, le jeune s'identifie davantage à son groupe de référence que la société globale avec un clivage tranché entre l'*ingroup* (groupe des fidèles) et l'*outgroup* (groupe des mécréants). La conscience de partager un même destin et de rencontrer les mêmes problèmes engendre une sous-culture radicale, c'est-à-dire un ensemble d'idées et de points de vue sur le monde social et sur la manière de s'y adapter. L'entrée dans un groupe radical organisé a plusieurs conséquences sur la carrière radicale du jeune converti. D'une part, celui-ci a tendance à rationaliser ses attitudes et ses comportements et parfois même à élaborer des justifications historiques, juridiques, psychologiques et sociologiques compliquées de sa vision du monde. Cela permet par la suite de se constituer « un système d'autojustification à la manière d'une idéologie » (Becker, 1985, p. 61) facilitant la neutralisation de toute tendance conformiste qui résiste à l'intérieur de lui-même. D'autre part, le groupe radical dispose désormais des attitudes et comportements déviants justifiés et des techniques permettant de contourner les contraintes à travers des adaptations secondaires comme la dissimulation ou *Taqiyya*. De ce fait, les normes et les valeurs sociales promues par les entrepreneurs de morale notamment la famille et l'école ne fonctionnent plus chez ces jeunes qui lutte avec « acharnement contre les croisades morales » (Becker, 1985, p. 176) déclenchées par le groupe social pour les maintenir dans le cercle des normaux. Le « processus d'imposition des normes » (Becker, 1985, p. 152) connaît ainsi ses limites avec l'émergence du premier groupe marginal à l'intérieur de la société et la multiplication des normes ne fait que multiplier les transgressions et les déviances sociales. Le processus de conversion se trouve ainsi à l'intersection des expériences subjectives et des contraintes sociales plus ou moins importantes. La rencontre avec un prédicateur ou un prosélyte ne constitue qu'un élément d'orientation dans un processus long. Bien que la majorité des jeunes rencontrés évoquent une expérience de renaissance ou *Reborn*, de révélation ou d'« *hapax existentiel* » (Zanna § Pentecouteau, 2013, p. 289) venant pour bouleverser et transformer leur existence. Nous pensons qu'il s'agit, au contraire, d'un cheminement dont le moment de transformation n'est qu'une séquence parmi d'autres dans un long processus menant à la radicalisation. Loin de réduire le processus à une ou quelques séquences marquantes, nous pensons que la radicalisation doit être saisie comme un phénomène séquentiel complexe qu'il faut décortiquer pour mieux ressortir les différentes séquences tout en soulignant l'interaction entre celles-ci et le contexte dans lequel émerge le phénomène. À l'instar de Becker (1985), Rudy (1986), William Foote Whyte (1995) et Matza (1964), nous postulons que l'immersion dans le monde des déviants «- radicalisés dans notre cas - constitue un enjeu majeur car elle permet de faire un va-et-vient entre la théorie et le terrain dans le respect de la théorie ancrée *Grounded Theory*. Ce principe fondamental constitue le noyau dur de notre méthodologie qualitative. D'un point de vue sociologique, les jeunes convertis à l'islam radical, comme tout mouvement, tentent de forger une nouvelle identité avec leurs propres normes, se confrontant avec le modèle culturel dominant. Ce faisant, ils créent, à partir des éléments historiques et religieux, une communauté imaginée, et des réseaux d'activistes déterminés à reproduire et

propager leur interprétation de l'islam. Le sens communautaire est renforcé par des frontières, et les jeunes convertis sont obsédés par celles-ci. Ils sont engagés dans une redéfinition continue de la communauté de vrais croyants, de ceux qui sont choisis par la divinité versus les autres qui, d'une manière ou d'une autre, sont corrompus ou vivent dans les turpitudes. Dans ce qui suit, une représentation, bien qu'elle soit caricaturale, explique la construction sociale du phénomène :

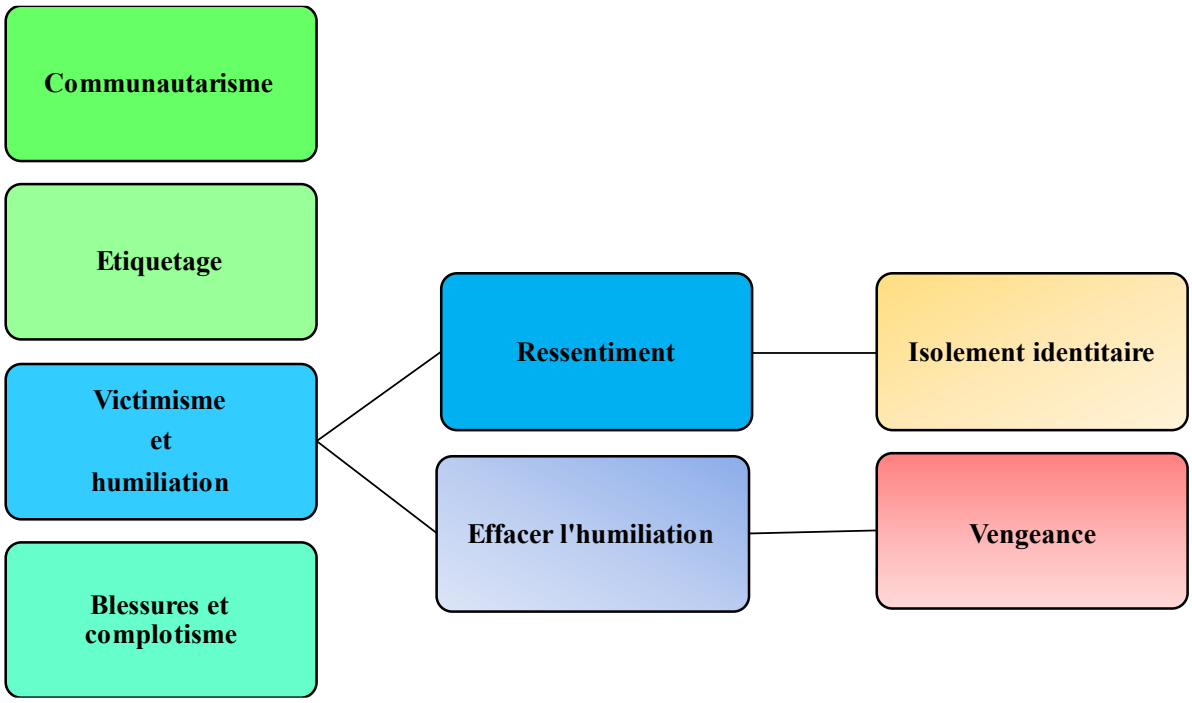

Figure 17 : la construction sociale de la conversion religieuse à l'islam radical

Conclusion

Dans les résultats de notre mémoire en sciences de l'éducation sur les violences urbaines, la question de conversion à l'islam radical est apparue comme une problématique caractéristique des quartiers étudiées. Les récits récoltés au gré de nos rencontres inscrivaient inexorablement la conversion à l'islam dans un changement radical d'identité. Révélateurs des changements identitaires, ces conversions laissent entrevoir comment la conversion à l'islam se concentraient autour de la conduite comme symbole de la modernité occidentale. C'est dans la continuité de ce mémoire que cette thèse a tenté de révéler certains éléments cachés de ce processus avec comme idée principale de savoir comment devient-on radicalisé ou comment se déroule une conversion à l'islam radical ? Dans un va-et-vient entre le terrain et la problématique et dans le respect de la théorie ancrée *Grounded Theory*, nous avons structuré et musclé nos hypothèses et nos analyses en fonction des données obtenues. Cela a permis, à la fois, de mieux appréhender le phénomène, de relier l'aspect théorique et empirique tout en favorisant une bonne organisation de travail. Grâce à cette approche sociologique ethnographique, le terrain s'ouvrait davantage à nos sollicitations méthodologiques s'exprimant avec plus de précision et de spontanéité.

Dans le cadre de ce travail de thèse, l'enquête a abouti à l'idée selon laquelle la radicalisation est par essence processuelle et elle n'est pas décontextualisée. Elle est toujours liée à un contexte social, géopolitique mais aussi à une situation biographique et un monde qui la façonne sous une forme ou une autre. Envisager la radicalisation comme une déviance double (sociale et religieuse) a facilité la saisie de la dimension inhérente à ce phénomène à savoir son étirement par rapport à la norme islamique et souligner la faillite double de deux formes de socialisation (religieuse et sociale) à l'ère de la modernité accélérée. Dès lors, la conversion à l'islam radical peut être comprise comme une socialisation concurrente de la religion et de la société. Qu'elle soit sporadique ou organisée, la radicalisation vise toujours un objectif idéologique dont elle est porteuse. Avant d'aller davantage dans l'analyse des données et de faire le bilan de notre enquête, revenons sur le parcours de recherche et ses implications théoriques et empiriques. Au terme de cette étude, c'est tout un ensemble de données qui se sont révélées importantes pourtant marginalisées au début de l'enquête comme la question de la socialisation horizontale qui caractère le groupe radical où la concurrence interne est un élément fondamental. S'ajoute à cela les notions de corps et d'empathie qui représentent des vrais outils techniques mobilisés par les jeunes pour affirmer leur identité et de reconnaître les autres dans un espace social plus large. Au-delà de l'affirmation de soi, la conversion religieuse à l'islam radical porte en son sein des germes d'une vision sectaire avec des aspects clivants forçant une nouvelle construction de la réalité. C'est en termes de cette vision que toute l'existence radicale s'articule où le groupe exogène n'est pas reconnu comme une version possible de soi. La dévalorisation de la différence et le refus de doute constituent les repères mais aussi les points faibles d'une idéologie qui se construit sur la rupture avec les autres.

Pour ce qui est des difficultés rencontrées dans ce travail de recherche et outre l'aspect très vaste du sujet de notre recherche, lequel exige une exploration bibliographique inépuisable, nous nous sommes confrontés à une difficulté méthodologique provenant de la disparité des notions analysées. Comme nous l'avons souligné, cette thèse est née d'une insatisfaction profonde concernant les discours en vigueur sur la radicalisation en France véhiculée principalement à travers le débat médiatisé d'Olivier Roy et Gilles Kepel (Valfort, 2018). Alors que tout semble avoir été dit sur les difficultés que connaissent les jeunes aujourd'hui dans la famille comme à l'école, sur le malaise des jeunes issus de l'immigration et les risques de « dérive » des quartiers dans le communautarisme, nous sommes convaincus que des dimensions essentielles de ce phénomène demeurent dans l'ombre pour au moins trois raisons. La première est que les perspectives adoptées, y compris par certains chercheurs, sont tellement

orientées par des convictions politiques forgées *a priori* qu'elles ne permettent pas de saisir la complexité des transformations de ce phénomène. La seconde est que ces perspectives tendent à se focaliser de façon exclusive sur un seul phénomène sans chercher à analyser l'interaction avec d'autres dans une approche disciplinaire étroite. La troisième, enfin, et la plus importante, est que ces perspectives se contentent souvent de constater l'explosion de ces phénomènes et ses facteurs sans chercher véritablement à saisir les processus à l'œuvre dans une conversion religieuse radicale. C'est ainsi qu'est né notre objet d'étude avec un intérêt donné au sens qu'implique l'expression de « conversion religieuse radicale ». C'est à travers la dimension spatiotemporelle que nous avons tenté de contextualiser ce phénomène en l'inscrivant dans son cadre d'existence. Cependant, il serait pourtant erroné de conclure, à partir des éléments contextuels, à l'existence d'une relation à sens unique entre le contexte social et les choix individuels. On peut même avancer l'hypothèse que dans ce même quartier, les choix individuels sont déterminés par autre chose que la simple discrimination ou stigmatisation sociale. Même si une certaine concentration ethnique est caractéristique du quartier étudié, nous ne pouvons pas nier la centralité d'une rationalité individuelle dans le choix stratégique. Cela dit, il faut, pour parler de ségrégation, être en mesure de montrer que cette concentration produit des effets spécifiques sur les jeunes en question. Il faut s'intéresser à l'association entre la concentration spatiale et les choix individuels avant d'analyser ensuite les différentes images sociales constituées de ces lieux pour arriver enfin à comprendre la réception de ces images par les individus et leur intériorisation. Nous avons estimé nécessaire d'opter pour un paradigme interactionniste en vue de mieux saisir les articulations entre le social et le subjectif dans un va-et-vient qui donne sens à toute la réalité sociale. Le phénomène de la conversion religieuse radicale a été analysé dans le cadre d'une étude considérant les deux processus d'extériorisation et d'intériorisation (Berger § Luckmann, 1986). En vue de valider nos hypothèses, nous avons recouru à des enquêtes par entretiens pour comprendre les perceptions et les schèmes cognitifs des jeunes rencontrés et situer leurs visions dans le contexte français.

1 Retour sur le parcours de recherche

Comme nous l'avons noté à maintes reprises, cette recherche est née d'une précédente enquête effectuée dans le cadre de mémoire master 2 en sciences de l'éducation sur les violences urbaines et l'émergence du communautarisme comme phénomène des quartiers étudiés. La conversion à l'islam impliquait une véritable restructuration des relations et des référents identitaires familiaux. Notre questionnement s'est donc peu à peu orienté vers une nouvelle facette entraperçue des jeunes convertis à l'islam radical ou celle de conversion à l'islam radical. Encore marginale dans le champ sociologique français (Allievi, 1997), nous avons décidé de consacrer notre thèse à l'étude des conversions à l'islam en vue de saisir les processus à l'œuvre à travers le prisme subjectif. Nous souhaitons proposer des pistes pour étudier ce phénomène trop médiatisé et politisé. Nous avions dans un premier temps envisagé la conversion comme un dépassement des difficultés soulevées, comme une transgression des normes sociales. Nous avons commencé l'exploration de ce nouveau terrain avec à l'esprit, une question assez vaste et indéterminée, que joue-t-i du point de vue personnel dans la conversion à l'islam ? Comment se fait la conversion des jeunes et dans quel contexte ? Nous sommes partis de la rencontre de ces jeunes sans savoir exactement ce qui nous attendait et nous y avons découvert un nouvel univers de sens, loin de normes sécularisées. Nous sommes arrivés au même postulat avancé par Danièle Hervieu-Léger (1999) les convertis s'inscrivent dans ce qu'elle appelle « la figure exemplaire de croyant » où la conversion impliquait « une réorganisation globale de la vie de l'intéressé selon des normes nouvelles et son incorporation à une communauté » (p. 129). Dès le début de ce travail, nous avons délimité le sens des mots utilisés pour mieux conduire notre recherche. En ce sens, la conversion est « comprise non

seulement comme changement d'affiliation religieuse, mais plus largement, comme modification du cours d'une vie, par l'apprentissage de dispositions de solidarités et d'espérances nouvelles » (Fer, 2005, p. 335). En se reconnaissant dans la dénomination de convertis, les enquêtés semblaient se reconnaître dans une transformation profonde de leur identité. Les trajectoires religieuses des jeunes rencontrés allaient de l'agencement religieux « à la carte » à la conformité collective. Le conformisme, souvent présent était d'autant plus flagrant que les discours semblaient se répéter à mesure que nous avançons dans l'enquête. Il semble que l'affiliation religieuse est souvent activée comme fondement du comportement et les effets de l'entre-soi. Élément fondamental dans la transmission de l'ethos de groupe, les jeunes cherchent dans la conversion un dépassement des obstacles de leur vécu. Plus les discours s'accumulaient et plus nous nous rendions compte que la conversion relevait de trajectoires partagées, pas simplement au niveau personnel mais aussi collectif. Mais au-delà de la mise en conformité, les récits manifestaient la volonté de conformité et cohésion interne d'un groupe qui tentait de déjouer la stigmatisation. Au fur et à mesure de l'avancement dans l'enquête, il est devenu de plus en plus évident que la conversion s'inscrivait dans un processus plus général de réislamisation ou de construction identitaire.

Au vu des résultats de terrain, nous ne pouvons pas désormais nier le rôle de la socialisation collective dans la construction et le maintien de la carrière radicale. En ce sens, la redéfinition de soi était indissociable d'une transmission religieuse horizontale du contexte de stigmatisation ambiant. Manifestement, les trajectoires de conversion devaient être saisies à l'articulation des attentes individuelles et collectifs. Par ailleurs, reconnaître dans la démarche de conversion une expression privilégiée de l'autonomie du sujet croyant et de l'individualisation des modes de vie, ne signifie en aucun cas la réduction de ce phénomène à de simples parcours personnels, au contraire il s'agit d'un croisement des volontés et rationalité individuelle avec les contextes sociaux. Au risque de passer sous silence les rapports sociaux et politiques qui s'y rapportaient, les conversions inscrites dans le mouvement radical constituent un objet privilégié de discours politiques et médiatiques. À partir du moment où ces conversions devenaient symbole non pas de dialogue et interculturalité mais de frontière entre les groupes, celles-ci se chargeaient d'une dimension plus politique, plus militante et engageaient conjointement le rapport de l'individu à sa culture, à son groupe, les ruptures sociales engendrées par ces attitudes te représentations.

Pour récapituler mais aussi porter un regard rétrospectif, notre recherche auprès des jeunes convertis à l'islam radical nous a conduit à relever des zones de fragilité qui constituent un terreau favorable au processus de radicalisation religieuse et qui peuvent être facilement exploitées par les recruteurs. Pour autant, il n'existe pas de causalité simple entre ces zones de fragilité et la radicalisation. Il faut donc avoir à l'esprit qu'elles la favorisent sans pour autant l'expliquer ou la prédire. Ces zones ont été identifiées grâce à l'analyse des trajectoires individuelles et les différents moments marquants. C'est pourquoi nous avons parfaitement conscience que nous n'avons pas de réponses à l'ensemble des problématiques auxquelles les jeunes convertis font face. Il s'agit surtout d'offrir des clefs de compréhension pour les décideurs politiques pour qu'ils élaborent les politiques nécessaires à la prévention et l'accompagnement des jeunes en question. La recherche avait pour fil directeur la construction de l'identité sociale des jeunes convertis à l'islam radical. Ce faisant, nous avons souhaité mettre l'accent sur deux idées : l'individu ne se construit pas isolément, mais en relation constante avec son environnement, d'une part, et la position occupée par l'individu dans la société est étroitement liée à la position occupée par son groupe de référence. Si les zones de fragilité identifiées sur le terrain sont multiples et recouvrent différents aspects de l'existence des jeunes en question, elles peuvent être organisées autour de deux axes : un premier qui concerne directement l'individu et la façon dont il construit son système de normes et de valeurs, et un second qui touche davantage les groupes d'appartenance ethnoculturels.

2 Les lieux et les méthodes d'investigation

Afin d'établir un premier contact avec les enquêtés, nous nous sommes rendus chez notre informateur Abdelkader qui nous a présenté les premiers enquêtés Abou Hamza et Abou Haffs sur le marché du quartier. Nous avons entrepris notre premier contact avec les jeunes concernés en discutant de notre recherche académique, sa portée scientifique et la confidentialité des résultats et des enregistrements. En tant qu'algérien et musulman pratiquant, tout a bien fonctionné dès les premiers moments. Nous nous sommes ensuite fixés un rendez-vous dans la librairie arabo-musulmane du quartier pour aller ensemble à la mosquée aux prières de l'après midi (*Al Dhohr*). Ces premiers moments et les discussions que se sont déroulées ensuite ont favorisé un climat de confiance entre nous et ont facilité considérablement la suite de l'enquête. Pour les lieux d'investigation, il s'agit souvent des appartements des jeunes concernés mais aussi à l'occasion des fêtes de la mosquée comme kermesse de fin d'année scolaire des cours d'arabe, mosquées, librairie arabo-musulmane, etc. Nous avons réussi à avoir des rendez-vous grâce à notre indicateur Abdelkader qui nous a aiguillé sur les lieux et personnes susceptibles de nous intéresser. Nous avons entamé l'enquête exploratoire pour repérer certains thèmes fréquents avant de structurer ensuite notre grille d'entretien et commencer notre enquête principale. Nous avons commencé à saisir les processus et parcours qu'à partir de 2019 avec un nombre d'entretien limité avant d'entamer l'enquête principale.

La difficulté à entrer en contact avec ces jeunes était en majeure partie due à la configuration politique du moment où les musulmans pratiquants sont souvent étiquetés d'extrémisme par les discours politiques et médiatiques. Cela a poussé les jeunes convertis à l'islam radical à être plus méfiants à notre égard mais surtout vis-à-vis des retentissements de la production scientifique avec la possibilité qu'elle fasse l'objet d'un usage détourné. Ce climat ambiant était surtout perceptible à la fin des entretiens, lorsque quelques enquêtés devant nous invoquaient Dieu pour nous venir en aide dans la réalisation de notre travail et d'en faire bon usage pour l'intérêt de la communauté musulmane. Cherchant à faciliter la tâche, quelques-uns n'ont pas hésité à nous présenter à leur entourage, sans que nous en soyons informés, comme un ami ou un frère en religion. La majorité des contacts étaient donc pris « sur recommandation, condition certes indispensable pour que l'entretien soit accordé, mais qui parce qu'elle engageait à chaque fois le relations entre des familles alliées ou amies, portait à l'acceptation pour ne pas désobliger personne dont émanait la recommandation » (Pinçon § Pinçon-Charlot, 2002, p. 20). Il est fort probable que l'ouverture du carnet d'adresses ait fait l'objet d'une sélection en fonction de l'image véhiculé par le futur enquêté.

3 Le déroulement de entretiens

Tous les entretiens ont eu lieu au domicile des enquêtés. Les discussions et les observations, quant à elles, se sont déroulées à un peu partout (sur le terrain du marché, la librairie arabo-musulmane, à l'entrée ou à la sortie de la mosquée du quartier, sur la voie publique, dans le bus ou le métro, au bord des terrains sportifs, à la sortie de certains commerces du quartier, à l'occasion de certaines fêtes, etc.). Lorsque nous avions l'occasion de partager un repas ou un trajet avec les enquêtés, la mise en confiance pour la suite de l'entretien est souvent facilitée. À leur domicile, nous demandions aux jeunes de s'isoler du reste des membres de la famille bien que la configuration spatiale des lieux ne le permette pas toujours, et nous étions dépendant des événements qui se produisaient au cours de l'entretien (appels téléphoniques, des interventions des agents du HLM pour le nettoyage des aérations, robinets, facteurs, etc.) occasionnant une gêne certaine pour le déroulement de la rencontre. Les entretiens étaient souvent entrecoupés par les va-et-vient des membres de la famille ou les cris et pleurs des enfants. La présence presque systématique d'enfants est fréquemment venue interrompre les

entretiens. Nous avons donc dû faire avec de nombreux paramètres extérieurs, insoupçonnés au début de la recherche. Libérés de l'attention qu'ils devaient porter aux enfants, l'échange avec les enquêtés devient plus fluide et plus enrichissant. Au total, 20 entretiens réalisés auprès de ces jeunes rencontrés ont été retranscrits. Enfin, notons que le fait d'être un homme musulman pratiquant a facilité notre accès au terrain mais aussi la réalisation des entretiens. Autrement-dit, la conscience de l'obligation morale en ce qui concerne la question palestinienne, de l'importance de l'islam comme religion de croyances et de pratique sont autant d'éléments qui ont donné confiance à ces jeunes en les incitant à se dévoiler davantage. Nous avons donc interrogé ces enquêtés sur leur trajectoire religieuse, leur vécu, leurs difficultés au quotidien et leur rapport à la société française. Cependant, pour le seul entretien réalisé avec une femme, Oum Kalthoum, son conjoint Mossaâb était présent pour des raisons éthiques et religieuses mais aussi en rapport avec la morale conjugale[29].

Avant de débuter les entretiens qui ont duré en moyenne autour de 40 minutes, nous répondions souvent aux questions de mes interlocuteurs sur le thème de notre thèse et sur les axes développés dans l'entretien. Traitant à la fois des causes, les conséquences et les processus de la conversion, la méthode de l'entretien biographique ou semi-directif semblait plus appropriée que celle des récits de vie, pourtant prisée des sociologues de la conversion religieuse. Le guide d'entretien en annexe abordait différents volets de la vie des enquêtés : leur trajectoire religieuse, le processus de conversion, les conséquences sociales, les difficultés et les attentes liées à la conversion. Les enquêtés répondaient à des questions précises et détaillées : la pratique, le quotidien et la religion, la tenue vestimentaire, etc. Tous les entretiens ont tous été enregistrés retranscrits. L'expérience acquise au fur et à mesure des entretiens permettait d'amener plus facilement les enquêtés à sortir des discours convenus pour nous faire entrer dans la confidence. Plus fréquemment, une relation d'échange s'instaurait après l'entretien où l'enquêteur devenait lui-même enquêté. En tant qu'observateur, les tête-à-tête étaient souvent très enrichissants notamment à l'occasion des fêtes religieuses. Afin de négocier notre présence, nous soignions souvent notre tenue vestimentaire en mettant un *Jallaba* (tenue vestimentaire traditionnelle maghrébine), de manière à ce qu'elle soit acceptée par les jeunes en question. L'adaptation de l'apparence constitue une condition sine qua non favorisant l'échange entre l'enquêteur et l'enquêté (Pinçon § Pinçon-Charlot, 2002, p. 36).

4 Retour sur la problématique

Pour répondre à notre question de connaître comment les jeunes se convertissent à l'islam radical formulée sous différentes formes : comment les jeunes se radicalisent ou se tournent vers une version radicale de l'islam ? que joue-t-i du point de vue personnel dans la conversion à l'islam ? Qu'implique une conversion à l'islam radical ? Qui sont les jeunes qui se convertissent / se radicalisent ? Comment l'idée du religieux vient-elle ? la démarche est-elle individuelle ou impulsée par d'autres ? Quels sont les ressorts subjectifs du processus de radicalisation et comment pouvons-nous la prévenir ? Comment penser ce problème au carrefour de la psychologie, la sociologie, la philosophie, l'histoire, l'anthropologie et la géopolitique ? nous avons adopté la perspective interactionniste en nous inscrivant dans la continuité des travaux de l'Ecole de Chicago en concevant la conversion radicale comme une forme de déviance double (sociale et religieuse). En posant la question « comment » nous visons à saisir les processus à l'œuvre dans ce phénomène complexe. Nous avons mobilisé plusieurs concepts tels que « carrière radicale, carrière morale, étiquetage, stigmatisation, etc. ». L'objectif était ainsi de saisir les différentes séquences du processus et les facteurs influençant chaque séquence de celui-ci. À ce titre, les notions d'empathie et de corps ont constitué des

[29] Nous faisons référence ici à la règle islamique exigeant la présence d'un époux ou par un *Mahram* (frère, sœur) en cas d'entretien avec un homme étranger

termes techniques importants pour la compréhension des phénomènes pervers tels que la déshumanisation, l'anti-sujet, l'aliénation, la dépersonnalisation, etc. L'empathie comme habileté fondamentale dans les relations humaines comme son effacement (De Vincenz, 2017, pp. 43-57) ou alternation (désempathie) sont pensée dans son travail comme termes techniques permettant de creuser aux profondeurs de la personnalité humaine pour détecter les anomalies responsables de la déshumanisation du rapport à autrui et de la reconsidération négative de la réalité. Par ailleurs, reprenant à notre compte le concept de « ductilité nomique » (Zanna, 2008, pp. 139-144, Zanna, 2003), nous avons décrit le radicalisme comme un étirement de la norme que les jeunes triturent inlassablement pour la mettre à l'épreuve. Cette conception a été largement rapprochée de celle de « sujet flottant » de Michel Wieviorka aussi bien que celle de « Drift » de David Matza (2009) comme des situations de flottement par rapport à la norme instituée ou des relâchements épisodiques de la contrainte morale. À ce titre, nous avons avancées deux hypothèses que le terrain semble valider qui sont respectivement :

- ✓ H1 : la conversion à l'islam radical des jeunes français est une construction sociale. Elle s'inscrit dans un contexte social de désignation, d'étiquetage et de stigmatisation. La radicalisation apparaît comme une façon de *faire de nécessité vertu* (Bourdieu, 1979), c'est- à-dire une manière de s'organiser pour faire face à la précarité de sa condition sociale et tenter de combler ainsi tous les attributs qui manquent comme (réussite, identité valorisée, reconnaissance, revalorisation sociale, certitude, etc.) ;
- ✓ H2 : les jeunes se convertissent à une version radicale de l'islam en adhérant à un processus qui commence par un événement déclenchant (quête de sens, crise existentielle, choc biographique, angoisse, injustice, discrimination, stigmatisation, étiquetage) pour s'inscrire dans une socialisation qui pour effet de transformer le style cognitif ou schème interprétatif de l'individu en produisant une nouvelle vision du monde. Cette nouvelle vision s'appuie sur une valorisation exacerbée du groupe de référence, une fusion quasi-totale avec une empathie intense à l'intérieur de celui-ci et un effacement de l'empathie ou déshumanisation d'autrui.

L'enquête de terrain semble valider intégralement ces deux hypothèses. Les résultants laissent saisir l'existence d'un processus de conversion renforcé à ses différentes séquences par les phénomènes d'étiquetage et de stigmatisation ce qui nous permet de postuler une construction sociale de la conversion radicale. Nous retrouvons en ce sens l'ensemble des concepts évoqués dans la partie théorique à savoir « le fardeau moral, le sujet mosaïque, la nostalgie inspirationniste, l'hyperconscience, la réalité substituante, etc. ». Un aspect ethnométhodologique essentiel à soulever à ce sujet. En effet, le fait que nous soyons musulman et chercheur nous a permis de regarder le phénomène de l'intérieur comme l'exige l'approche ethnographique mais aussi de l'extérieur comme chercheur conservant une posture axiologique. Bien que la modernité nous éclaire sur plusieurs questions scientifiques, elle ne semble pas en mesure de nous rassurer sur des sujets pourtant très importants qui concernent la vie, la mort, la transcendance et l'invisible. Au-delà de la religion comme force d'inspiration nostalgique, c'est la notion de « califat » qui suscite un sentiment de culpabilité historique chez la majorité des musulmans. Ce registre moral est instrumentalisé par certains pays pour toucher les esprits et la nostalgie inspirationniste musulmane. Nous retrouvons donc notre approche plurielle aussi au niveau des données de notre enquête. Sur le plan psychologique et psychanalytique, c'est toute la question de quête de sens, de fardeau moral et d'hyperconscience qui concentre les propos de nos enquêtés. De même, sur le plan géopolitique, ce sont les conflits au Moyen-Orient qui façonnent les discours des jeunes radicalisés. Sur l'aspect historique, ce sont les événements traumatisant liés à l'effondrement de l'empire ottoman et la disparition du califat comme modèle utopique. Au niveau sociologique, ce sont les phénomènes de stigmatisation, discrimination, exclusion, injustices sociales, etc., à l'œuvre qui favorisent cette déviance

sociale doublée d'une dimension religieuse. La dimension herméneutique, linguistique et philosophique concerne la portée symbolique du discours radical, sa dimension religieuse et la portée significative des concepts théologiques mobilisés par les recruteurs ou les rabatteurs. La dimension anthropologique quant à elle concerne le rapport qu'entretient le jeune converti au groupe radical, les transformations entraînées par la conversion sur l'apparence en particulier le corps comme instrument d'identification et de différenciation. Le phénomène de conversion apparaît de ce fait comme le point de jonction de plusieurs ressorts subjectifs, objectifs mais avant tout un processus long, complexe et non réductible à des séquences idéaltypiques automatiques.

Ajoutons que la conversion religieuse radicale correspond à l'aboutissement d'une dynamique d'exclusion et de stigmatisation. Il s'agit d'un processus qui met en tensions les expériences individuelles et les contextes sociaux. La désaffiliation sociale n'est que le fruit d'un processus social, d'une construction sociale, d'une fragilisation de l'individu qui se manifeste dans un acte déviant ou une carrière déviante ou mieux une carrière radicale. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la prolifération du communautarisme et de la radicalisation dans les quartiers dits difficiles ou dans les prisons. La dynamique d'exclusion atteint son apogée quand l'individu est étiqueté « inapte » pour vivre en société ce qui le conduit à s'engager dans une carrière déviante (radicale). Le fait de partager la déviance avec d'autres jeunes réconforte l'individu dans son choix et renforce sa conviction au sujet de l'idéologie radicale. L'enquête l'a bien démontré, les individus qui se radicalisent tentent d'exprimer une rébellion, une révolte face à ce qu'ils identifient comme une société d'exclusion, une société qui ne tient plus ses promesses de vivre ensemble et d'égalité. D'autres sont en colère en constatant le déclin de la civilisation musulmane et la réalité géopolitique défavorable à tout réveil civilisationnel du monde musulman.

5 La radicalisation, le terrain met fin aux mythes théoriques

Au terme de ce travail de recherche, nous avons défini la radicalisation comme le processus par lequel un individu développe des croyances et des pratiques extrêmes qui peuvent mener à la violence au nom d'une idéologie. En ce sens, la radicalisation excède la question du terrorisme islamiste et concerne toute forme d'idéologie qu'elle soit religieuse, politique, culturelle, identitaire, etc. La diversité des profils concernés par ce phénomène suppose une approche plurielle du phénomène comme nous l'avons souligné dans l'introduction de cette thèse. Cette approche plurielle se trouve à la croisée de facteurs géopolitiques, anthropologiques, sociologiques, culturels et psychologiques. C'est ainsi que nous avons proposé dans le cadre de ce travail une lecture du phénomène à l'aune de son aspect processuel en vue de comprendre comment les jeunes français qui ne manifestent pas toujours des déséquilibres psychologiques (Pressman, 2009) adhèrent de manière inconditionnelle à une idéologie radicale en se convertissant à l'islam radical. Nous avons aussi souligné la nécessité de concevoir ce phénomène dans son contexte social loin de le réduire à la dérive sectaire. En effet, la dérive sectaire ne peut pas être assimilée à une déviance religieuse car il s'agit dans le premier cas d'une emprise mentale du jeune tandis que dans le deuxième d'une adhésion consciente et rationnelle au groupe radicalisé.

Bien qu'il touche une partie infime des jeunes musulmans français, le processus de radicalisation constitue une problématique politique fondamentale et soulève plusieurs débats sur les mesures à prendre pour faire face à celui-ci. En ce sens, les études portant sur la radicalisation s'attachent davantage aux parcours de vie et tentent à repérer, comment pas à pas selon des dispositions individuelles mais aussi des rencontres et des contextes déterminés, le jeune en vient à s'intéresser et adhérer progressivement à une version radicale de l'islam. Comme nous l'avons montré dans l'analyse des résultats, le cas de la conversion à l'islam

radical doit être saisi comme le fruit des rencontres effectives dans des lieux de socialisation (prières, discussions, associations, cercles religieux, etc.) qui favorisent la socialisation groupale ou horizontale (Ducol § Nasr, 2015). Au côté des facteurs d'exposition, nous avons parlé des facteurs de disponibilité qui rendent les jeunes sensibles à la culture radicale comme la fragilité sociale et la déviance sociale (adolescence, quête de sens, vide existentiel, besoin spirituel, le faible engagement social et le manque de repères culturels, etc.) (Roy, 2008). Nous avons aussi mis en avant la centralité de la dimension cognitive et les transformations qui touchent les schèmes cognitifs individuels. Nous avons souligné le fait que la radicalisation n'est pas une éclipse de la raison et nous ne pouvons pas imputer ce phénomène aux jeunes privés de la rationalité, au sens psychopathologique ou même au sens d'un défaut de réflexion et de connaissance. Notre enquête a révélé que dans la majorité des cas, il s'agit d'un engagement idéologique en connaissance de cause ce qui nous invite donc à battre en brèche les stéréotypes selon lesquels il s'agit notamment des jeunes fragiles psychologiquement et qui souffrent d'une précarité sociale ou un faible niveau d'étude. Il ne s'agit pas non plus d'un lavage de cerveau, une aliénation ou une éclipse de la raison car chaque séquence du processus fait l'objet de doutes, d'évaluations et d'attentes de preuve ce qui rend l'engagement plus rationnel qu'émotionnel. Il s'agit dans plusieurs cas d'un engagement qui s'inscrit dans la durée avec une évaluation préalable de chaque séquence du processus (Sauvayre, 2012).

En outre, la conversion à l'islam radical relève d'un processus long qui suscite un engagement même des jeunes qui ont un niveau d'études supérieur (parfois master). En ce sens, Gérald Bronner souligne que parmi les solutions pour résoudre cette énigme est de questionner comment les individus sont conduits à croire à ces idéologies (Bronner, 2009, Bronner, 2013). En effet, en présence d'une croyance difficilement saisissable, il est important de comprendre la manière dont elle se construit dans le temps. En d'autres termes, la croyance doit s'inscrire dans le temps tout en s'appuyant sur ses logiques inhérentes pour donner un tout qui permet au jeune de rationaliser le monde social. À ce titre, chaque moment de l'adhésion doit être compris dans un contexte social plus large, d'où la nécessité d'analyser les différentes séquences du processus (Bronner, 2013). La doctrine se présente ainsi de manière segmentée et organisée avec des logiques internes pour éviter toute forme de critique et de remise en question. De ce fait, la croyance acquiert avec le temps sa cohérence et sa solidité interne à mesure qu'elle s'éloigne du sens commun ; Puis, il est important de souligner l'impact de l'isolement intellectuel pour le développement des croyances radicales. Les jeunes rencontrés dans le cadre de cette enquête ont mis l'accent sur l'importance de leur isolement comme facteur accélérant de leur engagement. En se coupant de leur environnement socialisant, les jeunes se sont donnés l'occasion d'être exclusivement en contact avec la version radicale. Les jeunes voient ainsi leur champ cognitif se restreindre avec chaque nouvelle marche dans le processus. Dès lors, les groupes radicaux cherchent souvent à enserrer le jeune dans une sphère cognitive restreinte en provoquant des ruptures en cascades avec l'environnement en renforçant en retour la radicalisation par la seule fréquentation des membres de son groupe de référence, c'est-à-dire ceux qui pensent comme lui. De ce fait, le groupe joue le rôle d'un filtre cognitif pour le jeune qui ne peut plus penser que dans la logique de son groupe. Sur cet aspect, le psychanalyste René Kaës avait déjà souligné la structuration des individus par les groupes dans une socialisation interne sur un mode inconscient d'idéalisation et de fantasmes (Kaës, 1993). Les membres du groupe sont ainsi compris dans une groupalité psychique qui structure leur perception et représentations autour d'une communauté d'appartenance, de croyance et de pactes dénégatifs. Par conséquent, les individus deviennent des porteurs d'idéologies et maintiennent des « identifications dans le régime de l'allégeance (Kaës, 1980). Que ce soit le résultat d'une dépressivité ou d'une rage de nature narcissique (Marcelli, 2016) le groupe radical offre aux jeunes convertis à l'islam radical les moyens nécessaires pour sacraliser leur haine de la société en la transformant en une déshumanisation de soi et des autres. Dès lors, « le retour de

l'idéalisation religieuse pourrait être appréhendée comme une lutte contre la domination et l'objectalisation de l'humain » (Perez, 2017, p. 62). Par conséquent, le repli du groupe sur lui-même et la rupture avec la société intensifie le rigorisme religieux et la fanatisation des esprit e, créant un sentiment de supériorité chez les membres et une déshumanisation de tous ceux qui ne font partie de celui-ci. Dans ce contexte, le groupe permet à chaque jeune de conforter ses convictions et ses choix par les récits des expériences subjectives dans le cadre des cercles religieux. En ce sens, Danièle Hervieu-Léger parle de « validation mutuelle du croire » en soulignant :

> Plus les individus « bricolent » le petit système de croire ajusté à leurs besoins propres, et plus ils aspirent à exprimer et à échanger cette expérience avec d'autres individus qui partagent le même type d'aspirations spirituelles. Cette contradiction apparente correspond en fait aux limites intrinsèques de l'autovalidation du croire. Pour que les individus parviennent à stabiliser les significations qu'ils produisent afin de donner un sens à leur expérience quotidienne, ils ont besoin de trouver en dehors d'eux une confirmation de leur validité. Privés des confirmations fortes qu'offraient les codes globaux du sens garantis par les institutions (systèmes religieux ou philosophiques, idéologies politiques etc.), c'est avant tout dans l'échange mutuel que les individus peuvent espérer trouver les moyens de consolider l'univers personnel de sens dont ils se dotent. Dans ce cas, l'autovalidation peut laisser la place à un régime de validation mutuelle du croire, fondé sur le témoignage personnel, l'échange des expériences individuelles, et éventuellement sur la recherche des voies de leur approfondissement collectif (Hervieu-Léger, 2007, p. 52).

Ainsi, les interactions internes au sein du groupe fermé mais aussi les récits d'expériences offrent des réponses aux hésitations individuelles probables en rassurant chacun dans ses choix de conversion. Dans un contexte de socialisation religieuse aux limites du sectarisme, le durcissement des positions induit une surenchère idéologique et une concurrence interne. Notons aussi que c'est le contenu idéologique totalisant et totalitaire qui rend la version radicale plus diffuse et puissante dans le groupe. Il s'agit d'une logique qui permet le repli du groupe sur lui-même tout en se coupant de son environnement. Celle-ci propose une seule et même réponse à toutes les questions existentielles tout en offrant un seul cadre de référence qui s'appuie sur le clivage continu entre le bien et le mal et une vision manichéenne de la réalité repose sur l'affrontement et l'opposition (Pur/Impur, Bien/Mal et Nous/Eux).

Soulignons que l'adhésion intellectuelle et idéologique ne suffit pas à expliquer la conversion à l'islam radical. En effet, si les mécanismes cognitifs permettent de comprendre comment les jeunes voient le monde, les mécanismes émotionnels quant à eux permettent de saisir les logiques inhérentes à l'action c'est-à-dire les motivations en fonction des expériences subjectives et des valeurs intériorisées (Crettiez, 2011). Par conséquent, il devient indispensable de considérer une forme de socialisation radicalisante où l'acteur trouve un terreau culturel qui donne sens à ses attitudes et représentations ; une résonance émotionnelle avec l'expérience effectivement vécue et une résonance émotionnelle davantage axiologique reposant sur des valeurs partagées avec les autres membres de son groupe de référence (Crettiez, 2011).

Au-delà de la notion d'empathie, c'est l'image du corps et la présentation de soi qui constitue un élément important dans la conversion à l'islam radical. Dans les images du corps, telles qu'elles apparaissent dans le discours des jeunes rencontrés interviewées, se nourrit, se combinent trois niveaux : une vision sociale en termes de jugements, le regard de l'entourage proche, une représentation personnelle individuelle des rapports entre le physique et le moral, des mobiles utilitaires ou pragmatiques et des motivations spirituelles ou religieuses. La notion de *'awra* (corps nu) est la même dans les discours des jeunes qui considèrent le corps entier comme '*awra.* Dans la mesure où le corps est une création de Dieu, celui-ci doit être consacré à l'adoration de celui-ci. La logique de cette perception tient à mettre en avant l'absence de droit de la personne sur sa chair. Le corps est, en quelque sorte, un don divin qui est parfait et harmonieux. Par sa forme, sa constitution, son fonctionnement, il est « signe » du pouvoir de Dieu, et il répond aux nécessités de l'existence humaine. Il est considéré comme un miracle illustrant la puissance et la sagesse de Dieu. Il est à son image. Dans ce sens, tous les jeunes convertis affirment sur la nécessité de purifier leur corps, de faire *Al Ghusl* (douche hebdomadaire) et de faire les ablutions avant de s'adresser à la divinité. Le corps est avant tout le reflet de la perfection divine. L'image du corps ainsi décrit, s'inspire de la mythologie biblo-coranique concernant l'existence humaine développée dans des récits devenus partie intégrante de la littérature consacrée des musulmans. La chair humaine est une propriété de Dieu que toute personne est appelée à préserver du péché et de tout ce qui peut la souiller ou la dénaturer. Le physique est ce par quoi on est appelé à témoigner le jour du « jugement dernier » de nos actions. Il semble que le registre religieux constitue un référent essentiel pour les jeunes convertis à l'islam radical qui se présentent comme de vrais musulmans. Le corps est, de ce fait, un don d'Allah que chacun doit reconnaître sans toutefois en abuser. Le corps-don n'est pas sans contrepartie. Le contre-don doit servir à la glorification de Dieu en tant que puissance divine. La préservation de la chair qui le constitue est une obligation religieuse, un devoir envers Dieu.

6 Désamorcer la radicalisation : un processus pris avec prudence

Comme nous l'avons souligné tout au long de ce travail, une étude qui analyse « le devenir radicalisé » promet plus que les autres. D'abord, parce qu'elle analyse au-delà des facteurs sociaux et psychologiques le cheminement de radicalisation. Elle aide aussi à la saisie des séquences qui composent le processus et les éléments les plus marquants sans que cela empêche une considération des facteurs sociaux, psychologiques, politiques, anthropologiques, etc., accélérant ou ralentissant le processus. Le mérite de cette enquête réside dans le fait qu'elle a permis de saisir les différentes séquences du processus et de mettre en avant les moments les plus importants. Ainsi, six séquences ont été identifiée dans le cadre de ce travail :

- ✓ *Le passage d'une quête de sens à choc biographique* : où le jeune rencontre plusieurs situations de discrimination qui avec le temps le fragilisent et le rendent plus hostile aux institutions. Tout en étant en colère de ne pas pouvoir être acteur dans la société, celui-ci vit une angoisse quotidienne qui se transforme en un repli identitaire. La résurgence d'un événement marquant ou crise personnelle liée à un événement tragique ou significatif pousse le jeune à devenir plus réceptif à toute alternative à l'ordre social. La quête de sens associée à une crise existentielle conduit le jeune à chercher des réponses sur la vie, la mort, le destin, l'au-delà, etc., pour s'intéresser ensuite à la religion comme cadre explicatif de toutes ces questions. Dans un tel contexte, une rencontre avec un prédicateur aguerris facilite le passage d'une quête de sens à un apprentissage radical, d'une vie vide de sens à une autre pleine ;
- ✓ *D'une rencontre inattendue à une entrée dans la radicalité* : vivant une angoisse au quotidien, le jeune devient plus réceptif à l'idéologie radicale. Une fois celui-ci mis en contact

d'un prédicateur, il endosse l'ensemble des idées qui font sens pour lui. Sa fragilité psychologique liée à la vie dans la société neutralise sa capacité de prendre du recul et d'avoir un avis clair sur les idées reçues. Une fois convaincu de la validité des thèses avancées par le prédicateur, le jeune fait le premier pas en intégrant le groupe radical et participant aux différents cercles religieux ;

✓ *L'engagement dans une carrière radicale* : une fois l'individu fait le premier pas dans le groupe radical, il entame un processus d'apprentissage ou de socialisation radicalisante lui permettant d'assimiler l'ensemble des connaissances radicale tout en apprenant à se distancier de son groupe d'appartenance. Cette séquence concrétise l'entrée dans la carrière radicale où l'individu se dispose progressivement des moyens nécessaires pour interagir dans le monde social. Un ensemble d'activités routinières voient le jour avec une certaine typification du monde. L'appartenance groupe cristallise au bout de la carrière radicale une identité déviante qui s'assume et se reconnaît dans son état ;

✓ *Le maintien de l'engagement et l'acceptation du stigmate* : adhéré au groupe radical, le jeune renverse le stigmate social qui n'a aucun sens pour lui car celui-ci relève d'une autorité qui n'a aucune légitimité à ses yeux. Se sentant élu d'une mission et adepte d'une religion authentique, le jeune maintient son engagement radical en ignorant toutes les contraintes sociales. L'étiquetage social est, dès lors, considéré comme une preuve d'authenticité de la foi. À ce titre, toute désignation sociale est vécue comme un honneur par chacun des jeunes convertis à l'islam radical ;

✓ *Le croisement des récits au service de la version radicale* : une fois la carrière assumée par le jeune, c'est le partage d'expériences de conversion qui le réconforte dans son choix et lui donne le sentiment de faire partie d'un groupe homogène. Arrivé à un stade, il développé dans la conversion et après avoir intériorisé complètement l'idéologie radical, le jeune entame une séquence aussi importante que la précédente basée sur les interactions sociales. Les discussions et les débats soulevés dans le cadre des cercles religieux aussi bien qu'à l'extérieur de ceux-ci participent à une radicalisation horizontale où les jeunes se radicalisent mutuellement ;

✓ *Continuer ou renoncer à la version radicale* : deux options s'offrent au jeune une fois arrivé à une séquence très avancée dans le processus de radicalisation : continuer ou renoncer. La majorité des jeunes rencontrés ont continué dans la voie radicale. Seule une partie minime a quitté le groupe au cours de route. Ceux qui quittent le groupe sont des jeunes avec des tendances humanitaires fortes et un esprit d'ouverture significatif. Les autres jeunes sont amenés à durcir leur discours radical en vertu d'une vision absolutiste de la réalité. Dans cette catégorie de jeune, certains qui continuent à faire l'expérience d'une angoisse existentielle malgré l'endossement de l'idéologie radicale sont ceux qui sont susceptibles de passer à l'acte. Ceux-ci seront poussés par la volonté de mettre fin à leur existence avec en ligne d'horizon une perception eschatologique autour du paradis et des plaisirs éternels.

Quelle que soit la perspective sous laquelle les jeunes conçoivent le monde, il n'en demeure que ceux-ci, en s'inscrivant dans une version radicale et exclusive de l'islam s'auto-contraignent en s'enfermant sur la richesse qu'offrent les rapports aux autres, surtout les musulmans avec qui ne partagent pas la même vision et qu'ils ont tendance à appeler des « égarés ». Le refus du doute, de l'empathie, de l'amour pour l'humanité, du plaisir de vivre ne font qu'un individu mal dans sa peau qui ne trouve que la violence et la déshumanisation des autres comme moyens de réduire son stress. Mais étant donné qu'il s'agit d'une solution éphémère, l'angoisse resurgit encore plus fort, entraînant le jeune dans un cercle vicieux où il n'y a plus de place pour la différence ou la tolérance.

7 Déconstruire la fabrication des jeunes convertis à l'islam radical

Dans *Le Deuxième Sexe,* Simone de Beauvoir (1949) fait un constat frappant sur la construction sociale du genre en affirmant qu'on ne naît pas une femme mais on le devient. Par-là, De Beauvoir déconstruit l'essentialisme féminin en mettant en avant la question de la nature présumée de la femme résultant avant tout d'une construction sociale. En nous inspirant de ce constat, on peut affirmer tout en étant prudent qu'on ne naît pas radicalisé mais on le devient sous l'effet d'un contexte social favorisant, sous les pressions et les phénomènes de stigmatisation. Cette affirmation n'est pas le fruit du hasard, mais est issue des observations de terrain mais aussi d'un suivi sur la longitudinal de la question de l'islam en France depuis les attaques du 11 septembre 2001 et même avant. En effet, les différents phénomènes d'étiquetage et de stigmatisation dont font l'objet les jeunes issus de l'immigration ou convertis à l'islam, les dissolution des associations, la fermeture des mosquées, le déplacement des débats politiques et économiques sur des questions identitaires – qui sont souvent le cheval de Troie de partis de droite et d'extrême droite – mais aussi le renvoi et l'expulsion des imams accusés de radicalisme ne font que pousser les jeunes convertis à l'islam radical à s'enfermer davantage dans des groupes fermés et verrouillés de l'intérieur avec une socialisation radicale de plus en plus forte. Comme le révèle l'enquête, les mosquées sont rarement responsables de la radicalisation ; ce sont les interactions sociales entre les jeunes éprouvant les mêmes difficultés et expériences subjectives de discrimination et de stigmatisation qui participe à l'évolution et la diffusion de ce phénomène.

Dans un tel contexte, ce sont les foyers de radicalisation qui tournent à plein régime surtout en absence des institutions de normalisation de l'islam telles que les mosquées qui jouent un rôle prépondérant dans l'euphémisation du rigorisme religieux. Autrement-dit, en tentant de lutter contre la conversion religieuse sur le terrain purement sécuritaire, les entrepreneurs de morale ne font que permettre le développement de phénomène et sa diffusion même dans des cercles traditionnellement modérés. En effet, les images d'évacuation des mosquées par des forces de polices qui sont diffusées sur internet en particulier sur Facebook et Youtube ne font que renforcer un sentiment de persécution de l'islam par les caricatures du Prophète. Par analogie et comparaison avec ce qu'enduraient les musulmans à l'aube de l'islam dans la tribu koréischite mais aussi actuellement dans les pays musulmans, le jeune rationalise et idéologise sa haine de la société. Leur subjectivité est ensuite verrouillée de l'intérieur empêchant toute forme de réinsertion sociale ou professionnelle. Ainsi, même ceux qui ne sont pas radicalisés, acquièrent avec le temps une prédisposition à la radicalité qui devient une forme de socialisation communautaire voire familiale. L'enquête l'a bien révélé, le processus de conversion à l'islam radical ne peut pas être séparé du contexte social. Autrement-dit, de la crise existentielle à la carrière radicale en passant par la renaissance « born-gain », le renoncement à une identité singulière au profit d'une identité groupale, un façonnage spirituel et corporel par la culture radicale, l'exaltation du groupe, la désempathie, le clivage, le déni de l'autre comme version possible de soi-même, l'obéissance, le conformisme, la dépersonnalisation, l'engagement et le maintien de l'engagement, le processus de conversion radicale est accéléré à chacune de ses séquences par le contexte social dans lequel il se déclenche. Ainsi l'homme-système (Sironi, 2020) apparaît avec toutes ses facettes, sa rationalisation de la violence, de la désempathie et de l'exclusion de l'autre. L'absence ou la perte de l'empathie, ou son anesthésie associées au renoncement de son identité singulière au profit d'une appartenance collective jettent les fondements d'un fonctionne psychique dont les conséquences sont redoutables (Sironi, 2020). Dès lors, les fatwas intercontinentales et atemporelles viennent pour combler le vide créé par un tel contexte social renforçant davantage le sentiment d'une société des risques (Beck, 1986, Lagadec, 1981) où les individus eux-mêmes deviennent des dangers potentiels. Le modèle laïc républicain épuisé (Morin, 2014) devient ainsi caduc dans un monde en évolution constante

face à une religiosité qui investit de plus en plus l'espace public. Le regard de la société sur la déviance change radicalement en présence d'un individualisme de plus en plus fort qui remet en question les normes sociales fragilisées continuellement. La stagnation sociale fait face au nouvel ordre où les normes sont souvent mises à l'épreuve d'une subjectivation progressive de la foi. La réappropriation du religieux par les jeunes issus des femmes pratiquantes ou laïques remet sur scènes des conflits que les sociétés modernes croyaient avoir scellés avec la séparation entre les pouvoirs. La normalité à l'échelle individuelle (Link, 1992) entre en conflit la normativité du social (Laugier § Chappe-Gautier, 2009) pour donner lieu à une déviance de plus en plus marquante de l'univers social. La concurrence entre les deux composantes du social crée un verrouillage de la subjectivité qui se distancie à l'égard du social en s'inscrivant dans une intolérance religieuse ascendante. Tout devient possible pour un jeune dont l'angoisse est le caractère principal et la vie est marquée par les expériences de discrimination.

8 Jeune et conversion religieuse radicale : le saut dans la foi, du vide vers le plein

Commençons par le chant religieux évangélique représentant l'expérience de la conversion religieuse la décrivant ainsi « tu peux naître de nouveau, tu peux tout recommencer, balayer ta vie passée, et partir à zéro, et repartir à zéro, avec Jésus pour berger » (Fraysse, 1979). Ce chant explique clairement la singularité de la conversion comme expérience phénoménologique unique. Un apport sociologique important au sujet de l'appropriation subjective du religieux et sa décomposition ou recomposition dans la sphère publique est celui du philosophe allemand Ernst Troeltsch (Troeltsch, 1990, 1991, 1996, 2014). Ami proche de Weber, celui-ci ne l'a pas ménagé et lui adresse une critique sur la manière dont il a conçu l'esprit moderniste du protestantisme pour évoquer une forme de subjectivation de la foi et des tensions entre la tradition absolutiste du religieux et l'éclatement des valeurs par le relativisme historique (Troeltsch, 1990). Les phénomènes de sécularisation ne font selon lui que produire des nouveaux mouvements sectaires avec une individualisation religieuse ascendante prenant leur distance à l'égard de la religion institutionnelle et traditionnelle (Troeltsch, 1990, 1991, 1996, 2014). Cela dit, dans l'offre religieuse, il y a une dimension de nouveau départ et de purification de l'esprit. Les conversion massive sont expliquées par ce vaste communiquant autour de l'idée selon laquelle on n'est pas assigné à une condition de départ car on peut recommencer à tout moment, reconstruire une nouvelle vie pour gravir l'échelle sociale. C'est ce discours socioreligieux qui met à nues les limites de l'État providentiel qui n'atteint plus certaines catégories sociales reléguées dans des espaces et territoires urbains à l'abandon suscitant une concurrence entre les mouvements religieuses et politiques (salafisme, évangélisme, partis politiques extrémistes) oscillant entre la consolation et la promesse d'une vie meilleure.

Arrivé à ce stade d'analyse, nous pouvons valider les deux hypothèses énoncées au début de ce travail de recherche. En effet, la construction identitaire des jeunes peut être perçue comme un processus dynamique oscillant entre deux pôles contradictoires. D'une part, des jeunes se conformant aux normes sociales, au terme d'un processus de socialisation. D'autre part, ceux qui s'écartent des normes sociales en vertu d'une différenciation plus ou moins prononcée avec une affirmation de soi et une lutte pour la reconnaissance (Berger § Luckmann, 1986). À partir de notre enquête sur la conversion à l'islam radical, nous pouvons affirmer que les jeunes convertis s'inscrivent dans cette deuxième catégorie en affirmant leur singularité par cette « ductilité nomique » (Zanna, 2010) vis-à-vis les déterminations sociales. Dans une redéfinition de soi, ces jeunes sont dans une lutte continue pour la reconnaissance et l'affirmation d'une identité culturelle et religieuse distinctes. Cette lutte passe nécessairement par des manifestations physiques ou spirituelles se traduisant dans la vie quotidienne par des postures, attitudes, comportements et apparences jugés déviants par les entrepreneurs de morale notamment les institutions. S'inscrivant dans le constructivisme phénoménologique, nous

avons tenté à travers ce travail de recherche d'articuler les différents axes autour de l'interactionnisme symbolique. C'est ainsi que la sociologie de la déviance nous a donné les outils techniques nécessaires pour mieux saisir les facettes de ce phénomène. Néanmoins, nous devons noter que le constructivisme dont il est question dans ce travail de thèse n'est pas celui de Pierre Bourdieu (1979) priorisant les structures sociales qui ne se confondent pas avec la conscience, mais une perspective qui part des individus et de leurs interactions pour comprendre le monde social tel qu'il est construit par celles-ci. Il s'agit d'une dialectique du subjectif et de l'objectif se donnant à voir dans la réalité de la vie quotidienne des jeunes convertis.

Comme le prouve le processus de radicalisation obtenu au terme de notre enquête avec ses séquences, la conversion à l'islam radical semble être le résultat d'une construction sociale assurée par un étiquetage qui s'est récemment renforcé à l'encontre de tous les jeunes identifiés ou soupçonnés d'être radicalisés. Nous savons aussi que l'étiquetage des musulmans n'est pas nouveau car la question de l'islam français a été régulièrement débattues en France (port du voile, construction des mosquées, nourriture halal, etc.) en particulier à partir des années 1980, décennie durant laquelle se construit progressivement un « problème musulman » (Julien, Beaugé et Abdellali, Hajjat. (2014), p. XIII). Toutefois, l'émergence du radicalisme en France date du milieu des années 1990 mais il n'a suscité un réel intérêt qu'à partir des années 2000 avec le départ des premiers djihadistes aux Moyen-Orient. À ce stade, la conversion à l'islam radical peut être pensée comme une forme sociale déviante au sens classique de Howard. S Becker (1985), c'est-à-dire comme un processus au cours duquel un individu ou un groupe est étiqueté, identifié comme déviant par divers acteurs, notamment les institutions, entrepreneurs de morale par excellence. Si les jeunes convertis à l'islam radical sont surveillés par les services de police et les services secrets français, cette activité de renseignements et répressive s'est renforcée particulièrement avec la mise en place de l'état d'urgence depuis les attentats de novembre 2015. En effet, l'adhésion à une vision radicale de l'islam, bien qu'elle intervienne dans des moments de fragilité psychologique, semble donner aux individus en question le sentiment de passer d'un monde de non-sens à un univers plein de sens et de symbolisme. Cela dit, les jeunes des quartiers populaires qui rencontrent des difficultés et des cumuls de handicaps sociaux trouve dans la conversion toutes les réponses à leur vide existentiel.

Au cours de ce travail ethnographique, une des scènes qui nous a marqué s'est déroulée lors d'un des cercles religieux où certains jeunes ont exprimé une colère profonde à l'égard de la société française en évoquant les débats télévisés stigmatisant les musulmans à la longueur de la journée. Les autres ont bien évidemment appuyés leurs propos en hochant la tête. Les jeunes convertis vivant dans ce quartier rencontrent manifestement des difficultés sociales et professionnelles auxquelles s'ajoutent des règles assez strictes qui encadrent la vie dans une société laïque. Ainsi leur sont interdits tous les emplois susceptibles, de leur point de vue, de « pervertir » leur religion. Par exemple, même si un jeune radicalisé ne consomme pas d'alcool, le fait de participer au transport de l'alcool, équivaut à consommer ou à vendre de l'alcool. C'est ainsi que plusieurs jeunes ont exprimé leur volonté de pratiquer la *Hijra* (migration). Il s'agit de quitter la société française dès que possible pour vivre dans une société musulmane. La problématique est de savoir ce que signifie « dès que possible » pour eux, l'interprétation étant foncièrement subjective. C'est au nom de ce possible ajustement que plusieurs jeunes radicalisés maintiennent une résistance aux contraintes sociales liées à la vie dans une société fortement laïcisée – alors qu'ils prônent des idées antirépublicaines telles que la séparation des sexes dans l'espace public et une application de la *Charia* ou loi divine. C'est ainsi que certains d'entre eux sont très souvent sans emploi car devenir « vrai musulman » relève avant tout d'une conversion identitaire profonde impactant le rapport à la réalité. Certains jeunes rencontrés nous ont expliqué qu'ils avaient accepté des emplois difficiles, peu rémunérés et socialement peu valorisés, qu'ils auraient refusé avant leur conversion religieuse pour conserver la pureté de leur foi. Dans un tel contexte, la distribution de prospectus, le travail dans des associations ou

comme vendeurs au marché sont des activités professionnelles plus souvent acceptées et font même l'objet d'une certaine fierté, car les accepter revient pour eux à mettre en exergue le courage du croyant dans un monde hostile et contraignant. Enfin, le dernier axe d'explication, réside dans la construction d'un groupe religieux susceptible d'apporter des soutiens aux membres en cas d'une recherche d'emploi ou d'un stage de formation. Par conséquent, les jeunes radicalisés sont souvent des entrepreneurs. Parmi les activités professionnelles figurent les commerces de proximité (vente, librairie, boucherie halal, épiceries, etc.), mais aussi le bâtiment et le travail associatif.

9 L'esthétique, l'éthique et le religieux, des stades en concurrence

Dans ses réflexions phénoménologiques, le philosophe danois Sören Kierkegaard (1949) distingue entre trois stades de l'existence humaine : le stade esthétique s'articulant autour de l'instant présent et la jouissance matérielle mais qui se caractérise par l'ennui et la perte de sens ; le stade éthique caractérisé par un engagement moral comme alternatif à la domination des désirs ; enfin, le stade religieux comme un saut dans l'absurde en affranchissant de l'éthique et des regrets. Il s'agit d'une dimension dans laquelle la rationalité comme l'éthique laissent place à une forme de transcendance plus forte et plus imposante. Ce dernier stade est caractérisé par une foi aveugle, un rapport suprême et une confiance absolue en la promesse du salut associée à la question du sacrifice. Le saut dans la foi apparaît absurde pour le scientifique, puisqu'il demande d'abandonner ce que l'on tient pour acquis et nécessaire, et d'abandonner même certains de nos repères éthiques sur le bien et le mal.

Il en ressort que la foi religieuse se libère de la rationalité et de l'éthique pour accéder à l'espérance qui est le fondement même de l'existence en lui donnant sens. C'est ainsi que Kierkegaard distingue d'une part, entre le héros tragique qui sacrifie son bonheur pour une cause qu'il juge supérieure à tout autre et d'autre part, le chevalier de la foi, qui est au service de l'intériorité, de l'intime et de sa propre existence. C'est qui nous intéresse, c'est le héros tragique que représente, dans notre travail, le jeune radicalisé qui sacrifie ses intérêts personnels au bénéfice des autres frères, de l'oumma et de l'idéologie radicale. Supporté par le groupe, il trouve consolation dans l'approbation générale. En ce sens, le jeune qui enfreint l'éthique, c'est pour qu'une éthique supérieure triomphe, s'il déshumanise, tue ou refuse les autres, c'est pour vaincre le mal, pour les intérêts supérieurs de l'islam et de la communauté. Le héros tragique sacrifie l'éthique au nom de sa croyance qu'il ne saurait pas expliquer mais qui reste inébranlable bien qu'il éprouve la solitude absolue. En ce sens, seule la divinité peut le comprendre, c'est pourquoi il agit en silence avec une conviction inébranlable que sa transgression à l'éthique est un ordre s'adressant à lui seul. Kierkegaard affirme que la promesse divine engage une foi absolue qui se situe au-dessus de toute explication rationnelle d'où le refus du doute. Le stade religieux montre le paradoxe de la foi dont les regrets sont le signe d'une déficience. Unifié en Dieu, chacun des choix imparfaits participe à la perfection divine. À l'instar de Kierkegaard réfléchissant sur le christianisme, nous pensons que l'essentiel n'est pas de savoir si l'islam est objectivement vrai ou non, mais s'il est vrai pour chacun, c'est-à-dire comme expérience subjective. Les regrets pour ces jeunes convertis font réaliser qu'il est impossible de vivre sans être musulman, puisque c'est une tâche qui ne cesse jamais, un essai sans fin qui, quoi que l'on fasse, nous amènera à regretter les choix que nous aurons posés.

Les réflexions du père de l'existentialisme Kierkegaard nous éclairent sur quelque chose de très important, celui qui concerne la subjectivation de la foi, la réception de l'islam par les jeunes et son interprétation par eux. Cette subjectivation les conduisent à prendre de la distance à l'égard de l'islam hérité pour se construire subjectivement dans une version réinventée. En ce sens, Kierkegaard semble avoir prédit certaines questions qui occupent aujourd'hui le monde notamment le rapport à l'éthique en tant que dimension englobante du religieux et du social. Si

nous nous inscrivons dans sa pensée, nous pouvons dire qu'aujourd'hui, nous avons besoin plus que jamais d'une phénoménologie anthropologique ou interculturelle nous permettant de saisir la différence en tant que richesse et non qu'obstacle de la présence du corps d'autrui, de sa différence ne doivent pas nous empêcher de voir ce qui est humain en nous. C'est le rôle que peut jouer l'empathie comme une manière de considérer l'autre comme une version possible de soi-même. Les réflexions de Kierkegaard nous rappellent que l'absolutisme ne doit pas avoir de place au côté de l'humanisme qui constitue la dimension la plus représentative de l'existence. Dès lors, l'individu ne doit pas sacrifier l'éthique quelle que soit la portée de la croyance religieuse d'ailleurs l'islam lui-même insiste sur le fait qu'une croyance qui ne correspond pas à l'éthique et la rationalité ne peut être qu'une idéologie.

10 L'éthique comme stade d'équilibre entre l'esthétique et le religieux

Comme nous l'avons vu tout au long de cette thèse, la conversion à l'islam radical opère à différentes échelles : sur soi, sur le groupe, voire même sur la société. Dans un premier temps, par la voie religieuse, l'individu revisite son intériorité en vue d'atteindre l'idéal porté par le groupe auquel il s'identifie. Il trouve dans l'islam un nouvel idéal de fraternité, de solidarité et d'égalité, un espoir dans une société meilleure. En ce sens, la conversion a des effets thérapeutiques qui participent à une « restauration de soi » chez des individus en détresse sociale, souffrant de dépression, de dépendances. La conversion procure aux individus un sentiment d'apaisement et leur confère une certaine maîtrise du déroulement de leur vie. Le passé est reconfiguré, le présent est contrôlé, et l'avenir est laissé entre les mains de Dieu. En ce sens, le religieux s'adapte aux histoires personnelles et se négocie à l'interstice des morales héritées et adoptées. L'islam régulateur des comportements, s'enchâsse dans de nombreuses pratiques quotidiennes. Le contrôle de la sexualité et le sens du devoir religieux redéfinissent les conditions sociales d'existence et les pratiques conservatrices. Au vu des résultats, nous pouvons dire que le religieux, en France, n'a pas perdu toute sa puissance à mobiliser et à produire des identités sociales autour des idéologies clivantes.

Les effets du religieux s'exercent dans des sous-cultures ou des contre-cultures qui se présentent comme de espaces alternatifs de production identitaire. Des groupes religieux où l'entre-soi confessionnel est cultivé réactivent d'anciennes appartenances, en confèrent de nouvelles, et participent à la délimitation de frontières ethnico-sociales. Le religieux occupe ainsi une place majeure dans « la construction explicite et implicite de l'altérité, dans l'affirmation ou la réaffirmation d'une identité, qu'elle soit « minoritaire » ou « majoritaire », française ou européenne » (Lamine, 2005, p. 1). Enfin, il convient de souligner que la majorité des conversions à l'islam dont nous avons traitées, implique une redéfinition de référents identitaires personnels ainsi qu'une réorganisation profonde et globale de la vie personnelle selon les normes actuelles de la réislamisation, telle qu'elle se construit en France. En situation de conversion à un islam radical, les individus remettent en cause un modèle égalitaire qui ne leur paraît plus viable et s'inscrivent dans un nouvel universel. En réponse à l'ébranlement de l'idéologie républicaine, ils recourent à de nouveaux idéaux et se constituent de nouveaux modèles à suivre qui peuvent être puisés dans le religieux. Le sens de la morale qui accompagne les revitalisations religieuses mène à un retour au modèle traditionnel qui apparaît comme une entité naturelle sur laquelle les individus peuvent se repose dans un monde incertain.

À ce stade, nous pouvons affirmer que le religieux ne doit pas s'opposer à l'éthique au contraire il doit être le miroir de celle-ci. Nous pensons qu'au sujet de la conversion religieuse radicale, l'éthique devrait être au centre de la démarche où l'éthique et la religion constitue les deux extrémités. Seule une vision éthique du religieux permettrait d'apaiser l'esprit des jeunes convertis à de leur donner le goût d'un islam humain et non révolutionnaire. Cela passe nécessairement par une rééducation à la religiosité et l'amour du prochain. Autrement-dit, ce

que la radicalité engendre comme défaillance, en particulier la faculté empathique, doit faire l'objet d'une restauration progressive pour permettre à l'individu de s'intégrer dans le tissu social et d'accepter la différence. Sans une telle approche éthique, toute religion quelle que soit sa nature et ses idées serait condamnée à diffuser la terreur et la haine plutôt que l'amour et l'empathie. Nous estimons que ce qui manque aujourd'hui à certains musulmans et jeunes convertis à l'islam radical est l'esprit même de cette religion qui s'appuie sur une empathie ouverte sur les autres et non pas une subjectivité verrouillée par la haine. Une telle situation ne fait qu'appauvrir la dimension humaniste que propose la religion en la réduisant à une simple idéologie obscurantiste voire fanatique.

11 Pour une anthropologie intersubjective ou interculturelle

L'objectif initial de ce travail était de saisir les processus par lesquels les jeunes se convertissent à l'islam radical en vue d'analyser leur devenir, une sorte de sociologie de l'action. Au terme de notre travail, nous arrivons à l'idée selon laquelle l'empathie doit être au centre d'une éducation humanisante. Cette conclusion est induite, en partie, par des observations qui se sont rapidement transformées en questions relatives à une anthropologie de l'intersubjectivité. Nous pensons qu'il est fondamental de fonder une éthique de l'altérité qui considère à la fois la dimension sociale et anthropologique d'autrui. Nous postulons en ce sens que seule une phénoménologie interculturelle ou anthropologique permettrait de renouer avec le sentiment d'empathie qui est fondement du vivre ensemble. En nous référant à la conversion à l'islam radical, nous pouvons affirmer que l'expérience de l'excès quand elle déborde sur le cadre fixé, elle crée un lest où vient s'imprimer de façon plus intense l'expérience subjective (tension de conscience). Cela dit, si les jeunes concernés estiment qu'une identification ascendante (en s'inspirant des modèles historiques hautement valorisés dont le prophète et ses compagnons) est nécessaire pour agir au quotidien, à notre sens, cela ne fait que compartimenter la réalité sociale en segments opposés renforçant une ségrégation humaine. Dès lors, nous appelons, dans ce travail, à une identification descendante ou humaniste qui va au-delà du religieux pour embrasser l'éthique comme une dimension plus englobante et inclusive.

En ce qui concerne notre travail de recherche, nous pensons qu'un seul facteur ne peut pas expliquer, en soi, le processus de radicalisation des jeunes en France. Autrement-dit, il n'existe pas de cause unique (précarité sociale, discrimination, marginalisation, exposition à des idéologies extrémistes, etc.) expliquant la radicalisation (le pourquoi), non plus que d'homogénéité dans les parcours suivis (le comment). Et bien qu'il ne soit pas nécessairement linéaire, le processus de radicalisation menant à la violence est graduel. Il est surtout composé de micro-séquences qui conduisent certains jeunes convertis à s'enfermer progressivement dans une logique de pensée exclusive qui devient un véritable cadre de vie, d'action et de signification. Puis, si la radicalisation ne conduit pas nécessairement à la violence, elle peut néanmoins être considérée comme un facteur de risque qui contribue à rétrécir le champ des options individuelles et, donc, à favoriser un glissement potentiel dans un univers de sens où la violence s'avère explicitement légitimée. En adoptant une lecture exclusiviste du monde, le jeune sera d'autant plus prompt à rejeter, à condamner, voire à vouloir combattre par la violence toute vision non conforme à la sienne. De même, les processus de radicalisation menant à la violence doivent être compris comme un phénomène constitué d'une multiplicité de facteurs, de mécanismes et de contextes qui se combinent de manière extrêmement variée. Cela dit, un facteur accélérant la radicalisation dans un processus ne sera pas nécessairement présent dans une autre, et vice versa. C'est pourquoi bien que notre modèle soit très intéressant et foncièrement parlant et représentatif, il n'existe pas de modèle explicatif général des processus de radicalisation mais bien une diversité de modèles particuliers. Si la conversion ne constitue pas en soi un élément sociodémographique distinctif des parcours de radicalisation, on observe

que certains convertis semblent plus vulnérables que d'autres à la radicalisation et risquent de passer à l'acte, il s'agit notamment d'Abdelwahhab et Abdeljalil qui semblent difficilement vivre leur conversion bien qu'ils tentent de dissimuler cette réalité. La faible connaissance religieuse, l'absence d'encadrement propice de la part de l'entourage, le rejet familial, le non-accès à un modèle religieux positif expliquent partiellement le nombre important d'individus convertis en situation de radicalisation menant à la violence. Au-delà des situations familiales conflictuelles, nous avons affaire à une fragilité personnelle qui s'exprime à travers le rapport aux autres et au religieux. Sur l'aspect religieux, il suffit de bénéficier d'un tissu familial relativement stable, où la pratique modérée de la religion musulmane fait partie du tableau. Sur l'aspect intersubjectif, c'est la dimension éthique et interculturelle qui doit être éduquée ou restaurée chez ceux qui ne la portent plus. Nos entretiens ont permis de constater, chez certains jeunes une très forte anxiété identitaire qui peut être aggravée par la perception du regard négatif porté par la société.

Depuis les attaques terroristes du 11 septembre 2001 en France et à l'instar des autres pays européens, l'islam et les musulmans sont vus à travers un prisme médiatique polémique et souvent défavorable. On les associe trop souvent à des problématiques d'intégration. Cela renforce les préjugés et propage les stéréotypes négatifs. Ainsi, la dérive populiste de certains médias, qui agitent le spectre d'une menace islamiste ou de l'islam comme vecteurs de remise en cause de la neutralité religieuse, contribue à créer un climat inconfortable pour beaucoup de musulmans qui se sentent continuellement visés par ce discours souvent caricatural. L'effort doit être réciproque : de la part des musulmans mais aussi du groupe majoritaire. C'est ainsi que dans le cadre de notre enquête, plusieurs jeunes rencontrés ont souligné la pression que faisaient peser sur eux les discours politiques et médiatiques qui traitent de l'islam et des musulmans en France. Dès lors, cette vulnérabilité identitaire se traduit par une série de questionnements sur leur appartenance à la société française, sur la compatibilité entre une identité musulmane et une identité occidentale, sur la manière de mettre en cohérence les exigences identitaires du cercle familial et communautaire et celles de l'espace public. Au-delà d'une stigmatisation sociale, c'est la détérioration du climat du vivre-ensemble qui a largement contribué à la radicalisation des jeunes rencontrés. Se sentant privés de leurs droits et humiliés dans leur identité, certains jeunes convertis entrent souvent en conflit avec les institutions sociales et leurs représentants. Progressivement persuadés d'être dans le « droit chemin » et dans une forme de « vérité », les jeunes convertis à l'islam radical se sont enfermés dans une bulle, un « entre-soi » mettant à distance toute vision concurrente, divergente ou différente de la leur. Puisque le renforcement du processus de radicalisation se fait à l'intérieur d'un réseau existant, et ce, en raison de la solidarité et de la confiance qui s'établissent progressivement entre les membres, il semble logique de croire que certains jeunes vulnérables ou indécis ont pu être influencés par des jeunes plus idéologisés ou des prédicateurs prosélytes avec lesquels ils entretenaient des liens de confiance et d'amitié avant qu'ils adhèrent à leur discours radical. À la lumière de tous les témoignages récoltés dans cette étude, il est clair que les jeunes engagés dans un processus de radicalisation entretiennent un rapport de loyauté quasi absolue pour l'idéologie qu'ils ont endossée. Ce discours a eu pour effet de légitimer toute une série de comportements symptomatiques de la radicalisation, allant de la rupture avec l'environnement familial, amical ou scolaire jusqu'à la validation morale de discours déshumanisants, extrémistes ou prônant l'usage de la violence. Ce sont tous là des comportements de rupture communs aux parcours de radicalisation observés sur le terrain.

Au niveau macro, nous pouvons identifier plusieurs facteurs structurels dynamiques qui influencent la trajectoire de la radicalisation. L'un est un soutien grandissant de la mise en œuvre de la loi islamique ou la *Charia*. Il est indispensable d'aborder le radicalisme à la lumière du contexte géopolitique surtout des conflits qui traversent le Moyen-Orient. Les interventions occidentales (comme la dernière intervention américaine en Irak en 2003) dans les pays

musulmans et le conflit israélo-palestinien ont renforcé un sentiment d'indignation chez de nombreux musulmans. L'enquête a révélé la fréquence des discours appelant au djihâd contre l'agression intérieure et extérieure et de purifier la terre d'islam des oppresseurs. La guerre en Syrie et en Irak, l'oppression et le massacre d'une partie de la population syrienne et irakienne, la lutte d'influence entre l'Arabie Saoudite et l'Iran et leurs alliés, la politique internationale ont créé un appel d'air en direction de jeunes européens animés par l'aventure et le narcissisme.

Notons que la plupart des expériences de conversion dont les individus ont rendu compte, engendraient des effets sociaux quant à leur présentation, leurs représentations et pratiques. Bien que tous n'ont pas emprunté les mêmes canaux de conversion, leur expérience s'apparentait fréquemment à une culture de réislamisation. La religiosité n'était rarement qu'intériorité, mais était aussi et surtout identité. La constitution d'identités religieuses paraît donc de plus en plus individualisée, bricolée, et s'exprime de moins en moins sur un registre religieux. C'est ainsi que nous avons décrit minutieusement comment s'imbriquaient les évolutions religieuses en « modernité avancée » aux revendications islamiques en contexte postcolonial et migratoire. Il s'agissait, pour nous, de faire le lien entre l'individualisation du croire qui permet la conversion et le mouvement islamique dit « néo-communautaire », encourageant à son tour la conversion. En ce sens, les conversions à l'islam radical de certains jeunes issus de l'immigration viennent tout autant répondre à une interrogation sur soi qu'à l'intégration sociale au sein du groupe de pairs ou à un souci de cohésion familiale. La conversion à l'islam n'est pas seulement une réponse à une « crise » ou une « quête », elle est aussi symptomatique de l'environnement social dans lequel évolue l'individu. Les crispations identitaires sont révélatrices de apports sociaux qui dépassent les interactions sociales. Il s'agit d'une double transgression du social et du religieux qui suscite des interrogations et ressuscite nombre de préjugés. Suivant cette logique de mise à distance sociale, plusieurs jeunes rencontrés instaurent une séparation idéologique fondée sur l'idée de la pureté et l'impureté. Comme l'avons vu tout au long de ce travail, la conversion à l'islam radical opère à différentes échelles : sur soi, sur le groupe, voire même sur la société. Dans le cadre de ces expériences, l'individu revisite son intériorité en vue d'atteindre l'idéal porté par le groupe auquel il s'identifie. Il trouve dans l'islam un nouvel idéal de fraternité, de solidarité et d'égalité, un espoir dans une société meilleure.

Nous pensons que pour faire face à la conversion radicale, l'aspect exclusivement sécuritaire ne fait que renforcer et faire muter ce phénomène. Insistons sur l'aspect politico-religieux du phénomène, ce qui a pour conséquence de cesser d'étiqueter certaines pratiques rigoristes salafistes bien que celles-ci peuvent conduire à la radicalisation. Sur ce point, Samir Amghar (2016) n'hésite pas de souligner l'effet contre-productif d'une politique répressive notamment à l'égard des salafistes quiétistes. Le phénomène apparaît, de ce fait, comme le résultat d'un croisement entre des processus subjectifs et d'une construction sociale. La solution réside, à nos yeux, dans une prise en charge globale de l'être humain dans toutes ses dimensions psychologique, émotionnelle, culturelle, politique, sociale, économique etc. Il est primordial d'opter pour un ensemble de mesures touchant les dimensions macro, méso et micro de ce phénomène. D'abord, nous pensons qu'il est important de retisser les liens avec les jeunes laissés à l'abandon tout en favorisant une communication non violente. Un accompagnement individualisé de ces jeunes dans un effort collectif intégrant la famille, l'école, les institutions de proximité en particulier les associations et les travailleurs sociaux pour une intégration de la personne dans un vivre ensemble où le respect de l'autre, de la différence et l'inclusion sont les caractéristiques fondamentales (Sanchez-Mazas et al., 2021). Cela passe nécessairement par une éducation à l'empathie, à l'ouverture sur l'autre et le dialogue. Un seul mot semble inclure tous les éléments que nous venons de mentionner : l'interculturalité. Cette notion est souvent reliée à celle de la pédagogie ou l'éducation. Née en France au début des années 1970 dans un contexte migratoire marquant, celle-ci a pour but de résoudre les problèmes liés au contact de

cultures et aux difficultés de communication. La notion d'interculturalité décrit les phénomènes résultant de la rencontre ou le contact de deux ou plusieurs cultures ou les relations interculturelles. Pour Claude Clanet (1993), la notion introduit celles de réciprocité dans les échanges et de complexité dans les relations entre cultures. C'est notamment la question philosophique de l'altérité ou la rencontre de l'autre qui est en jeu. Cette notion met lien à la fois le contact des cultures et civilisations mais aussi la question de la mondialisation, c'est pourquoi on parle parfois de choc de culture pour désigner les difficultés d'intégration que rencontre un migrant dans une société d'accueil. L'interculturalité est utilisée dans cette thèse pour caractériser la solution au phénomène de rupture et de déshumanisation d'autrui. Conçue comme un rapport altéré à autrui, « la déshumanisation renvoie au processus par lequel des caractéristiques humaines ne sont pas reconnues. Elle est déni de la dignité d'homme définie comme « la considération de l'autre et de soi-même comme objet non violentable dans son intégrité ni destructible dans son être » (Roisin, 2003, p. 98). De ce fait, « plus encore, la déshumanisation détruit ce qui fait l'essence humaine » (Jacques § Girard, 2012, p. 33) d'où la nécessité pour nous de reconsidérer cette altérité comme une situation pathologique. Le projet humain visé est l'ouverture sur autrui ou d'avoir une empathie ouverte sur autrui d'où la nécessité d'une anthropologie intersubjective ou interculturelle qui permet de se débarrasser les catégorisations ethniques et s'ouvrir sur autrui comme une version possible de soi-même. Dans ce travail, l'interculturalité est conçue comme une solution au problème de déshumanisation s'opérant dans l'isolement identitaire et communautaire qui renforce la haine de soi (Eiguer, 2013) et d'autrui.

Enfin, à partir de la question de la lutte pour la reconnaissance que nous avons soulevée dans le cadre de notre analyse, nous proposons le schéma suivant qui permet en fonction des profils d'accompagner les individus en manque de reconnaissance. Nous pensons qu'une prise en charge doit mettre l'accent sur le suivi des familles et des individus convertis à l'islam radical permettrait de neutraliser toute potentialité et réceptivité de la version radicale. Cela doit s'accompagner par une formation et une resocialisation des acteurs de terrain sur la question identitaire comme celle de la résilience. Il faut surtout favoriser l'insertion professionnelle des jeunes en manque de repères pour ne pas laisser se constituer ce qu'appelle Ian Hacking « une niche écologique » (Hacking, 2002) ou un terrain propice à l'émergence et le développement des visions radicales.

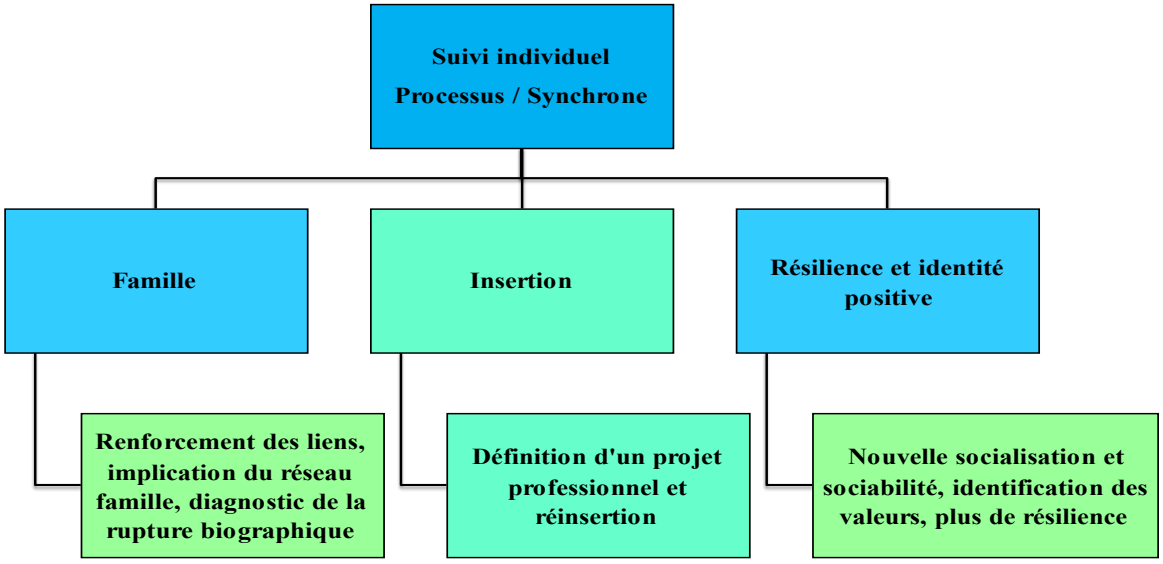

Figure 18 : la prise en charge globale des jeunes convertis à l'islam radical

Comme nous pouvons facilement le constater la prise en charge concerne les aspects subjectifs et sociaux du phénomène. Elle passe essentiellement par une intégration sociale réussie valorisant la personne dans toutes ses dimensions (intellectuelle, culturelle, religieuse, etc.). Les acteurs sont d'abord la famille par son cadre affectif et ensuite la société et ses institutions.

12 Discussion, limites et critiques

L'une des difficultés dans cette thèse sur les processus de radicalisation ainsi que les dynamiques à l'œuvre dans ce phénomène était la nature de ce phénomène et la difficulté d'accéder au terrain. Evidemment, le travail d'interprétation a été opéré dans le respect des propos recueillis et retranscrit dans cette recherche. La sélection des cas, opérée par la définition de « jeune converti à l'islam radical » pourrait porter à confusion. En effet, comme il a été précisé, les entretiens analysés dans le cadre de cette recherche méritent d'être approfondis par des études sur d'autres quartiers et d'autres villes françaises. S'agissant des entretiens analysés, de nouveaux éléments ont parfois été apportés au cours de l'enquête, durant la rédaction de cette thèse. Il convient de soulever, en outre, la complexité de mesurer l'importance de certains éléments dans le processus tout en les comparants avec d'autres. À ce titre, il fallait déceler et interpréter les contradictions formulées par certains jeunes rencontrés, par oubli, omission, ou afin de se dédouaner d'une réalité considérée comme déviante ou en vue de diffuser une idéologie radicale. Ajoutons que seuls les entretiens jugés intéressants pour notre enquête ont été analysés en profondeur d'où la décision d'écarter partiellement les entretiens réalisés avec des jeunes non concernés par la radicalisation.

Bien que cette recherche n'ait pas la prétention d'être exhaustive, celle-ci a néanmoins permis de relever certaines facettes de la conversion à l'islam radical comme phénomène à la fois fascinant et complexe. Dans la radicalisation, nous pouvons remarquer que nous avons affaire, au moins, à quatre stades clés du processus d'intégration qui mènent à la resocialisation du jeune radicalisé. Une séquence du « départ », de la « continuité », du « choc des réalités » et de la « resocialisation ». La valeur heuristique de ce travail de recherche est indiscutable car le nombre d'entretiens permet certainement de pallier toute critique éventuelle des résultats obtenus. Cependant, il serait intéressant en ce sens de poursuivre la même recherche en élargissant le bassin de participants afin de corroborer ou encore d'enrichir les analyses de cette thèse. De plus, le fait d'avoir un seul informateur et un nombre limité d'enquêtés risque de minimiser en la portée générale de cette enquête d'où la nécessité de multiplier la démarche d'avoir plusieurs informateurs de bassins géographiques différents. Enfin, comme la secte, le groupe radical repose souvent sur un système de communication verrouillée (Luca, 2020) de l'intérieur mais aussi une hiérarchie très complexe. L'identité attribuée aux membres varie fortement en fonction de leur statut dans cette pyramide groupale. Il est probable que les impacts de l'identité religieuse soient considérablement atténués dans le cas d'individus n'occupant pas une position aussi privilégiée dans le groupe radical. Bref, ces remarques confirment une fois de plus que ce travail de recherche est loin d'avoir épuisé la réalité de l'univers radical d'où la nécessité de mener une étude future plus approfondie sur la question dans un travail futur.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- Abbott, A. (2001). *Time Matters. On Theory and Method*. University of Chicago Press
- Abou Zahra, M. (1974). *L'histoire des écoles de jurisprudence islamique : études politiques, idéologiques dans les obédiences religieuses*. Dar Al Fikr Al Arabi
- Adler, A. (2007). *Rendez- vous avec l'Islam*. Hachette Littértures
- Adorno, T. W. (2007). *Études sur la personnalité autoritaire*. Éditions Allia
- Agulhon, M, Nouschi, A, Schor, R. (2001). *La France de 1940 à nos jours, d'une République à l'autre, des années de profonds changements et de modernisation du paysage politique, économique et social*. Nathan Université
- Al Adnani, M. (2018). *La deuxième confrontation de Fallouja*. Édition Al Wafaa
- Al Albani, M. N. E. (1964). *Al Silsila Al Sahiha*. Centre de Nour Al Ilma des études islamiques et des recherches sur le Coran et la Sunna
- Al Bukhârî. (2003). *Le Sahîh d'al-Bukhâry*. Les hadîth authentiques établis par le grand traditioniste l'Imam Abu Abdullah Muhammad ben Ismail Al-Bukhâry, 3ème édition, Vol. I. Al-Maktaba Al-A'sriyyah
- Al Haddad, M. Y. (1986). *Taârikh Al Yaman Al Siyyassi (l'Histoire politique Yémen)*. Manchoûrat Al Madina, 4ème édition, vol 2
- Al Ibadiyya, A. Y. M. (1989). *Fi Mawkad Al Tariq (Les Ibâdhites dans l'histoire).* Matâbi' Al Nahda
- Al Jâbiri, F. (1989). *Al Bôd Al Hadhari Lil Aqida Al Ibadhiya (la dimension civilisationnelle de la croyance ibâdhite*. Maktabat Al Dhâmiri Al Sib
- Al Mondiri, A, I. A. (2007). *Sahîh Moslim*. Dar Al Imâm Malek
- Al Saâdi, A. B. (2000). *Le chemin pour atteindre le savoir espéré en vue de connaître les bases, les restrictions et les fondements. Des lectures de la pensée d'Ibn Al Qayyim Ibn Taymiyya. Alexandrie*. Dar Al Bassira, 1ère édition
- Al Souri, O. A. A. M. (1998). *Afghanistan et Taliban et la bataille de l'islam aujourd'hui. Kabul, Afghanistan, Tome1*. Centre Al Ghoraba' pour les études islamiques
- Al Souri, O. A. A. M. (2000). *Les gens de la Sunna en Cham face aux Nassiriya, Chértiens et juifs. Tome 1*. Centre d'Al Ghoraba' pour les études islamiques
- Al Souri, O. A. A. M. (2015). *La guerre des misérables*. Édition Tahayya Al-Islam
- Al TirmidhÎ, A. I. M. *Al-Jâmi` al-sahîh* [*La Somme des traditions prophétiques authentiques*] I-V, éd. A. M. Shâkir *et Alii*. Dâr Ihyâ' Al-Turâth Al-`Arabî, 41
- Al-Baghdadî, A. A. Q. (1985). *Al Farq Bayn Al Firaq (De la différence entre les obédiences*. Dâr Al Ma'rif
- Al-Bukhâry, A. (2003). *Le Sahîh d'al-Bukhâry. Volume I*. Al-Maktaba Al-A'sriyyah, 3ème édition
- Alili, R. (2004) *Qu'est-ce que l'islam ?* La Découverte
- Al-Maghribi, U. A. A. A. (2014). *Les temps forts de l'histoire islamique, 1ère édition*. Le bureau de prêche de Rabwah
- Altemeyer, Bob. (1981). *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg: University of Manitoba Press
- Altemeyer, Bob. (2006). *The Authoritarians*. Winnipeg: University of Manitoba Press
- Altran, S. (2003). *Genesis of Suicide terrorism*. Science American Association for the Advancement of Science
- Amghar, S. (2011). *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. Michalon
- Anderson, N. (1993). *Le hobo, sociologie du sans-abri.* Nathan

- Antelme, R. (1957). *L'Espèce humaine*. Gallimard
- Arendt, H. (1972). *Le système totalitaire*. Les éditions du Seuil
- Arendt, H. (1983). *La Condition de l'homme moderne*. Calmann-Lévy
- Arendt, H. (1991). *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Gallimard, [1963]
- Arif, A. A. (1987). *As-sila Bayna Al Ziyadiyya Wal Mo'tazila (le lien entre les Zaydites et les mu'tazilites)*. Al Maktaba Al Yamaniyya
- Aristote. (2014). *Œuvres complètes*. Sous la direction de Pierre Pellegrin. Flammarion
- Atkinson, R. (1998). *The Life Story Interview.* Sage Publications
- Atran, S. (2003). *Genesis of Suicide terrorism*. Science American Association for the Advancement of Science
- Attias, J-C § Benbassa, E. (2007). *Des cultures et des dieux : repères pour une transmission du fait religieux*. Fayard
- Atwan, M. (2010). *Le symbolisme du prophète de l'islam dans les dessins caricaturaux occidentales*, 1ère édition. Édition la maison Toubkal
- Aubert, N. (2004), *L'individu hypermoderne*. Édition Eres
- Audigier F, Girard P. (2011). *Se battre pour ses idées. La violence militante en France des années 1920 aux années 1970*. Riveneuve
- Auge M. (1998). *Les formes de l'oubli*. Payot & Rivages
- Ayduz, S, Kalın, I, Dağlı ? c ! Keddie, N. R. (2014). *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. Oxford University Press
- Azzam, A. (1985). *Les miracles de Dieu dans le Djihad des Afghans, 5ème édition*. Édition arène de l'université, Jaddah
- Azzam, A. (1985). *Les Signes de [Dieu], le Miséricordieux dans le jihad afghan [ayat al-rahman fi jihad al-afghan]*. Zarka Maktabat al-Manar
- Balancie, J-M § La Grange, A De. (2001). *Mondes rebelles - guérillas, milices, groupes terroristes - L'encyclopédie des acteurs, conflits et violences politiques*. Michalon
- *Bardin, L.* (2007). *L'analyse de contenu*. PUF
- Bastin, M. (2003). *Subjectivité et intersubjectivité dans la conversion individuelle masculine à l'islam au XXIème siècle en France*. Mémoire de sociologie, F. Khosrokhavar (sous dir.), EHESS
- Bayart, F. (2004). *Une critique politique de la globalisation.* Fayard
- Beaud, S. Weber, F. (2003). *Guide de l'enquête de terrain, produire et analyser des données ethnographiques*. La Découverte
- Beck, U. (2001). *La société du risque : Sur la voie d'une autre modernité*. Aubier, [1986]
- Becker, H, Geer, B, Hughes, E, Strauss, A. (1961). *Boys in White : Student Culture In Medical School*. The University of Chiago Press
- Becker, H. S. (2002). *Les ficelles du métier, comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Éditions la Découverte
- Becker, H. S. (2004). *Écrire les sciences sociales, commencer et terminer son article, sa thèse ou son livre*. Édition Economica
- Becker. H. S. (1985). *Outsiders. Etude de sociologie de la déviance.* Métailié
- Behnam, S, T. (2015). *Islamischer staat. is-miliz, Al-Quaida und die deutschen Brigaden*. Verlag c.h. Beck
- Bell, B. (2005). *The martyr'soath: the apprenticeship of homegrown terrorist*. Willey and sons
- Bellanger, E. (2005). *Naissance d'un département et d'une préfecture dans le 9-3*. La Documentation française
- Benslama, F. (2013). *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Flammarion

- Benslama, F. (2014). *La guerre des subjectivités en Islam*. Nouvelles éditions Lignes
- Benslama, F. (2015). *L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*. Lignes
- Benslama, F. (2016). *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. Seuil
- Berger, P § Luckmann, T. (1986). *La Construction sociale de la réalité.* Méridiens Klincksieck, [1966]
- Berger, P. (1971). *La religion dans la conscience moderne.* Centurion
- Berger, P. L. (2001). *Le réenchantement du monde*. Bayard
- Berque, J. (1995). *Le Coran, Essai de traduction*. Albin Michel
- Bertaux, D. (1997). *Les récits de vie*. Nathan
- Bertaux, D. (2001), *L'enquête et ses méthodes : les récits de vie*. Nathan.
- Bertaux, D. (2005). *Le Récit de Vie.* 2ème édition. Armand Colin
- Besnard, Ph. (1987). *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. PUF
- Bessin, M, Bidart, C § Rossetti, M. (2010). *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. La découverte
- Birnbaum, J. (2016). *Un silence religieux. La gauche face au jihadisme*. Seuil
- Blanc Chaléard, M-C. (2001). *Histoire de l'immigration en France*. La Découverte
- Blanche-Benveniste, C. (2000). *La transcription de l'oral et morphologie*. Romania una diversa, 1
- Blanchet, A, Ghiglione R, Massonnat, J, Trognon, A. (1998). *Les techniques d'enquête en sciences sociales, Observer, interviewer, questionne*. Dunod,
- Bleuchot, H. (2000). *Droit musulman*. Presses universitaires d'Aix-Marseille
- Blin, T. (1999). *Phénoménologie de l'action sociale: à partir d'Alfred Schütz.* L'Harmattan
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionnism*. Englewood Cliffs
- Bonelli, L § Fabirne, C. (2018). *La fabrique de la radicalité. Une sociologie des jeunes djihadistes français*. Seuil
- Bonnewitz, P. (1998). *Premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu*. 2ème édition. PUF
- Bonny, Y. (2004). *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* Armand Colin
- Bourdieu, P § Passeron, J-C. (1970). *La Reproduction*. Minuit
- Bourdieu, P, Chamboredon, P § Passeron, -C. (1983). *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*. 4ème édition, Mouton, [1968]
- Bourdieu, P. (1978). *La jeunesse n'est qu'un mot*. Métailié
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction. Critique Sociale du Jugement.* Minuit
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Minuit
- Bourdieu, P. (1984). *Homo Academicus*. Les éditions de Minuit
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*. Minuit
- Bourdieu, P. (1993). *La misère du monde*. Points
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil, 1997
- Bouzar, D. (2006). *Quelle éducation face au radicalisme religieux ?* Dunod
- Bouzar, D. (2014). *Désamorcer l'islam radical*. L'Atelier
- Bouzar, D. (2015). *Comment sortir de l'emprise « djihadiste »*. L'Atelier
- Bouzar, D, Caupenne, C. (2020). *La tentation de l'extrémisme. Djihadistes, suprémacistes blancs et activistes de l'extrêmes gauche…,* Mardaga, Histoire et Actualité, 350p
- Bowen, J. (2008). *Why the french don't like headscarves : islam, the state and public space*. Princeton University Press

- Boyatzis, R. E. (1998). *Transforming Qualitative Information : Thematic Analysis ans Code Development*. Sage Publications
- Braud, P. (2002). *L'émotion en politique*. Presses de sciences po
- Braud, P. (2004). *Violences politiques*. Seuil
- Bronner, G. (1997). *L'incertitude*. PUF
- Bronner, G. (2013). *La démocratie des crédules*. PUF
- Bronner, G. (2009). *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*. PUF
- Bugnon, F, Lacroix I. (2017). *Territoires de la violence politique en France. De la fin de la guerre d'Algérie à nos jours.* Riveneuve
- Burgat, F. (2010). *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*. La Découverte
- Burgat, F. (2016). *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamique, 1973- 2006.* La Découverte
- Butler J. (2007). *Le récit de soi*. PUF
- Caillois, R. (1988). *L'homme et le sacré.* Gallimard, [1939]
- Calvert, J. (2013). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. Oxford University Press
- Camus, R. (2011). *Le Grand Remplacement*. David Reinharc
- Carré, O. (1993). *L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*. Armand Colin
- Castel R. (2007). *La discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?* Seuil
- Cefaï D. (2003). *L'Enquête de terrain*. La Découverte
- Cefaï, D. (2012). *Pourquoi se mobilise-t-on ? les théories de l'action collective*. La découverte
- Césari, J. (2013). *Why the west fears islam : an exploration of muslims in liberal democracies*. Palgrave
- Chabbi, J. (2016). *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran. Seuil*
- Chamboredon, J-C. (1971). *La délinquance juvénile, essai de construction d'objet*. *Revue française de sociologie*
- Chapoulie, J-M. (2001). *La tradition sociologique de Chicago. 1892-1961.* Seuil
- Charnay, J. P. (1994). *Sociologie religieuse de l'islam*. Hachette Littératures
- Chartrand, L. (1995). *La Bible au pied de la lettre, Le fondamentalisme questionné*. Mediaspaul
- Chebel, M. (1983). *Le corps dans la tradition au Maghreb*. PUF
- Chebel, M. (1999). *Le corps en Islam*. PUF
- Chiheb, Y. (2019). *Les théoriciens de l'islam radical – immersion dans le corpus des plus grands prédicateurs radicaux salafistes, wahhabites et fréristes*. VA Éditions
- Chomsky, N, Saïd, E, Debellefeuille, L. (2006). *Israël, Palestine, États-Unis : Le triangle fatidique*. Essai
- Chomsky, N. (1969*). Current Issues in Linguistic Theory.* 4th Ed. *Mouton*
- Cicéron. (2018). *De la nature des dieux, livre II*. Les belles lettres
- Clanet, C. (1993). *Introduction aux approches interculturelles en sciences humaines*. Presses Universitaire du Mirail, p. 21
- Cohen, S. (1972). *Folk Devils and Moral Panics.* Routledge
- Coll, S. (2008). *The Bin Ladens : The Story of a Family and Its Fortune.* Penguin Books
- Colliot-Thélène, C. (2006). *La sociologie de Max Weber*. La Découverte
- Collovald A., Gaïti B. (2006). *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*. La Dispute
- Cooley. C-H. (1902). *Human Nature and the Social Order*. Scribners Sons
- Coolsaet, R. (2016). *Facing the fourth foreign fighters wave. what drives europeans to syria, and to islamic state ? Insights from the Belgian case*. Egmont Papers

- Corbin, H. (1986). *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard
- Corbin, J § Strauss, A. C. (2007). *Basics of Qualitative Research : Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, 3ème éd. Sage Publications
- Cosnier, J. (1999). *Psychologie des émotions et des sentiments*. Retz
- Crenshaw, M. (2011). *Explaining terrorism : causes, processes and consequences.* Routledge
- Creswell, J. (2013). *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches*. Sage Publications
- Crettiez, X. (2006). *Volence et nationalisme*. Odile jacob
- Crozier, M § Friedberg, E. (1977). *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*. Seuil
- Darmon, M. (2008). *Devenir anorexique. Une approche sociologique*. La Découverte
- Darmon, M. (2010). *La socialisation*. Armand Colin
- Dawkins, R . (1976). *Selfish Gene*. Oxford University Press
- Decety, J. (2004). *L'empathie*. Odile Jacob
- De Gaulejac, V. (1994). *La Lutte des places. Insertion et Désinsertion*. Desclée de Brouwer.
- De Gaulejac, V. (1996). *Les Sources de la honte*. Desclée de Brouwer.
- De Gaulejac, V. (2012). *L'Histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*. Petite Bibliothèque Payot.
- De Gaulejac, V. (2016). *La Névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identité*. Petite Bibliothèque Payot.
- De Gaulejac, V., Seret, I. (2018). *Mon enfant se radicalise. Des familles de djihadistes et des jeunes témoignent*. Odile Jacob.
- Delcambre, A-M. (2003). *L'Islam des interdits*. Desclée de Brouwer
- Delle Porta, D. (1995). *Social movements, political violence and the state. A comparative analysis of italy and germany*. Cambridge University Press
- Delong-Bas, N. J. (2007). *Wahhabi Islam : From Revival and Reform to Global Jihad*. Éditions I.B. Tauris
- Demazière, D § Dubar, *C.* (1997). *Analyser les entretiens biographiques, l'exemple des récits d'insertion*. Nathan
- Denoeux G, Carter, L. (2009). *Guide to the Drivers of Violent Extremism*. *Usaid.* Create Space Independent Publishing Platform AFRSD
- Descartes, R. (1992). *Méditations métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Flammarion
- Dewey, J. (2006). *Logique : la théorie de l'enquête*. PUF
- Dilthey, W. (1988). *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Les éditions du cerf
- Douillet, A-C. (2017). *Sociologie politique. Comportements, acteurs et organisations*. Armand Colin
- Dubar, C. (1991). *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*. Armand Colin
- Dubet, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- Dubet, F., Martuccelli, D. (1998). *Dans quelle société vivons-nous ?* Paris, Seuil.
- Dumézil, B. (2005). *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Fayard
- Durkheim, E. (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. PUF, [1912]
- Durkheim, É. (2007). *De la division du travail social*. PUF, [1893]
- Durkheim. E. (1990). *L'évolution pédagogique en France*. PUF, [1938]

- El Wardi, A. (1994). *Le dilemme de la raison humaine, un nouvel essai dans la critique de la logique classique,* 2ème édition. Édition Maison de Koufan
- El-Ghali, A. (2003). *Les États kharidjites au Maghreb, IIe-IVe siècles Hégire/VIIIe-Xe siècles après J.C.* Centre de publication universitaire
- Elias, N. (1991). *La société des individus*. Fayard
- Etienne J. § Mendras H. (2002). *Les grands thèmes de la sociologie par les grands sociologues*. Armand Colin
- Etienne, B. (2003). *Islam, les Questions qui fâchent*. Bayard
- Etienne, J, Bloess, F, Noreck, J-P, Roux, J-P. (1997). *Dictionnaire de sociologie, les notions, les mécanismes et les auteurs*. Hatier
- Evrard, Y, Pras, B & Roux, E. (2000). *Market : Études et recherche en marketing*. Dunod
- Fer, Y. (2005). *Pentecôtisme en Polynésie française : l'évangile relationnel*. Labor et Fides
- Feuerbach, L. (1973). *L'Essence du christianisme*. François Maspéro, [1841]
- Fillieule, O. (1993). *Sociologie de la protestation : Les formes contemporaines de l'action collective en France*. L'Harmattan
- Fillieule, O, § Péchu, C. (1993). *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*. L'Harmattan
- Fillieule, O, § Bennani-Chraïbi, M. (2003). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Presses de Sciences Po
- Finkielkraut, A. (2013). *L'identité malheureuse*. Stock
- Finkielkraut, A. (2015). *La seule exactitude*. Stock
- Fize, M. (2016). *Radicalisation de la Jeunesse. La montée des extrêmes*. Eyrolles
- Foucault M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Gallimard
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*, t. I, *La volonté de savoir*. Gallimard
- Fourcaut, A. (2000). *La banlieue en morceaux, la crise des lotissements défectueux en France dans l'entre-deux-guerres*. Créaphis
- Fraysse, C. (1979). *Tu peux naître de nouveau. Et repartir à zéro*. Texte de Colette Bergèse
- Freud, F. (1987). *Malaise dans la civilisation*. PUF
- Freud, S. (2010). *Le malaise dans la culture*. Flammarion
- Freud, S. (2014). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Payot et Rivages
- Gadamer, H-G. (1996). *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Seuil
- Galland, *O §* Muxel, A. (2018). *La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens*. PUF
- Gallant, N. (2013). *La construction identitaire des jeunes*. Presses Université Laval
- Gambetta, D. (2005). *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford University Press
- Gardet, L. (1968). *Dieu et la destinée de l'homme, les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. J. Vrin, vol 1
- Gardet, L. (1977). *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. Editions complexe
- Garfinkel, H. (2007). *Recherches en ethnométhodologie*. PUF
- Gauchet, M. (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.* Paris : Gallimard
- Gauchet, M. (2004). *Un monde désenchanté ?* Paris : éditions de l'Atelier et éd. Ouvières, 252p
- Gauthier, B. (1984). *La recherche-action*. B. Gauthier (Ed.) : *Recherche sociale. Sillery*, Presses de l'Université du Québec
- Guyau, J-M. (2008). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Allia, [1885]
- Gérin, A. (2006). *Les ghettos de la République*. Les Quatre chemins

- Giddens, A. (1987). *La Constitution de la société*. PUF
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacre*. Grasset
- Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Grasset et Fasquelles
- Girard, R. (2011). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Fayard
- Glaser, B § Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory*. Aldine publishing co
- Glaser, B § Strauss, A. (2010). *La découverte de la théorie ancrée*. Armand Colin
- Glucksmann A. (2002). *Dostoïevski à Manhattan*. Robert Laffont
- Godelier, M. (1969). *Rationalité et irrationalité en économie. Tome II*. François Maspero
- Goffman, E. (1968). *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Les éditions de Minuit
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 2 : les relations en public*. Minuit
- Goffman, E. (1975). *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Les éditions du Minuit, [1963]
- Griaule, M. (1957). *Méthode de l'ethnographie*. PUF
- *Griotteray, A. (1984). Les immigrés : le choc* ! Plon
- Grondin, J. (2006). *L'herméneutique.* PUF
- Grossetti, M. (2009). *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. La Découverte
- Guazzone, L. (1995). *The Islamist Dilemma - The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*. Ithaca Press
- Guidère, M. (2017). *La Guerre des islamismes*. Gallimard
- Gutton, P. (2015). « Adolescence et djihadisme ». *L'Esprit du temps*, 2015/3 n° 44, 371-372
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel, Tome I : rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Fayard
- Hacking, I. (2002). *Les fous voyageurs*. Les empêcheurs de penser en rond
- Haddad, G. (2015). *Dans la main droite de Dieu, psychanalyse du fanatisme*. Premier Parallèle
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, [1993]
- Halbwachs M. (1930). *Les causes du suicide*. Alcan
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Critique
- Hall, E.T. (1966). *The Hidden Dimension*. Anchor Books
- Halmos, C. (2006). *Pourquoi l'amour ne suffit pas*. Nil.
- Hamidullah, M. (1998). *Le Prophète de l'Islam*. Édition El-Najah
- Haykel, B. (2009). *« Salafī Groups »*. *John L. Esposito, The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University
- Hegel G.W.F, (2006). *La Phénoménologie de l'Esprit*. J. Vrin
- Heidegger, M. (1986). *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin. Gallimard. Titre original *Zein und Zeit*. Niemeyer Verlag, 1976
- Henry, M. (1990). Phénoménologie matérielle. PUF
- Henry, M. (1996). C'est moi la vérité. Seuil
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Seuil
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le convertis : la religion en mouvement*. Flammarion
- Hesse-Biber, Sh N § Leavy, P. (2005). *The Practice of Qualitative Research.* Sage Publications
- Hochmann, J. (2012). *Une histoire de l'empathie*. Éditions Odile Jacob

- Hoffman, B. (1999). *Inside Terrorism*. Columbia University Press
- Holtzman, L. (2011). *Encyclopaedia of Islam*. Three
- Honneth, A. (2002). *La lutte pour la reconnaissance*. Le Cerf
- Horgan, J. (2009). *Walking away from terrorism: accounts of disengagement from radical and extremist movements*. Routledge
- Hughes E. C. (1996). *Le Regard sociologique*. EHESS
- Huntington, S. (1997). *Le Choc des civilisations*. Odile Jacob
- Hurewitz, J. C. (1979). *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. Yale University Press
- Husserl, E. (1962). *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. *2ème partie*. PUF
- Husserl, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard
- Ibn Al Wazîr, I. (1993). *Qir'ât Fi Al Fikr Al Ziyadi (Réflexions à propos de la pensée Zaydite)*. Dâr Al Manhal
- Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmân Ibn Muḥammad. (2002). *Le livre des Exemples. I, Autobiographie muqaddima*, vol. 1. Gallimard
- Ibn Kathir. *L'authentique des Récits des Prophètes (2 volumes).* Editions TAWBAH
- Ibn Taymiyya, A. A. A. (1986). *La Voie du sunnisme* (*Minhaj al-Sunna*). Mohammed Rached Sâlem, Tome 1
- Ibn Taymiyya, A. A. A. (1992). *Fiqh Al Jihad ou la jurisprudence du jihad*. Dar Al Fikr Al Arabi
- Ibn Taymiyya, A. A. A. (2007). *Al `Aqida Al Wasitiyya*. Dar Al Muslim
- Jahlân, A. (1991). *Al Fikr Al Siyassi Inda Al Ibâdiyya (la pensée politique des Ibâdhites)*. Maktabat Al Dhâmiri Al Sib
- James, R. (2007). *Crisis Intervention Strategies*, Cengage Learning
- James, W. (1983). *The Principles of Psychology*. Harvard University Press
- Jordanov, A. (2015). *Merah, l'itinéraire secret*. Nouveau monde éditions
- Jung, C. G. (1973). *L'Énergétique psychique*. Georg
- Jung, C. G. (1983). *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*. Albin Michel
- Kaës, R. (1980). *L'idéologie. Étude psychanalytique.* Dunod
- Kaës, R. (1993). *Le groupe et le sujet du groupe.* Dunod
- Kant, E. (2015). *Critique de la faculté de juger*. Flammarion
- Kant, E. (2015). *La religion dans les limites de la simple raison*. Classiques Garnier
- Kassis, R § Del Valle, A. (2016). *Comprendre le chaos syrien, Des révolutions arabes au jihad mondial*. L'Artilleur
- Kaufmann Jean-Claude (1996), *L'entretien compréhensif*. Paris, Nathan.
- Kaufmann, Jean-Claude. (2001). *Ego*. Nathan
- Kelly, G. (1955). *The psychology of personal constructs*. Vol. I, II, Norton
- Kenney, J. T. (1991). *Heterodoxy and culture, the legacy of the Khawarij in Islamic history.* Ann Arbor : U.M.I
- Kepel, G § Jardin, A. (2015). *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français.* Gallimard
- Kepel, G. (2003). *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*. Gallimard
- Kepel, G. (2015). *Terreur dans l'hexagone*. Gallimard
- Khadduri, M. (1969). *War and Peace in the Law of Islam.* Johns Hopkins Press
- Khosrokhavar, F. (1997). *L'Islam des jeunes*. Flammarion
- Khosrokhavar, F. (2004). *L'islam dans les prisons*. Balland
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme

- Khosrokhavar, F. (2018). *Le nouveau Jihad en Occident*. Robert Laffont
- Kierkegaard, S. (1946). *Crainte et tremblement*. Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Aubier, [1843]
- Kierkegaard, S. (1949). *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Gallimard, [1846]
- Kierkegaard, S. (1949). *Traité du désespoir*. Gallimard
- Kierkegaard, S. (1977). *Le Concept d'angoisse. Simple méditation psychologique pour servir d'introduction au problème dogmatique du péché originel*. Gallimard
- Kierkegaard, S. (1984). *Œuvres Complètes*. De l'Orante
- Kierkegaard, S. (2000). *Crainte et tremblement*. Rivages
- Kokoreff, M. (2003). *La force des quartiers : De la délinquance à l'engagement politique*, Payot.
- Kokoreff, M, Lapeyronnie, D. (2013). *Refaire la cité. L'avenir des banlieue*, Seuil, la République des idées.
- Koribaa, N. *(1991). Les kharidjites, démocrates de l'Islam*. Publisud
- Kruglanski, A. W. (2004). *The psychology of closed mindness, essays in social psychology*. Psychology Press
- Kuhn, T. S. (1972). *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion
- Kundnani, A. (2012). *Radicalisation : the journey of a concept. In race and class*. Sage Institute of Race Relations, vol 54/2, 3–25
- L'heuillet, H. (2017). *Tu haïras ton prochain comme toi-même*. Michel Albin
- *La Désintégration*. (2012). Un film de Philippe Faucon avec Rashid Debbouze, Yassine Azzouz, Ymanol Perset, durée 1h18 minutes (drame, sortie 15 février 2012
- Laarcher, S. (2012). *Dictionnaire de l'immigration en France*. Larousse
- Lachheb, M. (2012). *Penser le corps au Maghreb : « le corps voilé entre séduction et sédition »*. IRMC-KARTHALA
- Lacroix, S. (2010). *Les Islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*. PUF
- Lafitte, S. (2007). *Chiites et sunnites*. Plon
- Lagadec, P. (1981). *La civilisation du risque. Catastrophes, technologies et responsabilité sociale*. Seuil
- Lahire, B. (2001). *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*. Armand Colin/ Nathan
- Lahire, B. (2004). *La culture des individus : dissonances et distinction de soi*. La Découverte
- Lahire, Bernard. (2005). *L'Homme pluriel*, Paris, Armand Colin, [Nathan, 1998]
- Lahire, B. (2007). *L'esprit sociologique*. La Découverte
- Laoust, H. (1965). *Les Schismes Dans L'islam*. Payot
- Laoust, H. (1983). *Pluralismes dans l'islam.* G. Geuthner
- Laoust, H. (1986). *La Profession de foi d'Ibn Taymiyya*. Geuthner
- Lapeyronnie, D, Dubet, F. (1992). *Les Quartiers d'exil*, Paris, Seuil.
- Lapeyronnie, D. (2008). *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont.
- Lasch, C. (2000). *La culture du narcissisme*. Castelnau-le-Lez : Climats
- Lathuilière, P. (1995). *Le fondamentalisme catholique*. Les éditions du Cerf
- Laugier, S § Chappe-Gautier, C. (2009). *Normativités du sens commun*. PUF
- Le Bon, G. (1995). La psychologie des foules. PUF, [1895], 5ème édition
- Le Breton, D. (2003). *Des visages : essai d'anthropologie*. Métailié
- Le Breton, D. (2010). *Expérience de la douleur*. Métailié
- Le Breton, D. (2012). *L'interactionnisme symbolique.* PUF
- Legendre, R. (2003). *Dictionnaire actuel de l'éducation*. Guérin
- Lemert, E. (1951). *Social* Pathology *: A Systematic Approach to the Theory or Sociopathic Behavior*. McGraw-Hill Book Company

- Lerner, Melvin. J. (1980). *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Plenum
- Levinas, E. (1991). *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. Le Livre de Poche
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Race et histoire*. Denoël
- Levi, P. (1989). *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*. Gallimard
- Lianos, M. *(2001). Le Nouveau Contrôle social. Toile institutionnelle, normativité et lien social*. L'Harmattan
- Ligier, R. (2016). *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXIe siècle*. CNRS éditions
- Lincoln, Y. S § Guba, E. G. (1985). *Naturalistic Inquiry.* Sage Publications
- Lindemann, T. (2010). *Causes of War*. ECPR Press
- Liogier, R. (2012). *Le mythe de l'islamisation, essai sur une obsession collective*. Seuil
- Luizard, P-J. (2006). *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*. La Découverte
- Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne. Respect sur le savoir*. Minuit
- Maffesoli, M. (2010). *Le réenchantement du monde, une éthique pour notre temps*. La table ronde
- Marcelli, D. (2016). *Avoir la rage. Du besoin de créer à l'envie de détruire.* Albin Michel
- Marcelli, D., De Singly, F. (2018). *Sociologies de l'individu*. Armand Colin
- Mariette, J. (2004). *Introduction à la sociologie*. Le Manuscrit
- Martuccelli, D. (2010). *La Société singulariste*. Armand Colin.
- Marx, K. (2018). *Contribution à la critique de de la philosophie du droit de Hegel*. Sociales
- Matza, D. (2009). *Delinquency and Drift*. Transaction Publishers
- Matza, D. (2010). *Becoming Deviant*. Transaction Publishers [1969]
- Mauger, G. (2006). *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*. Éditions du Croquant
- Maulion, F. (2004). *L'organisation des frères musulmans : évolution historique, cartographie et éléments d'une typologie*. Université Panthéon-Assas - Paris II
- Maurice, É. (2009). *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*. Ovadia
- Mauss, M. (1968). *Philosophie religieuse, conceptions générales. Œuvres, tome 1*. Minuit, [1904]
- Mauss, M. (2004). *Sociologie et anthropologie*. PUF, [1950], 11ème édition
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. PUF
- Maxwell, J. A. (2005). *Qualitative Research Design : An Interpretative Approach.* Sage Publications
- Mead, G. H. (1963). *L'esprit, le soi et la société*. PUF [1934]
- Meddeb, A. (2002). *La maladie de l'islam*. Seuil
- Megri-Chêrraben, A. (2005). *L'éducation des enfants en islam*. Al-Bustane
- Meri, J. W. (2005). *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Routledge
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Le primat de la perception*. Verdier
- Merton, R. (1997). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Armand Colin [1957]
- Meynard, M § Duclos, D. (1989). *Les Sondages d'Opinion*. La Découverte
- Milgram, S. (1984). *Soumission à l'autorité : un point de vue expérimental*. 2ème édition. Calmann-Lévy

- Miller, T. H. (1957). *A study of the process of affiliation with Alcoholics Anonymous*. University of Wisconsin
- Miller, T. H. (1966). *Alcoholism in America.* McGraw Hill Text
- Milot, J.-R. (1993). *L'Islam et les musulmans*. Fides
- Minc, A. (1997). *La mondialisation heureuse*. Plon
- Moghaddam, F. M. (2006). *From the Terrorists' Point of View: What They Experience and Why They Come to Destroy*. Praeger Security International
- Moghaddam, F. M. (2018). *Mutual Radicalization: How Groups and Nations Drive Each Other to Extremes*, American Psychological Association, 1st edition.
- Mohammed-Ali, A.M. (2007). *Dictionnaire du Coran*. Rober
- Morabia, A. (1993). *Le Gihâd dans /'Islam médiéval : Le « combat sacré » des origines au XIIe siècle.* Albin Michel
- Mucchielli, A. (1991). *Les méthodes qualitatives*. PUF
- Mucchielli, L. (1995). *Histoire de la criminologie française*. l'Harmattan
- Muxel A. (2011). *La politique au fil de l'âge.* Presses de Sciences Po
- Muxel, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*. Nathan
- Naji, A.B. (2017). *Management de la sauvagerie*. Centre d'études et des recherches islamiques
- Nassr Hamed, A. Z. (1994). *Critique du discours religieux*. Édition Seina
- Neumann, P § Kleinmann, S. (2013). How rigorous is radicalization research ? *Democracy and Society*, 9/4, 60-382
- Nietzsche, F. W. (1985). *Le crépuscule des idoles*. Flammarion
- Nkandu, S. (1982). *Le problème du séparatisme religieux, le cas des mouvements religieux dans la région de Kinshasa*, University of Yaoundé.
- Noiriel, G. (1988). *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*. Seuil
- Noiriel, G. (2001). *État, nation et immigration*. Belin
- Nouss, A. (1991). *La Modernité*. Édition Jacques Grancher
- Ogien A. (1989). *Le raisonnement psychiatrique*. Méridiens-Klincksieck
- Otto, R. (1949). *Le sacré*. Payot, [1917]
- Pabiot, C. (2014). *Le sunnisme : Des origines à la constitution des écoles*. Ennour
- Paillé, P & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin
- Pape, R. (2005). *Dying to win. The strategic logic of suicide terrorism*. Random House
- Passeron, J-C. (1991). *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*. Nathan
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research & evaluation methods*. Sage Publications
- Peirce, C. S. (1931). *Collected Papers*. Harvard University Press
- Peneff, J. (1990). *La méthode biographique*. Armand Colin
- Percheron, A. (1993). *La socialisation politique.* Armand Colin
- Peretz, H. (2004). *Les méthodes en sociologie : L'observation*. La Découverte
- Pétard, J-P. (2007). *Psychologie Sociale*. Édition Bréal
- Piaget, J. (1990). *La construction du réel chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, [1937]
- Piaget, J. (1998). *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé
- Pinçon, M § Pinçon-Charlot, M. (2002). *Voyage en grande bourgeoisie*. PUF
- Pooley, E. (2015). *A New Sisterhood: The Allure of ISIS in Syria For Young Muslim Women in the UK*. Arizona State University
- Popper, K. (1973). *La logique de la découverte scientifique*. Payot
- Popper, K. (2006). *Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*. Payot, [1963]

- Poupard, P. (1987). *Les religions*. 4ème édition mise à jour. PUF, coll. « Que-sais-je »
- Pugeault-Cicchelldi, Catherine, Cicchelli, V, Ragi, T. (2004). *Ce que nous savons des jeunes*. PUF
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. Simon § Schuster
- Queiroz, J-M, De, Ziolkovski, M. (1994). *Linetractionnisme symbolique*. Presses Universitaires de Rennes
- Quivy, R § Van Campenhoudt, L. (1995). *Manuel de Recherche en Sciences Sociales*. Dunod
- Rabil, R. G. (2014). *Salafism in Lebanon From Apoliticism to Transnational Jihadism, From Apoliticism to Transnational Jihadism*. Georgetown University Press
- Ramadan, T. (1998). *Les musulmans dans la laïcité*. Editions Tawhid
- Matza Ranstorp, M., & Hyllengren, P. (2013). *Förebyggande av våldsbejakande extremism i tredjeland: Åtgärder för att förhindra att personer ansluter sigtill väpnade extremistgrupper i konfliktzoner*. Ranstorp & Hyllengren
- Reinares, F. (2014). *The Evolution of the Global Terrorist Threat: From 9/11 to Osama Bin Laden's Death*, Columbia University Pres s
- Rey, A. (2011). *Dictionnaire historique de la langue française*. Le Robert
- Richardson, J. T. (1978). *Conversion Careers In and Out of the New Religions*. Sage Publications
- Rickert, H. (1997). *Science de la culture et science de la nature*. Gallimard
- Rickert, H. (2007). *Le système des valeurs et autres articles*. J. Vrin
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil
- Roché, S. (2016). *De la police en démocratie*. Grasset
- Rogan, 3. (2011). *The Arabs: A History*. Basic Books
- Rogers, C. (1980). *A way of being*. Houghton Mifflin compagny
- Rokeach, Milton. (1960). *The Open and Closed Mind. Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York: Basic Books
- Rosa, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. La Découverte
- Rosa, H. (2018). *Résonance, une sociologie de la relation au monde*. La Découverte
- Rougier, B. (2008). *Qu'est-ce que le salafisme ?* PUF
- Roy O. (2008). *La Sainte ignorance, Le temps de la religion sans culture*. Seuil
- Roy, O. (2002). *L'islam mondialisé*. Seuil
- Roy, O. (2004). *Globalised islam*. Hurst
- Roy, O. (2016). *Le jihad et la mort*. Seuil
- Rudy, D. R. (1986). *Becoming Alcoholic : Alcoholics Anonymous and the Reality of Alcoholism*. Illinois University Press
- Ryan, L., Kofman, E., Banfi, L., Stansfield, J., Neill, S. O., & Jones, B. (2009). *Muslim Youth In Barnet : Exploring Identity, Citizenship And Belonging Locally And In The Wider Context*. Social Policy Research Center
- Sageman M. (2004). *Understanding Terror Networks*. University of Pennsylvania Press
- Sageman M. (2008). *Leaderless Jihad : Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- Sageman, M. (2016). *Misunderstanding terrorism. Pennsylvania*. University of Pennsylvania Press
- Saïd, E. (1980). *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*. Seuil
- Salem, E. A. *(1956). Political theory and institutions of the Khawārij*. Johns Hopkins Press
- Sanchez-Mazas, M, Mottet, G, Changkakoti, N, Mechi, A. (2021). *L'école à l'épreuve de la complexité : Radicalisation, altérité, reconnaissance*, l'Harmattan.

- Sardan, J.-P, O. De. (2008). *La rigueur du qualitatif, les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia- Bruylant
- Sauvayre, R. (2012). *Croire en l'incroyable, Anciens et nouveaux adeptes*. PUF
- Scheler, M. (1971). *Nature et formes de sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*. Petite bibliothèque Payot
- Schor, R. (1996). *Histoire de l'immigration n France de la fin du XIXe à nos jours*. Armand Colin, 347p.
- Schutz, A. (1962). *Collected Papers I : The Problem of Social Reality*. Martinus Nijhoff
- Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Northwestern University Press
- Schutz, A. (1987). *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Méridiens Klincksieck
- Shariati, A. (2007). *L'oumma et l'Imamat*. Alboura
- SimmeL, G. (1999). *Sociologie. Etude sur les formes de la socialisation*. PUF [1908]
- Singly, F. De. (2000). *Libre ensemble*. Nathan
- Singly, F. De. (2003). *Les uns avec les autres : quand l'individualisme crée du lien.* Armand Colin
- Sironi, F. (2017). *Comment devient-on tortionnaire ? Psychologie des criminels contre l'humanité*. La Découverte
- Sommier, I, Filleule, O. (2010). *Penser les mouvements sociaux*. La découverte
- Sommier, I. (2000). *La violence révolutionnaire*. Presses de sciences
- Sommier, I. (2000). *Le terrorisme*. Flammarion
- Sourdel, D. (2007). *Histoire des Arabes.* PUF
- Sourdel, D. (2009). *L'islam*. PUF
- Sourdel, J § Sourdel, D. (2004). *Dictionnaire historique de l'islam*. PUF
- Stefano, A. (1998). *Le convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*. L'Harmattan
- Stein, E. (1989). *On the Problem of Empathy*. ICS Publications
- Stern, J. (2004). *Terror in the name of God : Why Religious Militants Kill*. Ecco Edition
- Strauss, A § Glaser, B. (2010). *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*. Armand Colin
- Strauss, A. (1969). *Mirrors and Mask, The Search for Identity*. Free Press.
- Strauss, A. (1992). *Miroirs et masques*. Métailié
- Strauss, A. L. (1992). *La trame de la négociation : Sociologie qualitative et interactionnisme*. L'Harmattan
- Strauss, A. L. (1992). *Une introduction à l'interactionnisme*. A.-M. *Métailié*
- Surbezy, F. (1911). *Les Affaires d'Arménie et l'intervention des puissances européennes (de 1894 à 1897)*. Université de Montpellier
- Sutherland, E, H., Cressey, D. T., Luckenbill, D. F. (1992). *Principles of Criminology*. 11th Edition, General Halla, Rowman and Littlefield Pubishers
- Tabet, L. (2011). *Identifications, mémoires et appartenances chez les jeunes adultes québécois de « seconde génération arabe*. Université de Sherbrooke
- Talpin, J, O 'Miel, J, Frégosi, F. (2017). *L'islam et la cité,* Presses universitaires du Septentrion.
- Tap, P. (19988). *La société Pygmalion ? Intégration sociale et réalisation de la personne*. Bordas
- Tarde, G. (1972). *La philosophie pénale* (*1890*). Éditions *Cujas*
- Tarde, G. (2001). *Les lois de l'imitation*. Les Empêcheurs de penser en rond, [1890]
- Taylor, C. (1992). *Grandeur et misère de la modernité,* Bellarmin
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Aubier

- Titchener, Edward, B. (1909). *Lectures of the Experimental Psychology of Thought Processes*. Macmillian
- Todorov, T. (1969). *Grammaire du Décaméron*. Mouton
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Fayard
- Touraine, A. (2001). *Penser autrement*. Fayard
- Traub, S. H, Lille, C. B. (1999). *Theories of Deviance.* Fifth Edition. University of New York
- *Triaud, J. L. (2010). La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale* ». *Politique étrangère*, n° 4, 2010
- Tribalat, M, Patrick, S, Benoît, R. (1996). *De l'immigration à l'assimilation : enquête sur les populations d'origine étrangères en France*. La Découverte
- Troeltsch, E. (1990). *Religion et histoire : esquisses philosophiques et théologiques*. Labor et Fides
- Troeltsch, E. (1991). *Protestantisme et modernité*. Gallimard
- Troeltsch, E. (1996). *Œuvres, Vol. III : Histoire des religions et destin de la théologie*. Editions du Cerf
- Troeltsch, E. (2014). *Traité du croire (Glaubenslehre). Une dogmatique*. Van Dieren éditeur
- Turner, V. W § Bruner, E. M. (1986). *The Anthropology of experience*. University of Illinois Press
- Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage.* Picard, [1909]
- Van Zanten, A. (2012). *L'école de la périphérie, scolarité et ségrégation e banlieue*. 1ère édition, PUF
- Veinstein, G. (2006). *Le choc colonial et l'islam*. La Découverte
- Venhaus, J. M. (2010). *Why Youth Join Al- Quaeda*. United States Institute of Peace
- Vermeren, P. (2016). *La France en terre d'Islam. Empire colonial et religion, XIX-XXe siècles*. Belin
- Vitray-Meyerovitch, E. De. (1995). *Islam, l'autre visage*. Albin Michel
- Voltaire. *(1964). Dictionnaire philosophique.* GF
- Weber, Max. (1960). *Le savant et le politique*. Julliard
- Weimann, G. (2006). *Terror on the internet : the new arena, the new challenges.* United States Institute of Peace
- Whyte, W.F. (1943). *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*. La Découverte
- Wieviorka, M. (2004). *La violence.* Balland
- Wiktorowicz, Q. (2004). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Bloomington*. Indiana University Press
- William, T. I§ Znaniecki, F. (1998). *Le paysan polonais en Europe et en Amérique, récit de vie d'un migrant*. Nathan
- Windelband, W. (2002). *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*. J. Vrin
- Woods, P. (1990), *L'ethnographie de l'école.* Armand Colin
- Zanna, O. (2010). *Restaurer l'empathie chez les mineurs délinquants*. Dunod
- Zanna, O. (2015). *Le corps dans la relation aux autres*. PUR
- Zanna, O. (2019). *L'éducation émotionnelle pour prévenir la violence. Pour une pédagogie de l'empathie*. Dunod
- Zawahiri, A. (2010). *Chevalier sous le drapeau du prophète, tome I.* 2ème édition. Maison d'édition non identifiée
- Zemmour, É. (2014). *Le suicide français*. Albain Michel

Articles

- Abbassi, Z. (2012). « La position du corps dans la doctrine musulmane ». In *Penser le corps au Maghreb*. Edition Karthala
- Abdmolaei, S § Hoodfar, H (2018). « Porter son identité à l'ère de la mondialisation », *Anthropologie et Sociétés*, 42, 1
- Adraoui, M-A. (2017). « La hijra au service d'un projet de rupture intégral dans le salafisme français ». *Ethnologie française*, PUF, 2017/4 n° 168, 649 à 658
- Aillet, C. (2018). « L'ibadisme dans les sociétés de l'islam médiéval. Modèles et interactions ». *Studies in the History and Culture of the Middle East*, Institut universitaire de France
- Altran, S. (2015) « Ce que la sociologie propose dans la lutte contre la violence extrémiste ». *Huffington Post*
- Amghar S. (2008). « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice ». *Critique internationale*, 2008/3 n° 40, 95-113
- Amghar, S. (2016). « Le salafisme en Europe. La mouvance polymorphe d'une radicalisation ». *Politique étrangère*, 2006/1, 65-78
- Arraou, P. (1999). « Le rôle des cadres sociaux dans la dynamique identitaire. L'exilé, une identité entre deux mémoires sociales ». Hélène Chauchat § Annick Durand-Delvigne, *De l'identité du sujet au lien social. L'étude des processus identitaires*, PUF
- Atkinson, *P &* Hammersley, M. (1994*).* « Ethnography and participant observation ». N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*
- Bakker, E., & Grol, P. (2015). « Motives and Considerations of Potential Foreign Fighters from the Netherlands ». *The International Centre for Counter- Terrorism*, 6, 1–17
- Bancel, N, Blanchard, P, Boubeker, A. (2015). « Les « territoires abandonnés » de la République ». *Le grand repli*, La Découverte, 71-84
- Beaud S. (1996). « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'« entretien ethnographique». *Politix*, vol. 9, n°35, 3ème trimestre
- Beaugé, J § Hajjat, A. (2014). « Elites françaises et construction du « problème musulman ». *Sociologie*, n° 1, vol 5, 31-59
- Becker, Howard. (1994). « Foi por acazo », Conceptualizing coïncidence ». Socialogical Quaterly, vol. 35, n° 2, 183-194
- Bénézech, M § Estano, N. (2016). « L'apport de la psychologie et de la psychiatrie dans la connaissance des phénomènes de radicalisation et de terrorisme ». *Les Cahiers de la sécurité et de la justice*, n° *44* : 134-149
- Bentrar, D § Zanna, O. (2019). « L'islamisme radical aux prises avec l'hypermodernité ». *Recherches § Éducations*, octobre 2019
- Bizina, M, Gray, D. (2014). « Radicalization of Youth as a growing concern for counter-terrorism policy ». *Global security studies*, n° 1, vol. 5
- Bogardus, E.S. (1947). « Measurement of Personal-Group Relations ». *Sociometry*, 10(4), 306-311
- Bonelli L. (2011). « De l'usage de la violence en politique ». *Cultures & Conflits*, n° 81-82, printemps/été 2011, 7-16
- Bonelli, L. (2015). « Attentats de Paris, l'onde de choc. Les chemins de la radicalisation ». *Le Monde diplomatique*, n° 731
- Bonelli, L. (2015). « Les chemins de la radicalisation ». *Le Monde diplomatique*
- Bonelli, L. (2017). « Sur les sentiers escarpés de la lutte armée. ». *Le Monde diplomatique*, n° 151, février-mars, [2011]

- Bori, C. (2007). « Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk ». *Revue de l'histoire des religions*, n°1
- Borrut, A § Bonner, M. (2007). « Le Jihad : origines, interprétations, combats ». *Archives de sciences sociales des religions*, n°140
- Borum, R. (2003). « understanding the terrorist mindset ». *Mental health law & policy faculty* publications, *FBI law enforcement bulletin*, n° 72, 7
- Borum, R. (2011). « Radicalization into violent extremism. I- A review of social science theories ; II- A review of conceptual models and empirical research ». *Journal of Strategic Security*, n° 4, vol. 4
- Borum, R. (2011). « Rethinking radicalization ». *Journal of strategic security*, n° 4
- Bossi, L., Della Porta, D. (2012). « Micro-Mobilization into Armed Groups: ideological, instrumental and solidaristic paths". *Qualitative Sociology*, n° 35, 361-383
- Boudon, R. (2011). « Une approche cognitive de la rationalité ». *Idées économiques et sociales*, 2011/3, n° 165, 24-36
- Boukhobza, H. (2010). « Cours sur l'empathie et l'éducation thérapeutique du patient ». *Medical Education*
- Bouquet, B., Dubéchot, P. (2017). « Parcours, bifurcations, ruptures, éléments de compréhension de la mobilisation actuelle de ces concepts ». *Vie sociale*, 2017/2, n° 18, 13-23
- Bourdieu P. (1986). « L'illusion biographique ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62/ 63, juin 1986
- Bourdieu, P § Champagne, P. (1992). « Les exclus de l'intérieur ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 91-92
- Bourdieu, P. (1971). « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, vol. XII/3
- Bouzar, D § Martin, M. (2016). « Méthode expérimentale de déradicalisation : quelles stratégies émotionnelles et cognitives ? ». *Pouvoirs*, Seuil, 2016/3, n° 158, 83-96
- Bouzar, D. (2007). « Les professionnels de la jeunesse face au discours radical musulman » ». *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 2007/2, n° 38
- Bouzar, D. (2017). « Repérer les idéaux proposés par les discours radicaux pour refaire d'un lien humain ». Champ social « le sociographe », 2017/2, n° 58
- Bouzar, D. (2018). « Jihadisme. Le processus de radicalisation « jihadiste » : une triple dimension émotionnelle, relationnelle et idéologique ». *Centre d'études et de recherches sur le Proche-Orient, les cahiers de l'Orient*, 2018/2 n° 130, 147-166
- Bouzar, D. § Gravillon, I. (2016). « Désembrigader les jeunes radicalisés ». *Erès*, « l'école des parents », 2016/5 Sup. n° 619, 167-179
- Bowling, B. (1993). « Racial Harassment and the Process of Victimization ». *British Journal of Criminology*, 33(2), 231–250
- Braun, V & Clarke, V. (2006). « Using thematic analysis in psychology ». *Qualitative Research in Psychology*, n° 3(2), 77–101
- Bruno, E. (2003). « L'islamisme comme idéologie et comme force politique ». *Cités*, 2003/2, n° 14
- Caillé, A. (2003). « Nouvelles thèses sur la religion », *Revue du Mauss*, 2003/2, n°22
- Casanova, V § Wahnich, S. (2015). « L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait des musulmans mais ce qu'ils font de ce qu'on a fait à d'eux. Entretien avec Fethi Benslama ». *Association Vacarme*, 2015/4, n° 73, https://www.cairn.info/revue-vacarme-2015-4-page-74.htm
- Castel, R. (1994). « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation ». *Cahiers de recherche sociologique n°22*

- Chantepy-Touil, C. (2017). « Jeune et islam, de la prévention des risques à la radicalisation ». *Champ social*, « le sociographe », 2017/2, n° 58, 47-56, https://www.cairn.info/revue-le-sociographe-2017-2-page-47.htm,
- Chapoulie. J-M. (1984). « Everett C. Hughes et le développement du travail de terrain en sociologie ». *Revue française de sociologie*, XXV
- Chaumont, É. (2006). « La notion de « awra selon Abû l-Ḥasan "Alî b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî (m. 628/1231) ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114
- Conesa, P. (2014). « Quelle politique de contre-radicalisation en France ? ». *Rapport fait pour la fondation d'aide aux victimes du terrorisme*
- Conti, B. (2018). « Une radicalisation religieuse ? Politique, religion et subjectivité dans les processus de radicalisation », *SEMS, EHESS*
- Coolsaet R. (2015). « Radicalisation, entre contexte et responsabilité individuelle ». *L'Observatoire*, n° 86
- Cosnier, J. (1997). « Empathie et communication ». *Sciences humaines*, n° 68, 24-26
- Crenshaw, M. (1981). « The Causes of Terrorism ». *Comparative Politics*, vol. 13, n° 4. (Jul., 1981), 379-399
- Crépon, M. (2011). « Cette tumeur dans la mémoire ». *Europe*, n° 991-992
- Crettiez X. (2011). « High Risk Activism : essai sur le processus de radicalisation violente ». *Pôle Sud*, n° 34
- Crettiez X. (2016). « Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent ». *Revue française de science politique*, n° 5, vol. 66
- Da Silva, R, & Crilley, R. (2016). « Talk about terror in our back gardens ». An analysis of online comments about British Foreign Fighters in Syria ». *Critical Studies on Terrorism*, Issue 1
- Daniel, C. (2008). « Une thèse : Évaluation des effets d'un programme de développement de l'empathie chez des enfants présentant des difficultés relationnelles ». *Université du Québec à Montréal. Section de psychologie*
- Darmon, M. (2011). « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles ». C. Burton-Jeangros, C. Maeder (dir./Hrsg.), *Identité et transformation des modes de vie*, Seismo
- Davault, C. (1992). « Honneur des fils d'immigrés maghrébins en France » *Cahiers pédagogiques*, n° 302
- Dawson, L. (2010). « The study of new religious movements and the radicalization of home-grown terrorists: opening a dialogue ». *Terrorism and Political Violence*, 22(1), 1–21
- De Vincenzo, M. (2017). « L'effacement de l'autre ou le manque d'empathie ». *L'Esprit du temps, « Corps et Psychisme »*, n° 75
- Della Porta, D. (2010). « Mouvements sociaux et violence politique ». Crettiez X. et L. Mucchielli. *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*. La Découverte
- Demazière, D. (2012). « L'entretien de recherche et ses conditions de réalisation. Variété des sujets enquêtés et des objets de l'enquête ». *Sur le journalisme*, 2012, n°1 (1)
- Dutton, V § Ravit, M. (2013). « Une croyance devenue folle ». *Nouvelle revue de psychosociologie* 2013/2, n° 16, 87-94
- Donner, F. M. (1991). « The Sources of Islamic Conceptions of War ». *Johnson, James Turner, et John Kelsay*
- Doosje, B., Moghaddam, F. M., Kruglanski, A. W., Wolf, A. De, Mann, L., & Feddes, A. R. (2016). « Terrorism, radicalization and de-radicalization ». *Current Opinion in Psycology*, 11

- Dubar, C. (1992). « Formes identitaires et socialisation professionnelle ». *Revue française de sociologie*, n° 34 (4), 505-529
- Dubet, F § Martuccelli, D. (1996). « Théories de socialisation et définitions sociologiques de l'école ». *Revue Française de Sociologie*, Vol. 37, n° 4, 511 -535
- Ducol B. (2015). « La "radicalisation" comme modèle explicatif de l'engagement clandestin violent : contours et limites d'un paradigme théorique ». *Politeia*, n° 28, 127-147
- Duhamel, C § Ledrait, A. « Djihad au féminin : promesse d'une solution aux épreuves pubertaires ». In *Adolescences*, 2017, T. 35, n° 2, 413-432
- Duparc, F. (2009). « Et aussi … Traumatismes et mi*grations* II. Des souffrances identitaires au Surmoi collectif ». *Dialogue*, n° 4, 105-115
- Dupont, A. L. (2004). « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Presses de Sciences Po, vol. 82, n° 2
- Dutton, J. E., J. M. Dukerich § C. V. Harquail (1994). « Organizational Images and Member Identification ». *Administrative Science Quarterly*, n° 39/2, 239-263
- Easton, M. De Ruyver, B, Ponsaers P et Verhage, A. (2010). « Polarisation en radicalisation : une approche préventive intégrale. Enquête, direction général sécurité et prévention SPF affaires intérieures university college Ghent ». *Groupe de recherche gouuvernanc of security*
- Eiguer, A. (2013). « Le stigmate et la haine de soi ». *Press* « Le Divan familial », 2013/2 n° 31, 71 -84
- Epstein, M. (2003). « Ayman Al-Zawahiri, le cerveau d'Al-Qaïda ». *L'Express*, n° 11
- Étienne, B. « L'islamisme comme idéologie et comme force politique ». *Cités* 2003/2, n° 14
- Felson, M, Clarke, R.V. (1998). « Opportinuty Makes the Thief ». *Police Research Series Paper*, n° 98, Research, Development and Statistics Directorate
- Finkelkraut, A. (2015). « L'islam, la guerre et nous ». *Revue des deux mondes*. Sciences humaines et sociales, 2 décembre 2015
- Flynn, F. J. § J. A. Chatman. (2003). « What is the Norm Here? » Social Categorization as a Basis for Group Norm Development ». J. T. Polzer (Ed.), *Research on Managing Groups and Teams*, Vol. 5 : Identity Issues in Groups, JAI Press,135-160
- Fogel, I. R. (2009). « La Relation Ethnographique : du terrain au texte. Introduction. Ateliers d'anthropologie ». *La Relation ethnographique, terrains et textes*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative - Université Paris Nanterre
- Gallant, N. (2008). « Choix identitaires et représentations de l'identité ». *Canadian Ethnic Studies*, 40(2), 35-60
- Garfinkel, H. (1974) « The origins of the term ethnomethodology ». Roy, Turner 1974 (Ed.) *Ethnomethodology*, Penguin modern sociology readings, Harmondsworth, Penguin Education
- Gauron, R. (2015). « Abou Moussab al-Souri, l'inspirateur des attentats de Paris ». *Le Figaro*, 25 novembre 2015
- Gayer, L. (2009). « Le parcours du combattant : une approche biographique des militants sikhs du Khalistan ». *CESI/IEP*, n° 28, mai 2009
- Giroux, N § Marroquin, L. (2005). « L'approche narrative des organisations ». *Revue Française de Gestion*, vol. 159, n° 6, 15-42
- Golafshani, N. (2003). « Understanding reliability and validity ». *Qualitative research*, 8(4), 297–607
- Goodwin, J (2006). « A theory of categorical terrorism ». *Social Forces*, vol. 84, n° 4, juin 2006, 20-35

- Granovetter, M. S. (1973). « The Strengthof weak Ties ». *American Journal of Sociology*, Vol. 78
- Grawitz, M. (2001). « L'hypothèse comme une proposition de réponse à la question posée ». *Méthodes des Sciences Sociales*, Dalloz
- Grémion, C. (2004). « Mixité sociale et habitat des familles immigrées. Perspective historique ». *French Politics, Culture and Society*, vol 22, n° 3, automne 2004
- Gresh, A. (2011). « La mort d'Oussama ben Laden ». *Nouvelles d'Orient*, *Monde diplomatique*, 2 mai 2011
- Guibet-Lafaye, C. (2016). « La construction de l'ennemi : usages politiques contemporains de la notion de radicalisation ». Colloque *Terrorisme en France, en Turquie, en Italie et en Allemagne dans les années 1970*, Université de Leipzig § Centre for Area Studies (CAS)
- Guidère M. (2016). « Internet, haut lieu de la radicalisation ». *Pouvoirs*, °o 158, 115-123
- Guidère, M. (2015). « Petite histoire du djihadisme ». *Le Débat*, vol. 3, n 185
- Guibet-Lafaye, C. (2016). « Difficultés méthodologiques posées par l'analyse de la radicalisation ». *Radicalisations école thématique CNRS*
- Hadot, P. (2002). « Conversion ». In *Exercices spirituels et philosophie antique.*Albin Michel, [1993]
- Hall, E.T. (1968). « Proxemics ». *Current Anthropology*. University of Chicago Press, vol. 9, n° 2-3, 83-95
- Hegghammer, T. (2005). « Abdellah Azzam, l'imam du jihad ? ». *Gilles Kepel et al. Al Qaida dns le texte*. PUF, 2005, 113-137
- Hervieu-Léger, D. (2007). « De l'accomplissement de soi à la dépendance psychologique ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 40, 2007
- Hoffman, B. (2008). « The Myth of Grass-Roots Terrorism; Why Osama bin Laden Still Matters ». *Foreign Affairs*, vol. 87, n° 3, mai/juin 2008
- Hoffman, D. C § Dawson, L. (2014). « The neglected role of charismatic authority in the study of terrorist groups and radicalization ». *Dtudies in conflict and terrorism*, vol. 37, n° 4
- Humphreys, M § Weinstein, J. (2008). « Who fights ? the determinants of participation in civil war ». *American journal of political sciences*, vol. 52, n° 2
- Jacobson, R. (1963). « Linguistique et poétique » . *Essais de linguistique générale*. Minuit
- Jacques, A § Girard, N. (2012). « Corps et souffrances génocidaires. Plongée dans l'univers de la déshumanisation ». *Dialogue* 2012/3, n° 197, 31-41
- Jahânguiri, M. (2009). « Les détracteurs d'Avicenne ». *La Revue de Téhéran*, n° 48
- Jasko, K, LaFree, G, Kruglanski, A. (2017). « Quest for Significance and Violent Extremism: The Case of Domestic Radicalization ». *Political Psychology*, 38/5
- Joas, A. (1999). *La Créativité de l'agir.* Cerf
- Jobard, F, Névanen, S. (2007). « La couleur du jugement : discriminations dans les décisions judiciaires en matière d'infractions à agents de la force publique (1965-2005) ». *Revue française de sociologie*, 2007/2, vol. 48, 243-272
- Jomier, J. (1959). Les Frères musulmans et leur influence ». *Études*, t. 300, janvier-février-mars
- Jorgensen, D. L. (1989). « Participant observation : A methodology for human studies ». Applied Social Research Methods Series, Vol. 15, Sage Publications
- Jourdan. F. (2007), « Le corps dans une vision islamique. ». *Revue Laennec* n°3/2007, Tome 55

- Jovelin, E. (2016). « De la délinquance à la radicalisation, l'exemple de Mohamed Merah ». *Hommes et Migrations*, 2016/3, n°1315
- Jung, C. G. (1971). « The Stages of Life ». *Joseph Campbell, The Portable Jung*. Viking
- Kaufmann, J-C. (1990). « L'entretien de recherche et son analyse ». *Cahier d recherche*, n° 6, CREDOC
- Khosrokhavar, F. (2016). « Qui sont les jeunes Jihadistes français ? ». *Rhizome* 2016/1, n° 59
- Kokoreff, M. (2006). « Les émeutiers de l'injustice ». *Mouvements*, 2006/2, n°44, 13-25
- Kruglanski, A. W, Bélanger, J. J., Gelfand, M., Orehek, E, Gunaratna, R, Hettiarachchi. (2013). « Terrorism, A (self) love story. Redirecting the significance quest can end violence ». *American Psychologist*, 68, 7
- Kruglanski, A. W. (1989). « Lay Epistemics and Human Knowledge, cognitive an motivational bases ». *Springer science and business media. Perspectives in social psychology*
- Kruglanski, A. W. (2014). « Psychology Not Theology: Overcoming ISIS' Secret Appeal ». *E-International Relations*, § 8
- Kruglanski, A. W., Gelfand, M. J., Belanger, J. J., Sheveland, A., Hetiarachichi, M., & Gunaratna, R. (2014). « The psy-chology of radicalization and deradicalization: How significance quest impacts violent extremism.Advances ». *Political Psychology*,1, 69–93
- Kruglanski, A.W § Fishman, Sh. (2006). « The Psychology of Terrorim : « Syndrome » Versus « Tool » Perspectives ». *Terrorism and Political Violence*, July
- Kruglanski, A.W., Chen, X., Dechesne, M., Fishman, S & Orehek, E. (2009). « Fully committed : Suicide bombers' moti-vation and the quest for personal significance ». *Political Psychology*,30, 331–557
- Kuhn, M., Portland, Mc. (1972). « An Empirical Investigation of Self Attitudes ». *Manis and Metzer*
- Kundnani, A. (2014). « The Muslims Are Coming ! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror ». *International Journal for Crime Justice and Social Democracy, 4 (3)*
- Lacaze, L. (2012). « Le stigmate : une « seconde maladie » ? ». *Empan*, 2012/3 n° 87
- Lahire, Bernard. (2005). « Prédispositions naturelles ou dispositions sociales ? », *in L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte.
- Lahire, B. (2016). « l'homme pluriel : la sociologie à l'épreuve de l'individu ». *Identité(s)*, 57-67
- Lamine, A. S. (2005). « L'ethnicité comme question sociologique ». *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, n° 131-132
- Lamine, A-S. (2010). « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience ». *L'Année sociologique*, 2010, n° 1, Vol. 60, 93-114
- Laoukili, A. (2017). « Emprise de l'idéal, pacte dénégatif et répétition. L'islamisme comme matrice idéologique du terrorisme djihadiste ». *ERES*, 2017/1 n° 107, 87-106
- Laperrière, A. (2003). « L'observation directe ». Gauthier, Benoît (dir)., *Recherche sociale : de la problématique à la recherche des données*, Presses de l'Université du Québec, 269-291
- Laroussi, F. (2000). « Intégration ou assimilation ? Les comportements langagiers des « Maghrébins-Francos ». *La banlieue rouennaise*, dans Calvet, L.-J. et Moussirou-Mouyama, A. (ed.), *Le plurilinguisme urbain*. Institut de la Francophonie, Didier Erudition, 309-321
- Laurens, H § Meddeb, A. (2014). « Le chaos du Levant ». *France Culture*, 5 septembre

- Lavergne, C *§* Perdoncin, A. (2010). « Décrire la violence ». *Tracés*, n° 19
- Le Breton, D. (2016a). « Jeunesse et djihadisme ». *Le Débat*, n° 188, 119-130.
- Le Breton, D. (2016b). « Le djihadisme comme rite de virilité », Jeffrey D. *et al.*, *Jeunes et djihadisme. Les conversions interdites*, Presses de l'Université Laval, 75-113
- Leclerc-Olive, M. (1998). « Les figures du temps biographique ». *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. CIV (97-120)
- Lemert, E. (1962). « Paranoia and the dynamics of exclusion ». *Sociometry*, n° 25, 2–20
- Le Pape, L. (2009). « Tout change, mais rien ne change ». Les conversion religieuses sont-elles des bifurcations ? ». In *Bifurcations*, 212-223
- Le Pape, L., Laakili, M., Mossière, G. (2017). « Les convertis à l'islam en France entre liens originels et recompositions croyantes ». In *Ethnologie française*, 2017/4, vol. 47, 637-648
- Lerner, Melvin. J., § Simmons, C.H. (1966). " Observer's reaction to the « innocent victim. Compassion or rejection?" *Journal of Personality and Social Psychology*, 4(2), 203-210
- Leser, E. (2017). « Terrorisme : le mythe du loup solitaire ». *Slate Magazine*, 29 mai 2017
- Lindekilde, L, Bertelsen, P, & Stohl, M. (2016). « Who Goes, Why, and With What Effects : The Problem of Foreign Fighters from Europe ». *Small Wars & Insurgencies*, *27*(5), 858–877
- Link, J. (1992). « Les structures du symbolisme politique en Allemagne et l'avenir du courant néo-raciste ». *L'homme et la société*, Aliénations nationales, n ° 103, 39-56
- Luca, N. (2020). « Des corps aux esprits ». *L'ethnographie*, 3-4, 26 octobre 2020
- Mantran, A. (2001). « Les problèmes religieux ». *L'expansion musulmane. VII^e^ – XI^e^ siècle*
- Mary, A. (1998). « Retour sur « la conversion africaine ». Horton, Peel, et les autres. Parcours de conversion ». *Journal des africanistes*, vol. 68
- Mauger, G. (1995). « La situation d'enquête ». *Informations sociales*, n°47
- Mauger, G. (2016). « Sur la radicalisation islamiste ». *Savoir/Agir*, n° 37
- Mayeur-Jaouen, C § Heyberger, B. (2006). « Le corps et le sacré en Orient musulman ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Edisud
- McCauley, C § Moskalenko, S. (2008). « Mechanisms of political radicalization : pathways toward terrorism ». *Terrorism and political violence*, n°20
- McGever, S. (2020). « Born Again : The Evangelical Theology of Conversion ». John Wesley and George Whitefield ». *Studies in Historical and Systematic Theology*, Lexham Press.
- McCauley, C § Moskalenko, S. (2011). « Friction : How Radicalization Happens to Them and Us ». In *Journal of Strategic Security*, 4(4), 195-196. : https://www.jstor.org/stable/26463919
- Meddeb, A. (2004). « L'islam a besoin de mauvais musulmans ». *Le Monde de l'Education*
- Michelat G. (1975). « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie ». *Revue française de sociologie*, n° 16-2, 229-247
- Moghaddam, F. M. (2005). « The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration ». *American Psychologist*, 60/*2*
- Mucchielli L. (2010). « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine ». Crettiez X., Mucchielli L. *Les violences politiques en Europe. Un état les lieux*. La Découverte, 141-176

- Mucchielli, L. (1999). « Interview sur la délinquance des jeunes ». *Revue Sciences humaines*, n° 99
- Mura, A. (2012). « A genealogical inquiry into early Islamism: the discourse of Hasan al-Banna ». *Journal of Political Ideologies*, vol. 17, n° 1
- Muxel A. (2012). « La tentation des partis extrémistes chez les jeunes ». Orfali B. (dir.), *La banalisation de l'extrémisme à la veille de la présidentielle. Radicalisation ou dé-radicalisation ?* L'Harmattan,
- Muxel, A. (2012). « La tentation des partis extrémistes chez les jeunes ». Orfali B. (dir.), *La banalisation de l'extrémisme à la veille de la présidentielle. Radicalisation ou dé-radicalisation ?* L'Harmattan, 23-35
- Nasr, W. (2013). « Contrairement aux idées reçues, internet est rarement à l'origine de la radicalisation d'un individu ». Colloque *Preventing Terrorism in Europe : Aspects, Effects, Critique*, CERI/Sciences-Po, 25 octobre 2013
- Nikolski, V. (2013). « Lorsque la répression est un plaisir. Le militantisme au parti national bolchevik russe ». *Cultures et conflits*, n° 89, 13-28
- Nizet, J. (1973). « La Temporalité chez Sören Kierkegaard ». *Revue Philosophique* de Louvain, 1, 225-246
- Nora, P. (1978). « La mémoire collective ». *La nouvelle histoire*, Retz-CEPL
- O'duffy, B. (2008). « Radical atmosphere : explaining jihadist radicalization in the UK ». *Political science and politics*, vol. 41, n° 1
- Passeron, J-C. (1989). « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires ». *Revue française de sociologie*, Vol. 31, n° 1
- Perez, F. (2017). « L'infiltration du religieux dans le sujet et l'actuelle, question musulmane ». *Champ social*, « Le sociographe », 2017/2 n° 58, 57-66
- Piazza, J. A. (2011). « Powerty, minority economic discrimination and domestic terrorism », Journal of Peace Research, vol. 48, n° 3
- Pollak, M. (1986). « La gestion de l'indicible ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62/63
- Pollner, M. (1978). « Constitutive and Mundane Versions of Labeling Theory ». *Human Studies* Vol. 1, n°. 3 (Jul., 1978), University of California at Los Angeles, Springer
- Pratt, M. G. (2001). « Social Identity Dynamics in ModernOrganizationas: An Organizational Psychology/Organizational Behavior Perspective ». M. A. Hogg and D. J. Terry (Eds.), *Social Identity Processes in Organizational Contexts*. Psychology Press, 1-30
- Precht, T. (2007). « Home grown terrorism and Islamist radicalisation in Europe. From conversion to terrorism ». *Danish Ministry of Justice*
- Pressman, D. E. (2009). Risk Assessment Decisions for Violent Political Extremism. In Publicsafety.gc.ca
- Putman R. D. « Bowling Alone. America 's Declining Social capital ». *The Journal of Democracy*, vol. 6, n ° 1, pp. 65-78
- Ricard, M-A. (2005). « L'empathie come expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl ». *Recherches qualitatives*, vol. 25/1, 88-102
- Rougier, B. (2016). « Le djihadisme est devenu un instrument de revanche sociale ». *Le Monde*, 15 février 2016
- Roy, O. (2015). « Le Djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste ». *La Tribune, Le Monde*
- Roy, O. (2016). « Islamisation de la radicalité ou radicalisation de l'islam ? », entretien avec Olivier Roy, *L'Obs* , n°2683, 7 avril 2016, 61-63

- Säkerhetspolisen. (2010). « Violence-promoting Islamist extremism in Sweden ». *Report on violence promoting Islamist, Säkerhetspolisen, Swedish Security Service*, 34-35
- Saltman, E. M., & Smith, M. (2015). « Till Martyrdom Do Us Part ». *Gender and the ISIS Phenomenon*
- Sardan, J-P. O. De. (1995). « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie ». *Les terrains de l'enquête*, n°1
- Schmid, A. (2013). « Radicalisation, de-radicalisation, counter-radicalisation : A conceptual discussion and literature review. icct research paper ». *International centre for counter-terrorism*
- Sedgwick, M. (2010). « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion ». *Terrorism and Political Violence*, n° 22/4, 479-494
- Sirota, A. (2006). « Quand gruger autrui est le modèle ». *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, vol. 2, 132-150
- Sommier, I. (2008). « Les processus de radicalisation ». *La violence révolutionnaire*, Presses de Sciences Po, 59-93
- Sommier, I. (2010). « Les états affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux ». *Éric Agrokoliansky*
- Sommier, I. (2011). « La contestation juvénile des années 1960. Âge de la rébellion ou temps de la révolution ? ». Muxel A. (dir.), *La politique au fil de l'âge*, Presses de Sciences Po
- Sommier, I. (2016). « L'engagement radical a-t-il un âge ? ». Marcelli D. (dir.), *Adolescents en quête de sens : parents et professionnels face aux engagements radicaux*, Érès, 61-78
- Soulé, B. (2007). « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante dans les sciences sociales ». *Recherches qualitatives*, Vol. 27, n°.1, 127-140
- Stefano, A. (1999). « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans ». *Social Compass* 46(3), 283–300
- Strauss, A. L § Corbin J. (1998). « Grounded Theory Methodology. An Overview ». Denzin Norman § Lincoln Yvonna (éd), *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousans, Sage Publications, 273-285
- Sturzo, L. (1935). « Essai de sociologie ». *Cahiers de la nouvelle journée*, n° 32, 25-93
- Tajfel, H § Turner, J.C. (1979). « An integrative theory of intergroup conflict ». S. Worchel § W. Austin, *The social psychology of intergroup relations*, Pacific Grove
- Tajfel, H § Turner, J.C. (1986). « The social identity theory of intergroup behavior ». S. Worchel § W. Austin, *Psychology of intergroup relations*, 2nd edition, Nelson-Hall
- Tajfel, H. (1978). « Social Categorization, Social Identityand Social Comparisons ». H. Tajfel (Ed.), *Differentiation Between SocialGroups : Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, Academic Press, 61-76
- Tajfel, H. (1982). « Social Psychology of Intergroup Rela-tions ». *Annual Review of Psychology*, n° 33, 1-39
- *Tank-Storper, S. (2003).* « Diasporas ». *Histoire et sociétés*, Année *2003*/3
- Tannenbaum, F. (2002). « Crime and the community (1938) ». Jacques Faget, *Sociologie de la délinquance et de la justice pénale*, Erès
- Tincq, H. (2016). « Depuis 2005, la fulgurante percée du « djihadisme de proximité » français ». *Slate Magazine* 15 janvier 2016
- Tisseron, S. (2016). « Des leviers pour développer l'empathie et prévenir les dérives radicales ». *Eres* « l'école des parents », 2016/5 sup. au n° 619, 125-143

- Turner, J. C. (1985). « Social Categorization and the Self-Concept : A Social Cognitive Theory of Group Behavior ». E. J. Lawler (Ed.), *Advances in Group Processes*, Vol. 2, JAI Press, 77-121
- Turner, R. (1968). « The Self-Conception in Social Interaction ». *Gordon C., Gergen K.J*., Wiley and Sons
- Valfort, M-A. (2018). « Radicalisation de l'islam et islamisation de la radicalité sont des phénomènes complémentaires ». *Le Monde*
- Vassili, J, Bertrand, N. (2008). « Grounded Theory : quels usages dans les recherches en contrôle de gestion ? ». *Association francophone de comptabilité*, « Comptabilité – Contrôle – Audit », 2008/3, Tome 14, 141-162
- Veldhuis, T., & Staun, J. (2009). « Islamist radicalisation : a root cause model ». *Clingendael Security Paper*, Vol. 12
- Victoroff, J, Achelman, J et Matthews, M. (2012). « Psychological factors associated with support for suicide bombing in the muslim diaspora ». *Political psychology*, n° 33, 6, 2012, 790-808
- Vincens, Jean. (2001). « Définir l'expérience professionnelle ». *Travail et emploi*, n° 85
- Vincens, Jean. (2001). « Expérience professionnelle et formation ». *Agora débats/jeunesses*, n° 25, Vers un nouveau pacte intergénérationnel ?
- Vincenzo, M. De. (2017). « L'effacement de l'autre ou le manque d'empathie ». *L'Esprit du temps, « Corps et Psychisme »*, 2017/2, n° 75, 43-57
- Weggemans, D, Bakker, E, & Grol, P. (2014). « Who Are They and Why Do They Go ? « The Radicalisation and Preparatory Processes of Dutch Jihadist Foreign Fighters ». *Perspectives on Terrorism*, *8*(4), 100–110
- Widlöcher, D. (1999). « Affect et empathie ». *Revue française de psychanalyse, I*, 173-186
- Wieviorka, M. (2012). « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation ». *FMSH-WP*
- Wilhelmsen, J. (2005). « Between a rock and a hard place : the islamisation of the Chechen Separatist Movement ». *Europe-Asia Studies*, vol. 57, n° 1, janvier 2005
- Wispé, L. (1986). « The distinction between sympathy and empathy. To call forth a concept, a word is needed ». *Journal of Personality in Social Psychology*. n° 50, 314-321
- Yancey, P, Barry, M A. Turner. (1986). « Grounded Theory and Organizational Research ». *The Journal of Applied Behavioural Science*, vol. 22, n° 2
- Zanna, O § Pentecouteau, H. (2013). « De l'alcoolisme à l'absinence : le choc biographique comme rupture symbolique ». *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, 2013/1, n° 15, 289-304
- Zanna, O. (2008). « Norme scolaire et mineurs délinquants : le concept de ductilité nomique à l'épreuve ». In *Diversité Ville-École-Intégration*, Scérén, n° 152
- Zanna, O. (2010). « Un sociologue en prison ». *Eres*, « Nouvelle revue de psychosociologie », 2010/1, n° 9, 149-162
- Zanna, O. (2013). « La douleur physique partagée au bénéfice de l'empathie : une étude clinique pilote avec des mineurs délinquants ». *NecPlus*, « Enfance », 2013/2, n° 2, 181-195, https://www.cairn.info/revue-enfance2-2013-2-page-181.htm
- Zanna, O. (2018). « Apprendre à s'ouvrir aux mondes des Autres ». *Animation & Educatio*, Mai-Juin 2018 - n° 264

Thèses de doctorat et recherches académiques

- Colas, D, *Principes du léninisme. La théorie du parti révolutionnaire et ses implications politiques*. 2 t. 650 p. Thèse de doctorat d'Etat en Science politique, sous la direction de M. Duverger, Paris I, 1980
- Ducol B. *Devenir jihadiste à l'ère numérique, Une approche processuelle et situationnelle de l'engagement jihadiste au regard du Web* -Thèse doctorat
- Ducol, B. (2014). *Devenir djihadiste à l'heure du web*. Thèse de science politique. Université Laval
- Mossière, G. (2010). *Des femmes converties à l'islam en France et au Québec : religiosités d'un nouveau genre*. Thèse d'Anthropologie, Université de Montréal
- Perigne, V. (1997). *De Jésus à Mohammed : l'itinéraire des français convertis à l'islam*. Thèse de doctorat d'anthropologie, E. Terray (sous dir.), EHESS
- Roisin, J. (2003). *De la survivance à la vie : clinique et théorie psychanalytique du traumatisme*. Thèse de doctorat, université catholique de Louvain
- The Primer. (2012). « Radicalization Dynamics ». ODNI on 7-28-2016, FOIA Case DF-2015-00215, www.aclu.org, *American Civil Liberties Union*, p. 12
- Zanna, O. (2003). *L'Entrée en délinquance et la socialisation juridique des mineurs incarcérés. Analyse comparative entre des mineurs « français » et des mineurs « maghrébins »*. Thèse de doctorat, Université de Bretagne Occidentale

Filmographie

- *Djihadistes de père en fils*. (2018). Documentaire de Talal Derki. Durée 1h30. ARTE, 19 novembre 2018 à 20h40
- *Génération Djihad*, diffusé le 28 juin 2016. Institution National de Formation et de Médiation INFM
- *Le ciel attendra*. (2016). Un film de Marie-Castille Mention-Schaar avec Sandrine Bonnaire, Noémie Merlant, Clotilde Courau, durée 1h30 (drame, sortie 5 octobre 2016)
- *Le jeune Ahmed*. (2019). Un film d Jean-Pierre Dardenne et Luc Dardenne, avec Idir Ben Addi, Olivier Bonnaud, Myriem Akheddiou, durée 1h24 (drame, sortie 22 mai 2019)
- *Les chevaux de Dieu*. (2013). Un film de Nabil Ayouch avec Abdelhakim Rachid, Hamza Souidek, durée 1h55 minutes (drame sortie 20 février 2013)
- *Les sœurs, les femmes cachées du Jihad*. In Reporters. 2 février 2017
- *Ne m'abandonne pas*. (2016). Un film de Xavier Durringer avec Lina El Arabi, Samia Sassi, Marc Lavoine. Durée 1h30 (drame, sortie 3 février 2016)
- *Radicalisation, la menace intérieure*. Long format de Ligne Rouge. BFMTV, diffusé en direct le 17 février 2020

Index des tableaux

- **Tableau 1** : la représentation du terme « radicalisation » chez les jeunes concernés
- **Tableau 2** : tableau présentant le déroulement chronologique des entretiens
- **Tableau 3** : tableau présentant des critères socioprofessionnels des jeunes rencontrés
- **Tableau 4** : tableau présentant les caractéristiques socio-économiques des ménages du quartier en question en 2014 selon INSEE
- **Tableau 5** : critères permettant de distinguer les trois catégories (radicalisé, salafiste, rigoriste)
- **Tableau 6** : critères permettant de distinguer les trois catégories (radicalisé, en cours de radicalisation et repenti)
- **Tableau 7** : tableau présentant l'origine ainsi que le sexe des personnes rencontrées
- **Tableau 8** : critères socioprofessionnels et idéologiques du corpus

Index des figures

- **Figure 1.** Les articles mentionnant la notion de « radicalisation » entre 1990-2011 dans plus de trente journaux et revues spécialisés
- **Figure 2** : Le nombre de discours publics mentionnant les termes « radicalisation » et « déradicalisation » (source discours médiatiques, collection des discours publics entre 1999 et 2017)
- **Figure 3 :** les chemins de la radicalisation selon Randy Borum (2003)
- **Figure 4** : les groupes radicalistes selon Quintant Wiktorowicz (2004)
- **Figure 5** : l'approche en escalier par Fathali M. Moghaddam (2005 § 2006)
- **Figure 6** : le modèle pyramidal de Clark Mc Cauley et Sophia Moskalenko (2008)
- **Figure 7** : les quatre volets de chez Marc Sageman (2008)
- **Figure 8** : la recherche du sens par Arie W. Kruglanski et al. (2014)
- **Figure 9** : le modèle processuel multifactoriel de Dounia Bouzar (2015)
- **Figure 10** : les deux axes et quatre approches dans la conceptualisation du phénomène radical
- Figure 11 : organigramme supposé de la radicalisation
- **Figure 12 :** schéma représentatif de la radicalisation comme forme de déviance : Becker/Goffman
- **Figure 13 :** schéma comparant la théorie ancrée vs l'approche traditionnelle
- **Figure 14** : la schématisation du processus de collecte des données
- **Figure 15** : Les forces en concurrence dans la construction identitaire
- **Figure 16 :** la question de l'estime au crible du sujet
- **Figure 17 :** la construction sociale de la conversion religieuse à l'islam radical
- **Figure 18 :** la prise en charge global des jeunes convertis à l'islam radical