

JUSTICE
JUSTITIE



SÉCURITÉ
VEILIGHEID

MARS 2016 | #04 |

L'ÉVOLUTION VERS UN DJIHADISME MILITANT MILITAIRE

Johan Leman

La radicalisation est aujourd'hui au cœur du débat sur le terrorisme islamiste. Mais que savons-nous des processus qui peuvent mener des jeunes à partir à l'étranger pour y faire le djihad ?

En nous fondant sur la littérature récente et sur des entretiens avec des proches de jeunes partis ou sur le point de le faire, nous tenterons ici de comprendre les processus qui sont à l'œuvre. Entre un attrayant récit sur la dignité retrouvée des musulmans au sein d'un califat ressuscité et les difficultés de jeunes mal insérés dans les sociétés occidentales, se dessine un parcours fait de radicalisation, de désir d'ailleurs et d'isolement progressif. Petit-à-petit, en substituant un réseau social extrémiste à un réseau familial, se développe un projet de départ sur lequel les proches n'ont plus prise. Un processus qui, en fin de compte, entretient moins de relations qu'on ne pourrait le penser avec les structures de l'islam de Belgique et avec la religion elle-même.

C'est donc de l'immersion dans une contre-culture qu'il s'agit, un monde de sens radicalement étranger à celui du reste de la société.



Johan LEMAN est docteur en anthropologie sociale et culturelle, professeur émérite à la KU Leuven et président actuel du centre pour immigrés Foyer asbl de Molenbeek (Bruxelles). Il est ancien de cabinet du Commissaire royal à la politique migratoire (1989-1993) et ancien directeur du Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme (1993-2003).

Justice et sécurité/Justitie en veiligheid,
info@jsjv.be, www.jsjv.be, ISSN : 2406-6931



Pour quelle raison et selon quel processus de conversion un jeune homme se détourne-t-il de la Belgique pour rejoindre le califat syrien de l'État islamique (EI) ? Quelles sont ses caractéristiques ? Quel mécanisme le pousse-t-il vers la Syrie ?

INTERDISCIPLINARITÉ

Pour trouver une réponse à ces questions, je m'appuie dans ce texte sur l'histoire, que m'ont racontée les parents ou amis de 20 jeunes gens partis ou sur le point de le faire. Les interviews (d'une heure environ chacune) ont été menées d'octobre 2014 à janvier 2015. Evidemment, une certaine subjectivité n'est pas exclue puisque le narrateur interprète (Jackson 2002 : 15). Mais n'oublions pas que l'utilisation d'interviews avec des jeunes directement concernés peut également induire certaines distorsions. J'ai complété les récits avec des contacts Facebook et par smartphone échangés entre ces jeunes et leur famille, ainsi qu'avec des vidéos¹ publiées sur Youtube. A partir de janvier 2015, mon information se limite à ce que certaines de ces personnes ont continué à me communiquer ainsi qu'à des renseignements fournis par des professionnels.²

La question se pose d'emblée de savoir si une étude scientifique de ce sujet est possible dans l'état actuel des choses. Si l'on prend le mot « science » dans son sens le plus strict, cela me paraît impossible. Il semble illusoire de penser que l'on puisse, en ce moment, établir un échantillon représentatif des combattants de Syrie. On peut certes tenter de le faire pour les djihadistes qui sont revenus ; mais, quel que soit l'intérêt de cette approche, on peut se demander dans quelle mesure leur restitution des faits est un compte-rendu fidèle de ce qui s'est réellement passé. Concrètement, d'un point de vue anthropologique, je pense que, pour l'instant, l'approche la plus féconde doit être de nature interdisciplinaire et s'étaler sur une période d'une vingtaine d'années.

De manière optimale, cette interdisciplinarité doit faire droit aux approches islamologique (Aerts & Nawas 2014 ; van Ostaeyen 2015), anthropologique (Hemmingsen 2010 ; Lemans 2015a, 2015b, 2015c), sociologique (Khosrokhavar 2008, 2015 ; Allam 2014), historique (Filiu 2008), criminologique (van San 2015), psychologique (Borum 2014), psychiatrique (Sageman 2004 ; Jamil & Rousseau 2011), politico-scientifique Roy 2009, 2014, 2015 ; Ranstorp 2010 ; Benyaich 2015 ; Sayyid 2014 ; Coolsaet 2015 ; AIDe'emeh & Stockmans 2015, Kepel 2016) et de science des médias (Archetti 2015), lesquelles se sont, chacune, avérées utiles jusqu'à présent. Ces références littéraires ne représentent pas l'ensemble de la littérature consultée mais bien une période d'étude de deux décennies, ce qui est cohérent avec le fait que les premiers djihadistes à avoir appelé à la violence ont opéré en Europe (notamment en France) au milieu des années 90 (voir Allam 2014).

1 Vidéos de Anwar al Awlaaqi, Mohammed Al-Maqqdissi, Rachid Abou Houdeyfa, Abu Qatada al-Filistini et informations venant de sites tels que DeWareReligie.nl : <http://muslimmatters.org/2012/02/17/yasir-qadhi-khutbah-o-bilaad-al-shaam-you-are-in-our-hearts>. Foundation Dabiq media production Islamic State et At-Tibyan Publications.

2 Au cours de la période octobre 2014-janvier 2015, j'ai amélioré mes connaissances grâce à des contacts avec des personnes qui sont elles-mêmes des salafistes convaincus, ou qui travaillent pour des services de police ou qui sont confrontées au thème dans le cadre de leur travail. Je pense à un bourgmestre (Hans Bonte) ou à certains chercheurs (Elke Soors, Montasser ElDe'emeh, Pieter van Ostaeyen, Younous Lamghari) et des travailleurs de terrain (à Boom : Peter Calluy ; à Malines : Alexander van Leuven ; et quelques collaborateurs du Foyer asbl de Molenbeek-Saint-Jean).



APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE

Pour déterminer ce qui caractérise les jeunes gens qui partent (ou souhaitent partir) pour la Syrie, il faut se fonder sur le travail ethnographique de terrain existant (Calluy 2012 ; van San 2015) ou travailler soi-même sur le terrain auprès de ces jeunes ou de leur entourage immédiat et, éventuellement, étudier les contacts internet qu'ils entretiennent (Van Ostaeyen 2015). Pour placer les données trouvées dans leur contexte, il est souhaitable de faire appel à des auteurs qui ont étudié le sujet pendant des années (Kepel 2016 ; Roy 1987, 2009, 2015 ; Khosrokhavar 2008, 2015). Pour l'approche anthropologique théorique, je m'en remets à la théorie des trois terrains de Scheper-Hughes et Lock (1989) et aux théories de la conversion (Rambo 1993 ; Gooren 2010) parce qu'elles proposent un modèle qui permet d'expliquer, à la fois, la forte stratification et le mécanisme de l'entrée en action de déclencheurs dès que le départ pour la Syrie prend forme.

Concrètement : il y a l'histoire d'un califat, le macro-horizon (c'est-à-dire une image du monde qui évolue vers une idéologie ayant la force d'une « body police » au sens de Foucault), qui, à partir du Moyen-Orient, alimente en Occident une contre-culture islamiste complexe. La contre-culture est un « social body » (c'est-à-dire une culture de groupe qui a ses propres règles de décodage, selon la conception de Mary Douglas). Elle implique un rejet de la « Leitkultur » (ou culture de l'establishment) occidentale. Via un « processus d'intensification » (Rambo 1993) qui prend place au sein du micro-horizon, le converti vit une désaffiliation suivie d'une ré-affiliation (Gooren 2010) et voit ses « significant others » remplacés. C'est ainsi que les propagandistes et les recruteurs prennent la place des proches parents et des anciens amis, à moins que ceux-ci se convertissent aussi, ce qui arrive souvent. Les jeunes se placent ainsi, par étapes, sous l'emprise du macro-horizon et de l'idée de califat. Ils deviennent alors des candidats djihadistes. Pour eux, la réalité est fondamentalement différente de celle vécue par les personnes qui restent dans la « Leitkultur », lesquelles les observent de l'extérieur avec étonnement, incompréhension et même effroi.

CARACTÉRISTIQUES ET CONTEXTUALISATION

Fraihi (2015), qui travaille pour l'OCAM affirme que, fin février 2015, 438 personnes avaient quitté la Belgique pour rejoindre l'EI en Syrie ; 64% d'entre elles étaient âgées de 18 à 29 ans ; 278 séjournaient en Syrie, 114 en étaient revenues tandis que 46 avaient été retenues à un poste frontalière et renvoyées en Belgique. Bruxelles comptait alors 191 djihadistes, la Flandre, 179 (dont 57% viennent d'Anvers et de Vilvorde) et la Wallonie, 57. 109 d'entre eux n'avaient pas la nationalité belge. En février 2016, on peut augmenter ces chiffres d'environ 70 personnes supplémentaires parties pour la Syrie, donc 35 au départ de Bruxelles.

Comme motifs possibles de leur départ, Fraihi s'appuie sur Banyaich (2015) et évoque les idées salafistes, l'image de la Syrie véhiculée par les médias (sociaux), l'opportunisme et la pression des gens de leur âge. Il écrit aussi : « une grande partie des personnes venues de Belgique en Syrie étaient connues des services de sécurité et de renseignements pour leur extrémisme et leur affiliation à des groupements extrémistes (...) tels que Sharia4Belgium, Aidons les Pauvres et Resto des Tawhid » (Fraihi 2015 : 31). Pour ce qui concerne la Belgique, on



sait que 150 personnes environ sont prêtes à partir dès que la possibilité s'en présentera, ce à quoi il faut encore ajouter les sympathisants. Il est à noter qu'en France, on constate une augmentation récente du nombre de filles et de convertis issus de la classe moyenne.³

Van San (2015) a réalisé, entre juin 2013 et février 2015, des recherches ethnographiques auprès de 20 familles de jeunes belges et néerlandais partis pour la Syrie : 13 garçons et 9 filles âgés de 16 à 30 ans, dont 9 convertis. Détail intéressant : 10 familles ont refusé de participer à l'enquête ; « On savait que ces parents soutenaient pleinement le parcours djihadiste de leurs enfants » (van San 2015 : 63). Van San partage l'avis d'autres auteurs comme Coolsaet (2015) selon lequel il est très difficile de connaître la raison du départ. La Foi ? Oui, mais il y a souvent une autre raison (notamment l'absence d'autorité au plan familial, la conséquence d'un divorce, des problèmes financiers, ou d'autres encore). Pour autant, on ne peut pas affirmer que ces jeunes gens ont rejoint le djihad à cause de conflits familiaux (van San 2015 : 68). La radicalisation se poursuit souvent une fois qu'ils sont arrivés sur place et leurs contacts avec leur famille diminuent avec le temps (Ibid. 70). Les conclusions de Van San au sujet des jeunes et de leur famille correspondent au résultat de mes propres recherches.⁴

J'ai identifié quatre phases. Il y a une génération « Sharia4Belgium » (2012, avec quelques anciens petits délinquants), une génération « jeunes sans doctrine » attirés par l'aventure (2013), une génération, qui compte de plus en plus de femmes, à la recherche d'une vie dans le califat (2014) et une génération de personnes dont la plupart souhaitent visiblement une mort héroïque (2015). Voici quelques témoignages relatifs aux générations de 2012 au début de 2015 :

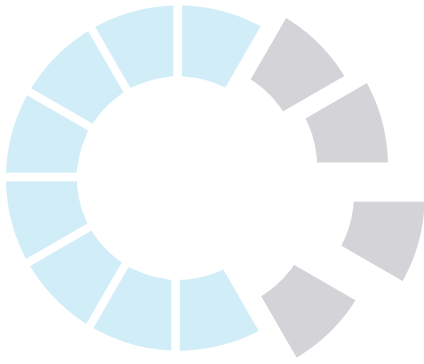
« Il fréquentait Sharia4Belgium à Anvers et rencontrait souvent ses amis à la gare de Vilvorde aux environs de 19 heures. En 2012, au mois d'août, au cours de vacances avec sa famille à Nador, H., un gentil garçon de Vilvorde, passait souvent. Ensuite, ils allaient se promener avec d'autres amis (...) En septembre 2012, il retourna à l'école et à la fin de septembre, il dit à ses parents qu'il allait en voyage scolaire, pour une semaine, en France. Après une semaine, sa famille reçut un coup de téléphone lui apprenant qu'il était en Syrie. Nous étions au début d'octobre 2012. » (récit d'une tante concernant son neveu, parti en 2012).

« Il s'agit d'un jeune homme qui a déjà eu affaire, plusieurs fois, à la police. Il voulait s'affirmer, être un dur » (récit de la même tante au sujet d'un autre neveu, parti en 2013) (Les deux neveux, qui n'étaient pas de la même famille nucléaire, étaient probablement en contact par Facebook).

« Elle ne parle plus à personne, ni à sa mère, ni à ses frères. Tout le monde est certain qu'elle part pour la Syrie

³ Voyez à ce propos la communication de Khosrokhavar au séminaire de Sciences-Po Paris du 15 février 2016

⁴ Celles-ci portaient sur 6 jeunes hommes molenbeekois (dont 1 partit pour la Somalie en 2011 et 5 pour la Syrie entre 2012 et 2013), sur 9 jeunes hommes et une jeune femme d'Anvers ou de villes flamandes de province), sur un jeune homme prêt mais qui n'est finalement pas parti, sur une jeune femme prête en janvier 2015, mais toujours pas partie en septembre et sur un jeune homme et une jeune femme radicalisés mais ne songeant pas au départ. Parmi ces personnes, 18 étaient d'origine marocaine, aucune d'origine turque et deux converties.



et la police dit qu'il ne faut pas s'y opposer. Pour la jeune femme, la Syrie est le Paradis et, en y épousant un djihadiste, elle ira plus tard au Paradis. » (récit d'une collaboratrice du Foyer au sujet de l'une de ses connaissances qui souhaite partir pour la Syrie, 2014).

Nous n'avons pas trouvé de ligne générale relative au recrutement. Il résulte de l'action de multiples petits réseaux : amis de la même ville ou du même quartier, soit en Belgique (Vilvorde, Courtrai, ...), soit dans le pays d'origine (Al Hoceima, Oujda, Nador ...), contacts sur la base de relations familiales ou par Facebook ou avec un groupe d'amis d'école. Bien sûr, il faudrait situer le djihadisme actuel en remontant dans le temps avant 2012, mais cela sort du cadre de cet article.

Pour une contextualisation des caractéristiques, je me tourne vers Roy (2015) et Khosrokhavar (2015). Selon le premier, ces jeunes vivent une rupture avec l'islam de leurs parents et des mosquées traditionnelles. Ils ne trouvent pas leur place dans la société, mais sont imprégnés de sa culture de violence, ce qui stimule leur imagination. Ils pratiquent l'auto-radicalisation sur internet et se dédient à un héroïsme imaginaire malsain (« *J'ai vengé le Prophète !* » a crié l'un des tueurs de *Charlie Hebdo*). Roy indique qu'ils forment un groupe de jeunes marginaux et non la majorité des musulmans, pas même parmi des jeunes musulmans. La vision de Khosrokhavar (2015) est également intéressante : la sécularisation trop poussée et, pour beaucoup, trop abrupte de l'Occident et son manque de « sacré » définissent le contexte. « C'est le vide du politique, en dernier ressort, qui explique et l'attire d'un sacré ensauvagé et l'engagement des jeunes jusque dans la mort. » Concrètement : parce que le jeune se sent exclu de la société et qu'il y subit une « mort sociale » (par exemple en l'absence de perspective sur le marché du travail), il prend la fuite à la rencontre de la mort. Le genre n'intervient pas. Les jeunes femmes craignent plutôt la perspective d'une vie de famille instable et élaborent le plan solide d'un mariage patriarcal avec un djihadiste pur et dur. Le point de vue de Khosrokhavar peut expliquer le choix de ces jeunes femmes (surtout dans la génération 2014) et permet aussi de mieux comprendre que certains jeunes font aveuglément le choix d'une mort certaine en Syrie (ce qui semble plus fréquent en 2015).

UN MICRO-HORIZON ET UN MACRO-HORIZON

LE MICRO-HORIZON : UNE CONTRE-CULTURE COMPLEXE EN OCCIDENT

Le micro-horizon de l'islamisme occidental nous conduit dans une contre-culture occidentale complexe (Hemmingsen 2010), qui évolue en un « social body ». La contre-culture se trouve en opposition avec la *Leitkultur* dominante, surtout dans les endroits où elle s'impose avec insistance aux jeunes musulmans. Plus durement une *Leitkultur* homogénéisatrice agit, plus grand est le risque que certains jeunes ne s'y reconnaissent pas, « dévient » culturellement, temporairement ou non (Kaplan & Löw 2002 : 13 ; voir aussi Roszak 1995) et soupçonnent partout des complots. Ils s'ouvrent alors aux discours qui encouragent l'opposition à la *Leitkultur*.

Le fondamentalisme islamiste occidental fait son nid dans la contre-culture. Dans le cas des candidats djihadistes, il s'agit concrètement de toutes sortes de salafismes, parmi lesquels le djihadisme militaire militant. Ils ne constituent pas une réalité ho-



mogène, bien qu'ils aient tous en commun leur refus de la *Leitkultur* séculière occidentale (Gielen 2008). Les adeptes de la contre-culture voient la réalité d'une autre façon que les autres jeunes de leur âge. Ce processus, malheureusement appelé « radicalisation », ne peut pas être ramené à un simple désir de mener des actions violentes. Pour certains, il se limite à la création d'une identité sociale ou à des actions de contestation. Mais il est évidemment logique que les prêcheurs de haine et les recruteurs s'adressent de préférence aux jeunes adeptes de la contre-culture pour les enrôler. Et ceci nous amène à la complexité des salafismes, dont nous parlerons au début de la partie consacrée aux étapes du processus de conversion au djihadisme militant.

Les prêcheurs de haine réussissent à pénétrer la contre-culture et à répandre des fragments de récits haineux, qui ont parfois un fond de réalité. Mais Roy prévient : il ne faut pas y voir la transmission d'une idéologie consistante. Ce n'est pas d'idéologie mais de récits qu'il est question au début d'un processus de conversion au djihadisme (Roy 2009 : 14). Il s'agit des crimes commis par Bashar al-Assad contre les musulmans sunnites et de l'absence d'intervention efficace des Occidentaux et du reste du monde musulman. Il s'agit aussi des humiliations subies par les musulmans à Abu Ghraïb et à Gaza. Alors que Roy parle de récits, Sayyid (2014) évoque une métaphore, à propos de l'idée de califat. Les éléments historiques qui sont à l'origine de cette métaphore sont les croisades, le colonialisme, la fin de l'Empire ottoman (1918) et les frontières d'état artificielles imposées par l'Occident (Allam 2014). Quoi qu'il en soit, le califat se pose en alternative crédible à un monde dans lequel les musulmans sunnites demeurent du côté des perdants.

Ce sont les *Ikhwan* (c'est-à-dire les frères musulmans) et surtout les Salafiyya Jihadiyya qui propagent le rêve d'un califat régi par une Loi Divine. Ainsi un macro-horizon a pénétré la contre-culture locale avec ses théories du complot et ses petites histoires. Il ne manque plus qu'une interprétation *takfiri* de la doctrine *al-wala wa-l-bara* qui doit y être ajoutée. C'est Jessica Soors (KU Leuven) qui a attiré mon attention sur l'importance de l'interprétation de la doctrine *al-wala wa-l-bara*. *Al-wala* est ce que Dieu aime, *al-bara* est ce que Dieu rejette. Dans l'interprétation pacifiste, le musulman doit étudier sérieusement et respecter le *al-wala wa-l-bara*, sans toutefois tirer des conclusions sur le sort de ses coreligionnaires. Aux yeux des non pacifistes – les djihadistes – le musulman a cependant non seulement le droit, mais même l'obligation de faire respecter le *al-wala wa-l-bara* par les autres ; au point qu'il doit anéantir celui qui n'est pas prêt à le suivre dans son interprétation. Cela vaut aussi pour l'interprétation de certains Hadiths sur Sham, comme nous le verrons dans les paragraphes consacrés au califat.

Grâce aux récits qui lui sont débités, le jeune musulman adepte de la contre-culture est amené à s'intéresser au grand récit islamiste et finalement à la doctrine islamiste. Lors de cette conversion, il découvre comment il faut voir le véritable islam, un islam auquel ses parents et sa famille sont restés étrangers. Il voit alors tout par le petit bout de la lorgnette.

Tout d'abord, le califat ne peut être réalisé en Occident. Sa terre est le Sham, selon les Hadith (les paroles et les actes du Prophète), et c'est là



que sera mené le combat ultime pour la gloire de l'islam (contre l'Occident des croisés et des chrétiens).⁵

LE MACRO-HORIZON : LE CALIFAT ET LA FIN DES TEMPS

L'idée du califat n'est pas née en 2012, mais a mûri progressivement au sein du djihadisme militant. C'est ainsi que Kepel (2016) identifie trois générations de djihadistes. La première est celle du djihadisme international né après l'invasion soviétique de l'Afghanistan de décembre 1979. Al-Qaeda (bin Laden et Al Zawahiri) naît à la fin des années 80. Des Algériens du GIA, des Palestiniens en conflit avec Israël et des islamistes d'autres pays rejoignent les combattants en Afghanistan. Ensuite, vers la fin des années 90, Al-Qaeda s'éloigne de l'Afghanistan et déplace son action notamment vers les USA, c'est la deuxième génération. Mystique, politique et guerre marchent ensemble et aboutissent au « 11 septembre » (2001). Le djihadisme devient un concept transnational qui, désormais, tiendra sous sa coupe, non seulement des pays non occidentaux, mais aussi des pays occidentaux. Or, l'idéologie du djihadisme, qui est apparue aujourd'hui avec les guerres de Sham (Syrie, Irak, Jordanie et Palestine), s'appuie sur des récits des Hadith, ou d'autres récits sur le passé. L'idée du califat est née. Avec le *Call to a Global Islamic Resistance* (2005) d'Abu Musab al-Suri, émerge une troisième génération, incitant, en Europe, au développement d'un djihad violent. C'est la génération contemporaine.

Jusqu'en 2014, l'organisation qui pratiquait le *djihad* contre Assad s'appelle : *Ad Dawla as-Islamiya fi'l Iraq wa'sh-Sham* (Da'ish), ou aussi ISIS. Le 19 juin 2014, Al-Furqan en la personne du cheikh Abu Muhammad al-Adnani al-Shami, un porte-parole de l'EI, livre un communiqué de Da'ish/EI : « Ceci est la parole d'Allah », en référence au verset 3 :110 du Coran : désormais il y a à nouveau un *khilafah* et c'est une société de totale égalité, sans injustice. A sa tête se trouve un calife, homme probe, présenté comme un lointain descendant du Prophète : Ibrahim ibn 'Awwad, ibn Ibrahim, ibn'Ali, ibn Muhammad al-Badri al Husayni al Qurashi (sa lignée), al-Samarra-i (son lieu de naissance), al-Baghdadi (son lieu d'études et de résidence).

Le macro-horizon qui comporte cette idée de califat évolue par étapes vers une « body police », ce qui signifie qu'elle devient une idéologie d'Etat, qui détermine les comportements et les sentiments des personnes en cours de conversion et qui, désormais, prend pour celles-ci plus d'importance que les règles de l'entreprise politique démocratique. Entretemps, les militants djihadistes continuent à se nourrir mutuellement de récits⁶. Ceux-ci sont réinterprétés comme pour instaurer le même état aujourd'hui : comme autrefois, un petit groupe d'élus met fin aux états factices et établit un califat incorruptible. En septembre 2014, Abu Baker al-Baghdadi émet une *fatwa* : de territorial, le *djihad* devient global.

Une force d'attraction spécifique au djihadisme du califat est sa vision apocalyptique : la fin des temps est proche. Il ne reste donc aux djihadistes d'autre choix que de faire partie des élus. Les Hadith sont convo-

⁵ Voir: <http://muslimmatters.org/2012/02/17/yasir-qadhi-khutbah-o-bilaad-al-shaam-you-are-in-our-hearts/>

⁶ Ainsi dans un récit qui raconte la révolution abbasidique contre les Omayyades à Khorasan (747), un calife probe, celui des Abbasides, est supposé avoir remplacé un calife non probe, celui des Omayyades, sous le nom de *Laylat ul-Qadr* (le 25e jour du Ramadan : la « nuit du destin »). On y fait aussi référence au chapitre 97 du Coran.



qués à l'appui de cette idéologie, comme celui du Mahdi qui apparaît en même temps que Daijal (le faux Messie) et Issa (Jésus). Le *Mahdi*, selon la tradition, a vécu en musulman non pratiquant avant sa conversion et doit préparer la fin du monde annoncée par Issa. Le *Hadith* déclare que de nombreux signes de la fin du monde vont être trouvés dans *Sham*, des signes de *Fitna*, de désordre, de chaos... et c'est là qu'apparaîtra la corne de Shaitan. Ce verset fait l'objet de plusieurs interprétations : la corne de Shaitan représente-t-elle des fusées ? La guerre ? Et quelle position les musulmans doivent-ils adopter face à *Sham* ?⁷ Pour les djihadistes de Syrie, il est compréhensible que les incroyants, souvent aussi des musulmans, refusent la vérité des *Hadith* et combattent donc le califat naissant et l'EI. Mais les armes nucléaires et autres engins de guerre lourds des incroyants disparaîtront dans un puits entre Damas et Médine, de sorte que la lutte se poursuivra uniquement à l'épée. Et sur ce plan-là, les *mudjahidines*, les combattants *djihadistes* de l'EI, sont invincibles. On comprend mieux la place de l'épée dans les vidéos de l'EI.

Le fait de ne pas pouvoir disposer des sources de tous les versets cités ne trouble pas les (candidats) djihadistes. Non plus que le fait que les *ulemas* (les intellectuels musulmans) leur montrent que, selon une doctrine traditionnelle, ils sont dans l'erreur. Le djihadisme relève d'un post-modernisme laissant à chaque individu le soin de déterminer lui-même la source de sa vérité (Roy 1987). Aux yeux des (candidats) djihadistes, la source est d'autant plus crédible qu'elle s'oppose à l'establishment (y compris celui de l'islam). Au sein du groupe de coreligionnaires, les interprétations sont corrigées et de nouvelles sont créées. En fait, l'eschatologie islamiste reposant sur des interprétations libres se développe en Syrie depuis 1970 (Cook, 2005 ; Furnish 2005 ; Filiu 2008).

Depuis le début des années 90, on assiste à une intensification de la glorification du martyr dans le djihadisme, par exemple par le cheikh Kishk (Allam 1992). Il est clair que tous ceux qui méritent le Paradis, c'est-à-dire tous les *hoor al ayn*, seront récompensés, mais qui plus que les *mudjahidines* et, parmi eux, surtout les martyrs (*shahidines*) méritent cette récompense ? Pour eux, au Paradis, il y aura des « rivières d'eau non saumâtre, des rivières de lait dont le goût ne change pas, des rivières de vin agréable aux amateurs et des rivières de miel purifié. Et ils y trouveront tous les fruits et le pardon de leur Seigneur... » (Coran 47 :15). Tous leurs péchés seront absous et « Nous leur donnons en mariage des compagnes aux yeux expressifs » (Coran 44 :54). Les vrais martyrs seront reconnus à leur acceptation de la mort. C'est pourquoi il est si important que des témoins puissent dire qu'ils ont aperçu un sourire sur les lèvres de djihadistes abattus.

Cet ensemble de récits, d'idées et d'images est accessible, sur internet, aux musulmans de tous niveaux sociaux et intellectuels, mais aussi aux jeunes sans formation littéraire ni islamique traditionnelle. Pour les jeunes adeptes de la contre-culture teintée d'islamisme, Facebook et twitter sont des « non-lieux » (Augé 1992), c'est-à-dire des lieux de rencontres anonymisés. Ce sont les espaces virtuels où des amis imaginaires se rencontrent et se lient. Dans ces espaces virtuels, des vérités se créent qui circulent sans difficultés entre le Proche-Orient et l'Occident. Par ailleurs, on constate aujourd'hui que, pour les djihadistes récemment partis, le salafisme n'est même plus à l'ordre du jour. Aux yeux de certains, le projet politique d'un califat réel est suffisamment



attractif en soi. Il n'y a même plus besoin d'une idéologie salafiste pour soutenir.

LES ÉTAPES DU PROCESSUS DE CONVERSION AU DJIHADISME MILITANT

Comment se déroule le processus de désaffiliation de la *Leitkultur* et des réseaux familiaux et amicaux, prélude à ré-affiliation à la contre-culture djihadiste, menant elle-même à un départ pour la Syrie ?

Il n'est pas sans intérêt de préciser ce qu'est le salafisme djihadiste puisque ses caractéristiques jouent un rôle fondamental dans la création de déclencheurs. On peut distinguer l'islam classique (des mosquées) et les salafismes. Ces derniers sont caractérisés par le fait qu'ils reconnaissent comme seules sources le Coran et la Sunna, tandis que l'islam classique est beaucoup plus ouvert. Mais cette simplicité des salafistes n'est qu'apparente. Il faut distinguer au moins quatre salafismes : (a) un salafisme général traditionnel ; (b) un salafisme apolitique qui met en évidence l'existence de *al firqatou l-annafia*, un groupe distingué de sauvés ; (c) un salafisme politique étroitement lié aux *ikhwan* (Fraternité musulmane) ; et (d) le *Salafiyya Jihadiyya*. Ils relèvent tous de la contre-culture islamiste occidentale. Tous les salafismes professent le respect de la Loi Divine comme devoir suprême, mais ils divergent quant aux conséquences de cette option.

Le principal critère de différenciation des salafismes est le fait qu'ils adhèrent ou non à la pratique du *takfiri*. Ceux qui adhèrent à une doctrine *Takfir* se reconnaissent le droit et même le devoir moral de stigmatiser et, le cas échéant, de combattre ceux qui, *kuffar* (incroyants) ou non, n'interprètent pas la Loi Divine de façon restrictive, comme eux le font, sur la base de quelques *Hadith* et quelques versets du Coran. Ce sont eux aussi qui promettent aujourd'hui le califat. On les appelle parfois les « qutbistes » d'après Saïd Qutb, frère musulman mort en martyr en Egypte en 1966, et considéré comme un inspirateur important d'Osama bin Laden. À l'inverse, le salafisme traditionnel, très présent en Belgique, ne tient pas de discours *takfiri*. Mais aussi les salafistes *al firqatou l-annafia* apolitiques et strictement orthodoxes (qui croient à l'élection d'un petit groupe de fidèles) ne sont pas non plus des *takfiristes* et sont opposés à la violence. Ils sont certes très sélectifs et n'accordent la vraie légitimité qu'à un nombre restreint d'imams, mais cela ne signifie pas qu'ils appellent à combattre les autres. Ce sont là deux formes pacifistes de salafisme. Alors, les deux salafismes qui peuvent mener au djihadisme violent sont : le salafisme lié aux *ikhwan* (frères), qui compte en son sein des pacifistes et des non-pacifistes. Mais la catégorie par excellence concernée par le thème des combattants de Syrie est la *Salafiyya Jihadiyya*, d'orientation *strictement takfiri*. Néanmoins, il est ici important de rappeler à nouveau que l'idéologie salafiste n'est plus essentielle aux yeux des candidats au départ. Le climat de *Salafiyya Jihadiyya* est devenu intégré à certaines contre-cultures et les candidats jihadistes ne doivent même plus en avoir une connaissance doctrinale quelconque.

Lorsque nous avons parlé, plus haut, des caractéristiques des (candidats) combattants de Syrie, il était clair qu'il n'y avait pas vraiment d'uniformité. Les profils sont parfois très différents. S'il est un point commun, c'est qu'il s'agit de jeunes gens qui se sentent mal dans leur peau et manquent de confiance en eux et en leur avenir. Ils n'arrivent pas à trouver leur place dans la société et se sentent déclassés (Khosrokhavar 2015 ; Roy 2015). Ils sont généralement mal informés sur



l'islam et fréquentent peu les mosquées. De plus, ils ne sont liés par aucune responsabilité matérielle ou financière envers leur famille (El Ghabri & Gharbaoui 2014). Ils ont l'impression que l'Occident discrimine les musulmans et par rapport aux non musulmans. Ils se sentent également concernés par le conflit entre israélo-palestinien. Ceux-là sont les cibles idéales pour les prédicateurs de haine. J'ai demandé à mes informateurs si les djihadistes qu'ils connaissaient et qui avaient choisi de se rendre en Syrie éprouvaient de la haine contre la Belgique. Ils m'ont répondu qu'ils « *éprouvaient de la haine, non contre la Belgique, mais contre l'inaction de l'Occident face à Bashar Al-Assad.* » Ceci ne veut pas dire que cette haine ne peut être réorientée, par exemple lorsqu'ils combattront en Syrie.

Quel est le déclencheur de leur conversion ? La littérature classique des conversions propose un modèle intéressant (Rambo 1993) : après une rencontre avec un personnage important (un propagandiste djihadiste de Syrie), les jeunes croient sincèrement avoir découvert quelque chose de fondamentalement nouveau, à savoir le véritable islam. Selon un de mes informateurs salafistes « *A un moment donné, mon neveu s'est tourné, en tant que musulman, vers une expérience plus intense de l'islam. Mais il faut savoir que c'est un moment dangereux. Je sais de quoi je parle, car j'ai fait la même chose. Au début d'une telle conversion, le risque est alors de voir, en toute personne, un incroyant. On voit partout des kuffar. La personnalité du guide est importante à ce moment-là.* »

Dans la logique *takfiri*, les jeunes concernés séparent tout en bon et mauvais. Voilà un premier déclencheur. Chaque radicalisation résultant d'une telle intensification de la conversion conduit-elle au djihadisme ? « *Non, tous ceux qui sont radicalisés ne deviennent pas djihadistes. J'ai des amis qui sont devenus extrémistes, mais d'autres sont redevenus ensuite plus modérés,* » affirme l'informateur salafi cité ci-dessus.

Cela signifie que tout radical ne devient pas violent ni ne cède à ce premier déclencheur.

Pour celui qui se laisse bel et bien séduire par le salafisme djihadiste, commence, après un contact avec des personnes de tendance djihadiste, un processus d'(auto)isolement mental et physique. On se sépare de ses amis et de sa famille et on entre dans un nouveau club d'amis, qui applique de nouvelles normes et critique les anciennes. Ce mouvement de désaffiliation et de ré-affiliation est un classique de la littérature de la conversion (Gooren 2010). La ré-affiliation est soutenue par le visionnage régulier, sur Youtube, de vidéos djihadistes, réalisées très professionnellement et montrant des images de la Syrie et de l'EI, ainsi que par des prêches d'une poignée de « *savants* » appelant au djihad, une expérience que l'on partage désormais avec les nouveaux amis. C'est un mouvement en tenaille qui peut s'étaler sur trois semaines à deux ans. Des contacts avec des djihadistes de Syrie sont aussi proposés, via Facebook et qui font passer le message qu'il fait bon vivre là où l'EI a pris le pouvoir en Syrie. Sont également mises en évidence, des situations où des musulmans sunnites dominent : ils ont le courage de s'opposer aux grandes puissances. Les vidéos montrent une société d'abondance (souvent occidentale) réservée à ceux qui vivent dans le califat, une société dont les candidats djihadistes européens ne peuvent que rêver. Ceci est discuté par petits groupes, hors de la mosquée, et via des chats sur smartphone et Facebook. Chaque fois, l'accent est mis sur la distinction entre les « *bons musulmans* » et les hypocrites, les



autres musulmans, les *kuffar*. Quoi qu'il puisse se passer en Occident, on y voit la preuve qu'on a raison.

C'est alors qu'apparaît le recruteur. Il fait remarquer que l'Islam demande un véritable engagement et présente un modèle de préparation au départ pour la Syrie et le califat. Les candidats reçoivent des messages en ligne leur enjoignant de rompre radicalement tout contact avec d'autres personnes de leur entourage. Maintenant, une étape décisive va très rapidement être franchie. Les liens émotionnels avec la famille et surtout la mère sont coupés. C'est un deuxième moment déclencheur. Le candidat djihadiste recevra une bonne place au Paradis et, grâce à son sacrifice, sa mère et sa famille s'y verront également mieux accueillis. Ce sacrifice est lourd : il faut rompre avec sa mère. Il faut rationaliser les liens émotionnels avec la famille. Il s'agit d'un processus de compartimentage émotionnel progressif. Les émotions sont partagées entre les « nouveaux » frères et sœurs, avec lesquels un lien très fort s'installe, tandis que les « autres », à la fin du parcours et sauf le cas des membres de la famille, sont déshumanisés, si nécessaire considérés comme des objets *kuffar*. Ce processus est présenté comme découlant du devoir moral du « véritable croyant » de placer au-dessus de tout et de tous le service à la *Shariah* (et donc à Dieu), un Dieu qui peut même demander de tuer.

LE DÉPART POUR LA SYRIE

Les dernières instructions préalables au départ du candidat sont-elles données de manière codée (comme cela semble parfois le cas) ou simplement, par exemple, via Facebook ? Je n'ai pas pu le déterminer. Il me semble que plusieurs stratégies soient mises en œuvre. Ce qui est incontestable, c'est que les voyages vers la Syrie se font par les routes les plus diverses. Que représente encore la Belgique à leurs yeux, une fois qu'ils sont arrivés en Syrie ? Certains sont déçus et reviennent. D'autres reviennent-ils avec une mission ? Mes informateurs sont formels : il y en a qui ne reviendront pas.

« La Belgique ne fait désormais plus partie de leur vie. Après la Syrie, ils veulent se rendre ailleurs pour leur djihad, par exemple en Palestine. »

Leur famille tente-t-elle de les faire revenir en Belgique ? Une informatrice en contact hebdomadaire avec son neveu chaque semaine nous confie : « Voici ce que je lui demande : " Qu'as-tu fait à ta fa mère ? Et à ta famille ? Partir sans un adieu ... pour aller mourir ailleurs." Mais sa réponse est : " Nous irons au Paradis et nous sommes certains que, grâce à notre martyre, notre mère et notre famille auront aussi une meilleure place au Paradis". »

En attendant, on ne sait pas avec quelle efficacité le djihad territorial deviendra un djihad global. Ni pendant combien de temps les grandes puissances laisseront faire...



BIBLIOGRAPHIE

- Aerts, S. & J. Nawas (2015). 'Hoe islamitisch is islamitisch radicalisme?', in Loobuyck, P. réd., *De Lokroep van IS. Syriëstrijders en (de)radicalisering*. Kalmthout: Pelckmans: 103-124.
- AlDe'emeh, M. & P. Stockmans (2015). *De Jihadkaravaan*. Tielt: Lannoo.
- Allam, K.F. (1992). 'Nuovi paradigmi dell'Islam militante. L'epopea acculturata dei predicatori islamisti (shaih Kiskh)', in *Religioni e Società*, VII, n: 14, Rosenberg & Sellier, Turin.
- Allam, K.F. (2014). *Il Jihadista della porta accanto*. Isis, Occidente. Milan: Piemme.
- Archetti, C. (2015). 'Terrorism, Communication and New Media: Explaining Radicalization in the Digital Age,' *Perspectives on Terrorism*, 9(1): 49-59.
- Augé, M. (1992). *Non-lieux*. Paris: Seuil.
- Benyaich, B. (2015). *#radicalisme #extremisme #terrorisme*. Louvain: Van Halewyck.
- Borum, R. (2014). 'Psychological Vulnerabilities and Propensities for Involvement in Violent Extremism,' *Behavioural Sciences and the Law*, 32: 286-305.
- Calluy, P. (2012). *Kroniek van een aangekondigd onheil*. Radicale islam in Vlaanderen. Bruxelles: ASP.
- Cook, D. (2005). *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse University Press. New York: Syracuse.
- Coolsaet, R. (2015). 'Wat drijft de Syriëstrijder?', *Samenleving en Politiek*, 22(2): 4-13.
- El Ghabri, M. & S. Gharbaoui (2014). 'Qui sont les Belges partis combattre en Syrie ?', *Etopia*, Avril 2014. (e-journal)
- Filiu, J.-P. (2008). *L'Apocalypse dans l'Islam*. Paris: Arthème Fayard.
- Fraih, T. (2015). 'Syriëstrijders uit België. Enkele feiten en cijfers', in Loobuyck, P. réd., *De Lokroep van IS. Syriëstrijders en (de)radicalisering*. Kalmthout: Pelckmans: 25-40.
- Furnish, T. R. (2005). *Holiest Wars. Islamic Mahdis, Their Jihads, and Osama bin Laden*. Praeger Publishers.



- Gielen, A.M. (2008). *Radicalisering en identiteit. Radicale rechtse en Moslimjongeren vergeleken*. Amsterdam: Aksant.
- Gooren, H. (2010). *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing patterns of change in faith practices*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hemmingsen, A.-S. (2010). *The Attractions of Jihadism. An identity approach to three Danish terrorism cases and the gallery of characters around them*. PhD thesis, University of Copenhagen: Department of Cross-Cultural and Regional Studies.
- Jackson, M. (2002). *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*. Museum Tusulanum Press: University of Copenhagen.
- Jamil, U., Rousseau, C. (2011). 'Challenging the "Official" story of September 11: Community narratives and conspiracy theories,' *Ethnicities*, 11(2) 245–261.
- Kaplan, J. & H. Löow (2002). *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. Rowman & Littlefield Publishers inc., Walnut Creek, CA.
- Kepel, G. (2016). *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du Djihad français*. Paris: Gallimard.
- Khosrokhavar, F. (2008). *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*. London: Boulder, Paradigm.
- Khosrokhavar, F. (2015). 'Le djihadisme européen reflet de la crise du politique. Un nouvel universalisme contre l'"hypersécularisation"', *Orient XXI*, 20.07.2015 (e-journal).
- Leman, J. (2015a). 'Hoe jihadisme bij ons bestrijden?', *De Gids op maatschappelijk gebied*, 106(2): 1-4.
- Leman, J. (2015b). 'Van radicalisering tot jihadisering. Een antropologische kijk,' in Loobuyck, P. red., *De Lokroep van IS. Syriëstrijders en (de)radicalisering*. Kalmthout: Pelckmans: 41-59.
- Leman, J. (2015c). 'Familieleden over hun Jihadist', zie www.johanleman.be: manuscripts.
- Malet, D. (2013). *Foreign Fighters. Transnational Identity in Civil Conflicts*. Oxford-New York: Oxford University Press.



Rambo, L.R.(1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.

Ranstorp, M. (éd.). 2010, *Understanding Violent Radicalisation: Terrorist and Jihadist Movements in Europe*. London & New York: Routledge.

Roszak, T. (1995). *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California. (First publication: Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969).

Roy, O. (1987). *Bricoleurs de la culture en monde musulman*. Paris: CERI.

Roy, O. (2009). 'Al-Qaeda in the West as a Youth Movement: The Power of a Narrative,' in Emerson, M. éd., *Ethno-Religious Conflict in Europe. Typologies of Radicalization in Europe's Muslim Communities*. Bruxelles: Centre for European Policy Studies.

Roy, O. (2014). http://www.liberation.fr/planete/2014/10/03/le-jihad-est-aujourd-hui-la-seule-cause-sur-le-marche_1114269

Roy, O. (2015). 'La peur d'une communauté qui n'existe pas,' *Le Monde*, 9.1.2015.

Sageman, M. (2004). *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of

Pennsylvania Press.

Scheper-Hughes, N. & M.M. Lock (1987). 'The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology,' *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, nr. 1: 6-41.

Sayyid, S. (2014). *Recalling the Caliphate: Decolonization and World Order*. London: Hurst publ.

Van Ostaeyen, P. (2015). *Van kruistochten tot kalifaat*. Turnhout: Pelckmans.

Van San, M. (2015). 'Tragiek van de heilige overtuiging. IS-strijders en hun familie,' in Loobuyck, P. éd., *De Lokroep van IS. Syriëstrijders en (de)radicalisering*. Kalmthout: Pelckmans: 61-73..

Sayyid, S. (2014). *Recalling the Caliphate: Decolonization and World Order*. London: Hurst publ.

Van San, M. (2015). 'Tragiek van de heilige overtuiging. IS-strijders en hun familie,' in Loobuyck, P. éd., *De Lokroep van IS. Syriëstrijders en (de)radicalisering*. Kalmthout: Pelckmans: 61-73...