



Introduction

Sami Aoun, Raphaël Mathieu Legault-Laberge et David Morin

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

Raphaël Mathieu Legault-Laberge

Petite histoire du petit Jihad

Maria Mourani

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France.

Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

Anne-Sophie Bedziri

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

Raphaël Mathieu Legault-Laberge

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

Sami Aoun, Sylvana al-Baba Douaihy et Audrey-Anne Blanchet

La radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux épistémologiques et éthiques

Wael Saleh

Cahiers de recherche en politique appliquée

Revue de l'École de politique appliquée
de l'Université de Sherbrooke

Directrice de la revue : Mme Isabelle Lacroix

Rédactrice en chef : Mme Eugénie Dostie-Goulet

Éditeur : L'École de politique appliquée

ISSN (électronique) : 1921-7803

Dépôt légal
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

© École de politique appliquée, 2019

Tout droit de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, même partiellement, réservés pour tous pays et interdits sans l'autorisation de la Revue.

Nous joindre :

CAHIERS DE RECHERCHE EN POLITIQUE APPLIQUÉE
École de politique appliquée,
Université de Sherbrooke,
2500 boul. de l'Université,
Sherbrooke, Qc,
J1K 2R1

Cahiers.politique@USherbrooke.ca

Téléphone : 819 821-8000 poste 65612
Télécopieur : 819 821-7938

TABLE DES MATIÈRES

Sami Aoun, Raphaël Mathieu Legault-Laberge et David Morin, <i>Introduction ...</i>	1
Raphaël Mathieu Legault-Laberge, <i>Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes</i>	5
Maria Mourani, <i>Petite histoire du petit Jihad</i>	32
Anne-Sophie Bedziri, <i>Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation</i>	41
Raphaël Mathieu Legault-Laberge, <i>La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification</i>	57
Sami Aoun, Sylvana al-Baba Douaihy et Audrey-Anne Blanchet, <i>Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente</i>	71
Wael Saleh, <i>La radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux épistémologiques et éthiques</i>	92
Biographies.....	109

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle Numéro spécial

Par Sami Aoun
Professeur titulaire, École de politique appliquée
Université de Sherbrooke

Raphaël Mathieu Legault-Laberge
Coordonnateur et chercheur partenaire, Centre de recherche Société, Droit
et Religions (SoDRUS)
Université de Sherbrooke

David Morin
Professeur agrégé, École de politique appliquée
Université de Sherbrooke

En abordant ce phénomène complexe qu'est la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle, notre ambition n'est assurément pas de lui trouver une réponse définitive qui permettrait de l'expliquer, de la prévoir ou de l'endiguer¹. Nous espérons plus modestement fournir quelques pistes de réflexion afin d'en améliorer la compréhension². Les contributions réunies dans ce numéro des *Cahiers de recherche en politique appliquée* ont été présentées lors d'une journée d'étude tenue le 22 février 2019 et organisée par le Centre de recherche Société, Droit et Religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS) et la Chaire UNESCO-PREV. Les textes de ces contributeurs s'intéressent à diverses déclinaisons rhétoriques et à diverses manifestations de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle dans l'espace occidental. Pour certains, la religion fait par essence preuve d'intolérance³ et porte donc en elle les germes d'un appel potentiel à la violence. Pour

¹ Car, comme l'indique Doutreloux, « [l]a brutalité de la nature ou des rites, celle qui surgit du corps ou du groupe, des émotions ou de la culture est un fait objectif, subjectivement ressenti comme blessant. On peut employer tous les moyens pour parer au fait brutal. Mais promettre de supprimer de quelque manière, un jour, la brutalité de la vie et de la vie sociale, est un leurre », Albert DOUTRELOUX, « Violence "Primitive". Violence "Civilisée" », *La violence sociale*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1983, p. 117-126, p. 120.

² Comme ont pu le faire, par exemple : Denis PELLETIER, « Religion et violence », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 76, 2002, p. 25-33; les contributeurs au numéro thématique « Religion and Violence » du *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 3, 2004; ou encore Mark JUERGENSEMEYER, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley (CA), University of California Press, 2000, 316 p.

³ Voir Yossi NEHUSHTAN, *Intolerant Religion in a Tolerant-Liberal Democracy*, Oxford/Portland (OR), Hart Publishing/Bloomsbury Publishing, 2018, 223 p. Selon Nehushtan, le religieux se fonde

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle – Numéro spécial

d'autres, elle constitue naturellement un facteur de pacification des sociétés⁴ et recèle un appel à la tolérance et à la paix. Ce serait alors plutôt certaines réinterprétations politiques ou politico-religieuses qui instrumentaliserait et dévoieraient les religions pour en faire, dans certains contextes, une idéologie de combat. Selon la première interprétation, le religieux constitue un facteur de risque d'émergence de situations violentes ou de conflictualité tandis que, selon la seconde interprétation, le religieux serait avant tout un facteur de protection face à la violence⁵. Entre ces deux visions opposées se trouvent des approches du phénomène aussi nombreuses que variées.

En ce début du XXI^e siècle, il semble difficile de nier le lien particulier, bien que non spécifique, entre religion et violence. Des auteurs comme Girard⁶ et Caillois⁷ ont tenté de montrer que ce n'est pas tant le religieux qui recèle un potentiel de violence, mais le sacré, au sens où Otto l'a défini⁸, sens qui inclut un élément de terreur en son principe même⁹. Dès lors, puisqu'elles investissent le champ du sacré, les religions deviennent susceptibles de contenir un potentiel de violence. Toutefois, elles n'en ont pas le monopole. D'autres formes d'idéologies investissent également le champ du sacré, comme nous avons pu le constater au cours du XX^e siècle, à l'aune de diverses idéologies politiques ou des *religions séculières*, pour reprendre les termes de Raymond Aron. A l'instar du religieux, ces idéologies « sacrées » sont, elles aussi, susceptibles de recourir à la violence. Le religieux constitue donc un facteur parmi d'autres, qui entre potentiellement dans le champ des entrepreneurs de la violence, dont les terroristes contemporains et les pouvoirs autoritaires et despotiques sont les figures les plus connues. Mais, doit-on le souligner, toutes les violences religieuses ne sont pas synonymes de terrorisme au sens propre, tout comme le terrorisme n'adopte pas toujours des justifications religieuses.

La question n'en reste pas moins posée : quelle est la (juste) part du religieux dans l'extrémisme violent ? Les contributeurs à ce numéro thématique s'entendent pour dire qu'il n'y a pas d'interprétation unilatérale qui pourrait lier religion et violence. Ils soulignent plutôt l'importance d'adopter une approche multidisciplinaire du phénomène, qui prend en considération plusieurs variables, tant théologiques, politiques, sociologiques que psychologiques. En fait, afin de bien saisir les aspects et l'évolution de la violence religieuse dans toute sa complexité, il importe d'étudier ce phénomène d'une manière approfondie et interdisciplinaire. C'est ainsi que ce numéro thématique s'inscrit dans la continuité et dans la consolidation de l'apport des sciences sociales sur le sujet.

Dans sa première contribution au numéro, Raphaël Mathieu Legault-Laberge adopte une approche historique et aborde la violence en lien avec l'anabaptisme au moment de la Réforme protestante. Il s'agit incontestablement d'une période troublée de l'histoire

sur l'intolérance. L'exclusivisme en est la caractéristique principale. Son slogan pourrait être : « ma propre religion avant celle des autres ».

⁴ Voir Bruce D. BONTA, « Peaceful societies prohibit violence », *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*, vol. 5, no. 3, 2013, p. 117-129.

⁵ Sharon ERICKSON NEPSTAD de dire, fort réalistement : « [...] religion can be both bellicose and pacifying », « Religion, Violence and Peacemaking », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 3, 2004, p. 297-301, p. 297.

⁶ René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1998, 486 p.

⁷ Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, 254 p.

⁸ Rudolf OTTO, *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969, 238 p.

⁹ À ce propos, voir Philippe BUC, *Madness, Martyrdom, and Terror. Holy War, Martyrdom, and Terror*, Philadelphie (PA), University of Pennsylvania Press, 2015, 445 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle – Numéro spécial

occidentale, une période où la violence religieuse s'est manifestée avec beaucoup de vigueur. En fondant son étude sur plusieurs sources historiques, l'auteur montre que l'alliance entre la religion et la politique peut faire éclater la violence. Il souligne en quelque sorte que la séparation de l'État et des religions (le principe de laïcité) a été et est devenue une solution pour freiner les éclatements de violence qui ont marqué l'aube des temps modernes.

Maria Mourani, dans sa contribution, adopte une méthodologie narrative et se penche sur les histoires de vie de jeunes qui se sont engagés ou qui ont voulu s'engager dans le djihad. Tout en montrant que ces jeunes s'appuient sur une vision incomplète et éclectique de l'islam, elle suggère que l'adoption de comportements violents s'inscrit dans des trajectoires de vie spécifiques. Par exemple, certains de ces jeunes cités dans l'étude de l'auteure ne sont pas même capables de nommer les cinq piliers de la foi islamique, élément dogmatique pourtant fondamental. Elle montre d'ailleurs que ces jeunes réinterprètent, souvent au gré de leurs recherches sur le web, les principes de l'islam, allant même jusqu'à considérer le djihad comme un nouveau pilier de leur foi. Maria Mourani présente l'histoire de vie de ces jeunes déracinés de leurs communautés et souvent en mal de réponses immédiates à leurs malaises identitaires.

Dans son article, Anne-Sophie Bedziri aborde une question qui se situe à la jonction du droit criminel et de la sécurité internationale, en s'interrogeant sur la façon dont le Canada et la France accueillent les ressortissants qui ont fait la guerre en Syrie. Sa recherche concerne plus directement la gestion des frontières nationales face à des cas complexes de radicalisation et de violence. Dépeignant cette situation à partir de plusieurs rapports, articles journalistiques ou scientifiques et données quantitatives, elle présente le tableau réel et complexe des enjeux politiques, juridiques et philosophiques soulevés par le retour des djihadistes sur les territoires canadiens et français. Elle soulève d'ailleurs des enjeux très importants pour toutes les sociétés occidentales, qui doivent faire face à ces situations impliquant certains de leurs citoyens, dont des enfants.

Dans sa seconde contribution au numéro, Raphaël Mathieu Legault-Laberge propose un court essai critique du phénomène de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. Procédant de façon inductive, il présente d'abord plusieurs exemples de violences individuelles et collectives qui se trouvent, d'une façon ou d'une autre, en lien avec le religieux¹⁰. Il prolonge ensuite sa réflexion en ouvrant des pistes de compréhension à partir de la philosophie, notamment la philosophie existentielle de Laing et Cooper et la philosophie sociologique de Maffesoli. Selon l'auteur, la violence se trouve des justifications sur le terrain du religieux. La rationalité (la déraison) même de l'acte violent prend alors la forme de ces justifications.

Dans une contribution fort éclairante à propos de la radicalisation religieuse violente, Sami Aoun, Sylvana Al Baba Douaihy et Audrey Anne Blanchet parviennent à cerner les variables qui entrent en jeu dans le processus de radicalisation d'un individu. Les auteurs montrent bien que, dans ce processus, certains facteurs, tels que le genre, l'âge et la quête identitaire, s'avèrent plus déterminants que d'autres (par exemple : les conditions socio-économiques, l'éducation et la religiosité). Ainsi, selon eux, le religieux n'est pas spécifiquement déterminant dans le processus de radicalisation conduisant à des actes violents, mais il peut toutefois contribuer à orienter l'individu se trouvant dans une quête

¹⁰ Dans le même ordre d'idées, voir le texte de James K. WELLMAN JR. et Kyoko TOKUNO, « Is Religious Violence Inevitable? », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 3, 2004, p. 291-296.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle – Numéro spécial

identitaire vers des groupes déjà radicalisés. Tout en tenant compte de l'importance des nouvelles technologies de l'information, les auteurs exposent également les diverses approches permettant d'analyser le processus de radicalisation religieuse.

Wael Saleh, dans le dernier article du numéro, propose qu'une approche interdisciplinaire constitue la clé pour la compréhension de la violence religieuse. En se fondant sur une revue extensive de la littérature à propos de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, il suggère de prendre en compte plusieurs perspectives afin de saisir les dynamiques impliquées dans cette forme de violence. Après avoir présenté une cartographie des problématiques adoptées en la matière, l'auteur élabore une critique substantielle des approches théoriques et montre que la plupart occultent, d'une quelconque façon, certains éléments essentiels à la compréhension dudit phénomène. Plus, ce faisant, nombre de ces approches vont jusqu'à « blanchir », selon le terme de Saleh, la violence religieuse, soit en la diluant dans d'autres types de violence, soit simplement en oblitérant, voire en niant complètement l'influence de l'islam dans certaines manifestations violentes.

Ce numéro thématique se concentre surtout sur la violence en lien avec l'islam et le christianisme. Bien entendu, plusieurs dossiers sont passés sous silence, par exemple : la violence en lien avec les Premières Nations ou encore le rapport entre le religieux, la violence et la non-violence. Et si nous sortons de l'espace strictement occidental auquel nous nous sommes attachés, il va sans dire que la problématique prend une toute autre envergure, notamment en ce qui concerne les violences religieuses en Asie (entre les hindous et les musulmans en Inde; de la part des bouddhistes; certains cas notables de violence religieuse au Japon; ou encore la persécution religieuse en Chine). Malgré ces lacunes, aussi importantes soient-elles, nous espérons que ce numéro thématique contribuera à éclairer certains pans et à améliorer quelque peu la compréhension de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

Par Raphaël Mathieu Legault-Laberge *
Université de Sherbrooke

* Chercheur, Centre de
recherche Société,
Droit et Religions,
Université de
Sherbrooke

RÉSUMÉ — *L'anabaptisme est un mouvement religieux qui s'est formé au moment où Luther réformait l'Église chrétienne et, de surcroît, sur les mêmes territoires d'Europe de l'Ouest. Si les anabaptistes existent encore aujourd'hui (amish, huttériens et mennonites), ce ne sont pas les communautés contemporaines qui feront l'objet de cet article. Cette étude se concentre plutôt sur les origines historiques de l'anabaptisme. Elle prendra une position originale en tentant de creuser la façon dont le rapport entre le religieux et le politique s'est trouvé en lien direct avec la violence et l'anabaptisme. La question suivante se pose : en quoi le rapport entre le religieux et le politique s'associe-t-il à la violence et à l'anabaptisme au XVI^e siècle? L'hypothèse qui intéresse cette étude propose que ce soit le contexte général de l'époque, où le religieux et le politique ne sont pas séparés, qui constitue le facteur essentiel de la violence en lien avec l'anabaptisme. Afin de creuser cette hypothèse, une attention plus particulière sera portée à la période qui s'étend entre 1520 et 1560, c'est-à-dire à l'aube des temps modernes. La violence envers les anabaptistes et la violence perpétrée par les anabaptistes seront toutes deux prises en considération afin de montrer que l'alliance entre le religieux et le politique ne faisait pas bon ménage au XVI^e siècle.*

Mots clés : anabaptisme, Réforme protestante, religion et politique, violence, Münster, Thomas Müntzer

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

INTRODUCTION

L'anabaptisme est un mouvement religieux qui s'est formé au moment où Luther réformait l'Église chrétienne et, de surcroît, sur les mêmes territoires d'Europe de l'Ouest¹. Les anabaptistes sont chrétiens, mais ce ne sont pas des catholiques, ni des protestants². Dès leur fondation³, ils se sont inscrits en marge des dénominations religieuses dominantes et ils ont revendiqué une position indépendante. Dans sa vision théologique de l'anabaptisme, Bender situe l'origine du mouvement à Zurich où, en décembre 1524 et janvier 1525, quelques individus (Félix Mantz, Conrad Grebel, Georg Blaurock et d'autres) se sont rassemblés afin de se « rebaptiser »⁴. Dans ce baptême d'adultes qui fait suite à une confession de foi se trouve l'idée phare de l'anabaptisme. Toutefois, la façon dont Bender conçoit l'anabaptisme naissant, se fondant sur une mono-genèse⁵, est réductrice et ne prend pas en considération les facteurs socio-économiques⁶. Comme l'indique Kirchner : « [...] the primarily theological approach of earlier investigators has failed to take the politicoeconomic factors into due account »⁷. L'approche théologique de Bender met l'emphasis sur une unité de l'anabaptisme qui n'existait pas à l'origine⁸. Bender tente de dissocier les divers courants anabaptistes et

¹ À propos de la Réforme protestante, voir : Bernard COTTRET, *Histoire de la Réforme protestante : Luther, Calvin, Wesley, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 2001, 398 p.; Olivier CHRISTIN, *Les réformes : Luther, Calvin et les protestants*, Paris, Gallimard, 1995, 160 p.; Janine GARRISON, *Les Protestants au XVI^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, 413 p.; et Francis HIGMAN, *Lire et découvrir : la circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Librairie Droz, 1998, 732 p.

² C'est la position partagée par tous les spécialistes de l'anabaptisme. Par exemple, Chatfield rapporte la position de Arnold Snyder et Walter Klassen : « [...] Anabaptism is neither Catholic nor protestant, rather Anabaptism reflects a more conservative than radical approach to reformation of church and society », Graeme R. CHATFIELD, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*, Cambridge (R.-U.), James Clarke & Co Ltd., 2013, 410 p., p. 30.

³ À propos de l'origine des anabaptistes, voir : Claus-Peter CLASEN, *Anabaptism: A Social History, 1525-1618: Switzerland, Austria, Moravia, Southand Central Germany*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1972, 523 p.; William R. ESTEP, *The Anabaptist Story*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, 250 p.; Ugo GASTALDI, *Storia dell'Anabattismo, dalle origini a Munster (1525-1535)*, Torino, Claudiana, 1992, 666 p.; et Marc LIENHARD, *The Origins and Characteristics of Anabaptism/Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, The Hague, Nijhoff, 1977, 245 p.

⁴ Harold S. BENDER, *The Anabaptist Vision*, Waterloo (Ont.)/Scottsdale (PA), Herald Press, 1944, 44 p.

⁵ Voir James M. STAYER, Werner O. PACKULL et Klaus DEPPERMAN, « From Monogenesis to Polygenesis », *Mennonite Quarterly Review*, vol 49, no. 2, 1975, p. 83-121.

⁶ Ce que les approches marxistes des origines de l'anabaptisme ont davantage pris en considération. Voir : Abraham FRIESEN, « The Marxist Interpretation of Anabaptism », *Sixteenth Century Essays and Studies*, vol. 1, 1970, p. 17-34; et Paul PEACHEY, « Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? », *Sixteenth Century Essays and Studies*, vol. 1, 1970, p. 1-16. Les tenants de l'approche marxiste ont plutôt tendance à faire remonter les origines de l'anabaptisme aux prophètes de Zwickau, à Thomas Müntzer et à la révolte des paysans (ce dont il sera question ci-dessous).

⁷ Walther KIRCHNER, « State and Anabaptists in the Sixteenth Century: An Economic Approach », *The Journal of Modern History*, vol. 46, no. 1, 1974, p. 1-25, p. 1.

⁸ À propos du débat concernant les origines de l'anabaptisme, Chatfield indique : « [t]his debate can be traced through the pages of the *Mennonite Quarterly Review*. Stayer, Packull, and

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

de faire remonter la « vraie » origine du mouvement aux anabaptistes suisses. En fait, au moment où l'anabaptisme est apparu, il existait plusieurs groupes (en Allemagne, en Suisse et aux Pays-Bas) qui s'associaient plus ou moins avec la théologie des anabaptistes suisses. Les individus membres de ces groupes ont été en communication les uns avec les autres, mais ne s'entendaient pas nécessairement à propos des principes fondamentaux qui devaient établir le mouvement.

Si les anabaptistes existent encore aujourd'hui⁹, ce ne sont pas les communautés contemporaines qui feront l'objet de cet article. Cette étude se concentre plutôt sur les origines historiques de l'anabaptisme. En ce sens, elle rejoint les travaux de plusieurs historiens tels que James M. Stayer, C. Arnold Snyder, R. Po-chia Hsia, Claus-Peter Clasen, Peter James Klassen, Walter Klassen et Werner O. Packull¹⁰. Certains auteurs, tel que Roland Bainton¹¹, ont décrit l'anabaptisme comme étant l'aile gauche de la Réforme. D'autres, comme Christopher Rowland, George Huntston Williams, Walter Klaassen ou Hans J. Hillerbrand, en ont parlé comme étant la branche radicale. Ces conceptions autorisées de l'anabaptisme sont justes, mais elles oblitèrent pour la plupart le contexte politico-religieux général qui était en vigueur au XVI^e siècle. Cette étude prendra une position originale en tentant de creuser la façon dont le rapport entre le religieux et le politique au XVI^e siècle s'est trouvé en lien direct avec la violence et l'anabaptisme. La question suivante se pose : en quoi le rapport entre le religieux et le politique s'associe-t-il à la violence et à l'anabaptisme au XVI^e siècle? Depuis son apparition, l'anabaptisme a fait couler beaucoup d'encre, mais également beaucoup de sang. L'hypothèse qui intéresse cette étude propose que ce soit ce contexte général, où le religieux et le politique ne sont pas séparés, qui constitue le facteur essentiel de la violence en lien avec l'anabaptisme.

Afin de creuser cette hypothèse, une attention plus particulière sera portée à la période qui s'étend entre 1520 et 1560, c'est-à-dire à l'aube des temps modernes. Cette période historique sera resituée, pour reprendre une expression de Braudel et de l'École des Annales, dans la « longue durée »¹², dans cette temporalité de l'espace occidental qui puise ses racines à l'antiquité pour étendre ses branches dans la diversité et la pluralité contemporaines. En premier lieu, un cadre théorique sera élaboré à propos du rapport entre religion et politique. En second lieu, la violence envers les anabaptistes sera exposée, en lien avec les charges théologico-politiques qui ont été portées contre eux et avec l'application pénale de ces charges. En troisième lieu, la violence perpétrée par les anabaptistes sera prise en considération, en référence à deux situations

Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis," 83-121; Goertz, "History and Theology," 177-88, and the various responses to that article in that edition of the MQR; Snyder, "Birth and Evolution of Swiss Anabaptism," 501-645 and the various responses to that article in the same edition of the MQR », CHATFIELD, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*, p. 28.

⁹ Ce sont les amish, les huttériens et les mennonites. Voir, par exemple, Donald B. KRAYBILL, *Who Are the Anabaptists?*, Scottdale (PA)/Waterloo (Ont.), Herald Press, 2003, 48 p.

¹⁰ La littérature anglaise sera surtout prise en considération. Il faut souligner que la littérature allemande à propos de l'histoire des anabaptistes est très abondante. Voir, par exemple, les travaux de Hans-Dieter Plümper, Hans-Jürgen Goertz, Günter Vogler et Paul Wappler.

¹¹ Voir PEACHEY, « Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? », p. 1.

¹² C'est également l'approche privilégiée par Buc. Voir Philippe BUC, *Holy War, Martyrdom and Terror: Christianity, Violence, and the West*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015, 445 p., p. 112.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

révélatrices, les révoltes des paysans de 1524-1525 et la tentative d'instauration d'une république à Münster en 1534-1535. Finalement, une discussion reviendra sur l'association entre le religieux et le politique en lien avec la violence et l'anabaptisme.

1. LE RAPPORT DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE EN OCCIDENT

Qu'est-ce que l'espace « occidental »? Force est de constater que cet espace ne se réduit pas à des dimensions géographiques, mais bien plutôt à une interprétation et une compréhension d'une façon d'être par rapport au monde qui se traduit par un mode culturel particulier. Pour Simard, l'Occident n'existe pas¹³. Celui-ci se réfère au concept d'« Occident » en tant que nouvelle matrice de civilisation qui a émergé en Europe de l'Ouest au XVI^e siècle¹⁴. Il s'agit, selon lui, d'une culture épidémique qui ébrèche les cultures endémiques en laissant derrière elle les sociétés du changement¹⁵.

À cet égard, la Réforme protestante ne représentait que le symptôme d'un dérangement plus profond. Il n'empêche que l'apparition « des protestantismes », selon l'expression de LePlay¹⁶, a constitué un changement majeur pour la pensée occidentale. Dowley indique :

The 16th century gave rise to a major upheaval within Western Christianity – the Reformation – that had origins in the Renaissance, with its demand for a return to the original sources of Christianity in the New Testament. Alarmed at what they perceived to be the gap between apostolic and medieval visions of Christianity, individuals such as Martin Luther (1483–1546) and Huldrych Zwingli (1484–1531) pressed for reform.¹⁷

¹³ Simard affirme que l'Occident n'est pas une culture comme telle, mais bien une façon d'être au monde. Voir Jean-Jacques SIMARD, « La révolution pluraliste : une mutation du rapport de l'homme au monde », *Pluralisme et école : jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, p. 23-55.

¹⁴ Cette nouvelle matrice de civilisation serait apparue en Europe, au moment précis de la convergence de plusieurs données : la découverte de l'imprimerie, la découverte des Amériques, l'industrialisation et, d'une façon générale, l'éclosion des arts et des pensées de la Renaissance. L'Italie, la France, l'Allemagne et l'Angleterre étaient alors au cœur de cette révolution qui a fait naître cette nouvelle matrice de civilisation.

¹⁵ Cette vision du développement historique rappelle la théorie sociologique de Tönnies à propos du *Gemeinschaft* et du *Gesellschaft*. Voir Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, traduit et édité par Charles P. LOOMIS, East Lansing, Michigan State University Press, 1957, 298 p. Voir également la conception de John DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, Mineola (NY), Dover Publication, 2004, 129 p.

¹⁶ Michel LEPLAY, *Les protestantismes*, Paris, Armand Colin, 2004, 127 p.

¹⁷ Tim DOWLEY, « The European Reformations », *Atlas of World Religions*, Minneapolis (MN), Augsburg Fortress, 2018, 176 p., p. 94. Pour un aperçu plus global de la Réforme protestante et de ses principaux protagonistes, voir le chapitre de Bradley P. HOLT intitulé « Protestant and Catholic Reform », dans son ouvrage *Thirsty for God: A Brief History of Christian Spirituality*, Minneapolis (MN), Augsburg Fortress, 2017, 301 p. Plus spécifiquement, en ce qui concerne l'Allemagne, voir Ronnie PO-CHIA HSIA, *The German People and the Reformation*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988, 303 p.; en ce qui concerne les Pays-Bas, voir Andrew FIX, « Radical Reformation and Second Reformation in Holland: The Intellectual Consequences of the Sixteenth-Century Religious Upheaval and the Coming of a Rational World View », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 18, no. 1, 1987, p. 63-80.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

Comme l'indique Spitz, la Réforme protestante a eu un impact déterminant sur le cours de l'histoire « occidentale »¹⁸.

En ce sens, l'espace occidental se veut un « espace mental », tributaire d'une épistémologie singulière qui combine des apports du monde grec, romain, judéo-chrétien et latin et des références aussi distinctes que celles en provenance des mythologies antiques, de la scolastique chrétienne, de la pensée scientifique et des arts de la Renaissance. Au moment de la Réforme protestante, moment de l'avènement de la modernité selon Gauchet, ces influences socioculturelles se sont combinées dans un syncrétisme qui a éventuellement donné naissance aux États tels que nous pouvons les concevoir aujourd'hui¹⁹. La nouvelle « matrice de civilisation » apportait donc également son lot de conséquences sur la façon globale d'établir une politique²⁰, pour reprendre un terme de Bergeron²¹, car elle impliquait, notamment, un changement du rapport entre le religieux et le politique²². La thèse théologico-politique avancée par Gauchet explicite le rapport entre le religieux et le politique depuis le XVI^e siècle²³. Selon lui, l'avènement de la modernité se caractérise par une mise à distance des croyances religieuses qui influençaient le politique, un désenchantement du monde²⁴. Pour Gauchet, la modernité correspond donc, politiquement parlant, au parcours de la laïcité dans l'espace (géographique et mental) occidental. C'est cette avancée historique de la laïcité qui a joué un rôle fondamental dans l'avènement et le développement des démocraties contemporaines. À l'aube des temps modernes, le religieux et le politique n'étaient pas séparés l'un de l'autre.

Mais quelle est la place de la violence à l'aube des temps modernes? La violence de la Réforme protestante n'était pas nouvelle. La violence qui s'est manifestée alors existait évidemment depuis que l'homme s'est fait humain. Déjà, dans la pensée grecque, qui constitue l'un des socles de la pensée occidentale, la violence s'imprimait à

¹⁸ Voir Lewis W. SPITZ, *The Protestant Reformation, 1517-1559*, St. Louis (MO), Concordia Publishing House, 2001, 416 p.

¹⁹ Mais, à ce moment, c'est-à-dire au XVI^e siècle, il s'agissait fort probablement d'un formalisme et nous ne pouvions parler d'un contenu démocratique. Le chemin que la démocratie s'est frayé a été ponctué de maints obstacles, tout autant sur les plans sociologiques, politiques que philosophiques. Ainsi, d'illustres penseurs du siècle des Lumières tels que Rousseau, du côté de la pensée française, ou Kant, du côté de la pensée allemande, étaient bien davantage partisans de la république que de la démocratie.

²⁰ Comme l'indique Gatti, la Réforme protestante mettait directement au défi l'ordre politique. Selon elle, il est possible de concevoir la Réforme protestante « [...] in terms of revolutionary conflict with the political authorities of the time », Hilary GATTI, *Ideas of Liberty in Early Modern Europe: From Machiavelli to Milton*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2015, 215 p., p. 34.

²¹ Voir Gérard BERGERON, *La gouverne politique*, Paris/La Haye/Québec, Mouton/Les Presses de l'Université Laval, 1977, 264 p.

²² Voir le chapitre de Francis OAKLEY intitulé « The Politics of Sin: From Aegidius Romanus, Fitzralph, and Wycliffe to Luther, Zwingli, Calvin, and the Radical Reformers », qui porte entre autres sur le partage des pouvoirs civils et sur le rapport entre le théologique et le politique, dans son ouvrage *The Watershed of Modern Politics: Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300–1650)*, New Haven (CT)/Londres, Yale University Press, 2015, 415 p.

²³ Voir Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, 129 p.

²⁴ Terme que Gauchet a repris de Max Weber.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

même la culture, voire à même la nature humaine. La violence telle qu'elle s'exprime dans l'Ancien Testament ou celle imputée aux dieux grecs ou romains illustre sa présence au cœur de l'*anthropos* de l'antiquité. Du plus loin que cette question soit considérée, c'est-à-dire du point de vue des mythes, la violence meuble les pensées et les actions de l'humain. Par exemple, un des mythes grecs de la création de l'homme, celui mettant en scène Prométhée et Épiméthée, est révélateur à ce sujet. La création de l'homme avait été confiée à Prométhée (« le prévoyant »), alors que la création des animaux avait été confiée à son frère, Épiméthée (« celui que pense après coup »). Ce dernier a distribué aux animaux tous les attributs nécessaires à leur survie et leur maintien, de sorte qu'il ne restait plus rien pour l'homme, qui était nu et impuissant face à la nature. C'est alors que Prométhée a dérobé le feu aux dieux pour le donner aux hommes. Le mythe prométhéen fait indéniablement partie de cet « espace mental » propre à l'« Occident » et ce n'est pas un hasard si, par exemple, Lecourt en a fait, dans son ouvrage sur les *Fondements imaginaires de l'éthique*, l'une de ses figures d'analyse²⁵. Donner le feu aux hommes, cela peut vouloir dire leur mettre en main la capacité de faire cuire la viande et de se réchauffer et, donc, de survivre. Mais cela peut également signifier leur donner le potentiel de la violence²⁶. La violence appartient à l'homme, c'est son attribut et son monopole. Il l'exerce contre la nature et dans la société, l'érigeant parfois même au statut d'exigence et lui conférant une forme de rationalité qui vient en justifier l'affect. Spinoza disait justement, dans son *Traité politique* :

[e]n tant que les hommes sont affligés par la colère, l'envie ou tout autre affect de haine, en cela ils sont entraînés dans des directions différentes et sont contraires les uns aux autres, et ils sont d'autant plus à craindre qu'ils ont plus de puissance, d'habileté et de ruse que les autres êtres animés; et comme les hommes, en général, sont par nature soumis à ces affects [...], les hommes sont donc ennemis par nature.²⁷

C'est aussi ce qui a poussé Hobbes à s'exclamer *homo homini lupus*. Bref, l'animal intelligent qu'est l'humain est aussi un animal dangereux, surtout au moment de justifier ces affects dont parle Spinoza et de les transformer en rationalité, tant sur le plan individuel (où nous assistons alors à des formes de radicalisation) que sur le plan collectif (où nous assistons alors, comme l'ont montré une Hannah Arendt ou un Michel Maffesoli, au totalitarisme).

2. LA VIOLENCE CONTRE LES ANABAPTISTES AU MOMENT DE LA RÉFORME

À l'instar de Bender, s'il est possible de situer l'émergence de l'anabaptisme dans l'espace occidental à Zurich, en décembre 1524 et janvier 1525, il est également possible de constater que, dès lors, les anabaptistes ont été les sujets d'une intense persécution de la part des catholiques et des protestants. Cette violence prend d'abord une forme religieuse; mais c'est l'alliance entre les sphères religieuses et civiles qui lui

²⁵ Voir Dominique LECOURT, *Prométhée, Faust, Frankenstein : fondements imaginaires de l'éthique*, Paris, Le Livre de poche, 1996, 188 p.

²⁶ Ainsi dit-on « ouvrir le feu », « mettre le feu aux poudres » ou encore le « feu de la colère ».

²⁷ Aphorisme quatorze du chapitre deux. Baruch SPINOZA, *Traité politique*, traduit du latin, présenté et annoté par Bernard PAUTRAT, Paris, Éditions Allia, 2013, 155 p., p. 40.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

confère toute sa force. Cette violence s'observe par les mesures législatives et juridiques qui ont été prises contre les anabaptistes. Mais cette violence n'était pas uniforme dans toute l'Europe et s'avérait également variable dans le temps. Cela suggère que la violence contre les anabaptistes au XVI^e siècle variait en fonction du rapport entre le religieux et le politique.

2.1 Les charges contre les anabaptistes

Entre 1525 et 1560, de nombreux décrets et édits ont été proclamés par des instances religieuses et/ou civiles, reflétant largement la pensée de l'époque selon laquelle le religieux et le politique étaient indissociables. Quelques-uns de ces décrets, tirés du *Miroir des martyrs*²⁸, seront présentés.

Les anabaptistes suisses sont d'abord de proches collaborateurs du protestantisme réformé de Zwingli. Toutefois, une querelle s'installe entre eux à propos du baptême des enfants, que les anabaptistes refusaient, alléguant que la validité du baptême doit se fonder sur un choix conscient. Comme le rapporte Horsch, la querelle portait également sur l'union de l'Église et de l'État²⁹ : « [t]he founders of the Swiss Brethren Church [...] had been zealous followers of Ulrich Zwingli until he [...] decided in favor of a course which led to a union of church and state, involving compulsory church membership »³⁰. Dès 1525, dans une église zwinglienne de Zurich, un premier décret est prononcé :

Therefore we ordain and will, that henceforth all men, women, youth, and maidens forsake Anabaptism, and practice it no longer from this time on, and that they have their infants baptized; and whosoever shall act contrary to this public edict, shall, as often as it occurs, be fined one mark silver; and if any should prove utterly disobedient and obstinate, they shall be dealt with more severely; for we shall protect the obedient, and punish the disobedient according to his deserts, without bearing with him any longer. Let everyone act accordingly. All this we confirm by this public document, sealed with the seal of our city, and given on St. Andrew's day, A.D. 1525'.³¹

²⁸ Thieleman J. van BRAGHT, *Martyrs Mirror*, Waterloo (Ont.)/Scottdale (PA), Herald Press, 2011, 1158 p. Cet ouvrage est fondamental pour les groupes anabaptistes. Rédigé à la fin du XVII^e siècle, il recense les martyrs qui ont donné leur vie pour la foi anabaptiste. Voir aussi : Donald B. KRAYBILL, « Martyrs Mirror », *Concise Encyclopedia: Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 2010, 302 p., p. 130; James W. LOWRY, *The Martyrs' Mirror Made Plain*, Aylmer (Ont.)/LaGrange (IN), Pathway Publishers, 2000, 149 p.; et John S. OYER et Robert S. KREIDER, *Mirror of the Martyrs*, Intercourse (PA), Good Books, 2003, 96 p. De nombreux martyrs anabaptistes sont également recensés dans *The Chronicle of the Hutterian Brethren I*, Elie (Man.), Hutterian Education Committee/Friesen, 2003, 887 p.; et *The Chronicle of the Hutterian Brethren II*, Ste-Agathe (Man.), The Hutterian Brethren/Friesen, 1998, 867 p.

²⁹ Les anabaptistes ont, depuis leur fondation, milité pour une séparation de l'Église et de l'État, ce qui était loin d'être gagné à l'aube des temps modernes. Pour plus de détails, voir Walter KLAASSEN, « The Anabaptist Understanding of the Separation of the Church », *Church History*, vol. 46, no. 4, 1977, p. 421-436.

³⁰ John HORSCH, *Hutterian Brethren, 1528-1931*, Falher (Alb.), Twilight Hutterian Brethren, 1994, 168 p., p. 2.

³¹ BRAGHT, *Martyrs Mirror*, p. 414.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

En 1527, les anabaptistes se rencontrent à Schleithem et signent un premier document, rédigé par Michael Sattler, qui établit les fondements de leur foi³². Zwingli réagit alors avec violence à cette publication et s'empresse de démontrer son inanité³³. Dès lors, les charges contre les anabaptistes, d'abord locales, deviennent globales et se répandent à tous les royaumes d'Europe occidentale. En août 1527 et avril 1528, le roi Ferdinand I³⁴ émet des mandats contre les fausses doctrines chrétiennes³⁵. À Zurich, peu de temps après, en 1530³⁶, les charges contre les anabaptistes s'appesantissent :

Therefore we strictly command all the inhabitants of our country, and those who are in any wise united with them, particularly high and low magistrates, bailiffs, constables, judges, elders of churches, and ecclesiastical officers, that, if they hear of any Anabaptists, they give us information concerning them, by virtue of the oath with which they are bound to us; that they nowhere tolerate them, or allow them to multiply; but that they apprehend them, and deliver them to us; for we shall punish with death, according to the purport of our laws, the Anabaptists with all those who favor them or adhere to them; and we shall also punish without

³² Comme l'indique Yoder : « [j]ust as October-December 1523 marked the first self-awareness of the Zürich radicals and December 1524-January 1525 the first formal breach, so early 1527 must be recognized as the coming-of-age of a distinct, visible fellowship taking long-range responsibility for its order and its faith », John Howard YODER (trad. et ed.), *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale (PA), Herald Press, 1973, 191 p., p. 29. Les articles de la Confession de foi de Schleithem se trouvent dans ce même ouvrage de Yoder.

³³ Voir Leland HARDER, « Zwingli's Reaction to the Schleithem Confession of Faith of the Anabaptists », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 11, no. 4, 1980, p. 51-66.

³⁴ « Ferdinand I (1503-1564), 1521 Archduke of Austria, 1526 King of Bohemia and part of Hungary, 1556-1564 Holy Roman Emperor, was determined to enforce Catholicism in the countries under his dominion », Jakob HUTTER, *Brotherly Faithfulness: Epistles from a Time of Persecution*, Rifton (NY), Hutterian Society of Brothers, 1979, 233 p., p. 180. Jakob Hutter, un des premiers leaders des communautés huttériennes, a écrit à propos de Ferdinand I : « [t]hey threaten us with their judges, bailiffs, and executioners. So the sea of the wicked is roaring and raging. And I am afraid it will not rest until Jonah is cast in and the terrible whale has swallowed him. This Leviathan is King Ferdinand, the cruel tyrant and enemy of the divine truth, with all his followers, and the misguided Pope with his accomplices », HUTTER, *Brotherly Faithfulness: Epistles from a Time of Persecution*, p. 114.

³⁵ Comme l'indique Scribner : « [...] mandates of Ferdinand I against religious heterodoxy [...] warned against those who "propagate false teaching on Christian freedom among the common man, as though all thing should be made common and there should be no secular authority." This belief was sufficient in Austria in 1528 for suspected Anabaptists to be denied any grace or remission of punishment », Bob SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, no. 4, 1994, p. 743-774, p. 745. L'alliance des pouvoirs religieux et séculiers est bien soulignée dans cet extrait. Kirchner souligne la même chose : « [a]fter the diet of Speyer, 1529, the Anabaptists were declared public enemies, and this was confirmed at the diets of Augsburg of 1551 and 1555 », KIRCHNER, « State and Anabaptists in the Sixteenth Century: An Economic Approach », p. 7.

³⁶ John A. HOSTETLER indique : « [b]y 1530, one thousand Anabaptists are believed to have been executed », *Hutterite Society*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1974/1997, 403 p., p. 12.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

mercy, according to their deserts, as having violated the faith and oath which they swore to their authorities.³⁷

En 1535, un édit de l'Empereur Charles V est tout aussi sévère :

In order to guard against and remedy the errors which many sectarians and authors of contempt, with their adherents, have dared for some time to sow and spread in our territories, against our holy Christian faith, sacraments, and the commandments of our mother the holy church, we have at different times ordained, and caused to be executed and proclaimed many decrees containing statutes, edicts and ordinances, as also penalties to be incurred by transgressors, so that by means thereof the common, simple people, and others, may beware of said errors and abuses, and that the chief promulgators and sectarians may be punished and corrected, as an example unto others. And since it has come to our knowledge, that notwithstanding our aforesaid decrees, many and various sectarians, even some who call themselves Anabaptists, have proceeded, and still proceed, to spread, sow, and secretly preach their aforesaid abuses and errors, in order to allure a great number of men and women to their false doctrine and reprobate sect, to seduce them and to rebaptize some, to the great reproach and disregard of the sacrament of holy baptism, and of our edicts, statutes, and ordinances; therefore we, intending to guard against and remedy this, summon and command you, that, immediately upon receipt of this, you cause it to be proclaimed within every place and border of your dominions, that all those, or such as shall be found polluted by accursed sect of the Anabaptist, of whatever rank or condition they may be, their chief leaders, adherents, and abettors, shall incur the loss of life and property, and be brought to most extreme punishment, without delay; namely, those who remain obstinate and continue in their evil belief and purpose, or who have seduced to their sect and rebaptized any; also those who have been called prophets, apostles or bishops – these shall be punished with fire. All other persons who have been rebaptized, or who secretly and with premeditation have harbored any of the aforesaid Anabaptists, and who renounce their evil purpose and belief, and are truly sorry and penitent for it, shall be executed with the sword, and the women be buried in a pit.³⁸

L'édit ajoute :

And in order to better detect these Anabaptists, their adherents and accomplices, we expressly command all subjects to make known and report them to the officer of the place where they reside or shall be found; and if any one shall know of persons of this sect, and do not report them to the office of the place, he shall be punished as a favorer, adherent, or abettor of the sect of the Anabaptists, but he who shall report or make them

³⁷ BRAGHT, *Martyrs Mirror*, p. 438.

³⁸ BRAGHT, *Martyrs Mirror*, p. 442.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

known, shall have, if the accused is convicted, one third of their confiscated property.³⁹

D'autres édits et décrets sont proclamés en Espagne, en Angleterre, aux Pays-Bas et ailleurs, ce qui montre que la dissidence anabaptiste gagne en ampleur et se répand comme une contagion en Europe occidentale⁴⁰. D'une façon générale, Kirchner indique : « Anabaptism was punishable by death, galley slavery, flogging, chaining, branding, expulsion, exile, loss of civil rights, confiscation of property, fines, extra taxes, prohibition of certain trades, and other measures »⁴¹. La violence émerge alors dans une société où le religieux et le politique ne sont pas encore séparés, comme l'a souligné Gauchet, et où concourent des dynamiques de pouvoir et de domination fondées sur des appartenances religieuses spécifiques. Les anabaptistes en sont les victimes, mais ce ne sont pas les seuls si nous considérons la quantité d'hérétiques, de sorcières et de membres des Premières Nations qui se sont vu attribuer le bûcher comme site expiatoire entre le XVI^e et le XIX^e siècle. Selon Kraybill : « [a]n estimated 5,000 Christians were martyred in Europe during the 16th century, including some 2,000 to 2,500 Anabaptists »⁴².

2.2 L'application pénale

L'application pénale des charges qui pesaient contre les anabaptistes au XVI^e siècle démontre que l'alliance entre le religieux et le politique était variable. Si les charges civiles et ecclésiastiques contre les anabaptistes sont sévères, elles sont appliquées non-uniformément par les pouvoirs séculiers⁴³. Cela démontre qu'une certaine séparation entre l'Église et l'État commençait à se manifester. Ainsi en était-il des charges globales promulguées par le roi Ferdinand I. Dans une note de l'ouvrage *Brotherly Faithfulness: Epistles from a Time of Persecution*, l'explication suivante est donnée : « [t]he provinces resented interference from Ferdinand's government in Vienna. With agreement from Vienna, they elected provincial governors from their midst, but as Ferdinand was never certain whether his orders were carried out, he often sent them instead to the Bishops »⁴⁴. Cette même note poursuit : « [i]n Moravia, the Anabaptists were at first protected by the nobles (Catholics) who profited greatly from the flourishing communities [...]. Ferdinand I personally attended a provincial diet in 1535 to enforce

³⁹ BRAGHT, *Martyrs Mirror*, p. 442-443.

⁴⁰ Persécutés et expulsés de plusieurs villes, les anabaptistes migrent alors dans toutes les régions de l'Europe, mais surtout en direction de l'Est. Par exemple, la Moravie a accueilli les premières communautés hutériennes dès 1529. Voir Werner O. PACKULL, *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore (MD)/Londres, Johns Hopkins University Press, 441 p.

⁴¹ KIRCHNER, « State and Anabaptists in the Sixteenth Century: An Economic Approach », p. 12.

⁴² KRAYBILL, « Martyrdom », *Concise Encyclopedia: Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*, p. 130.

⁴³ Par exemple, les Pays-Bas et Strasbourg ont été, durant de nombreuses années, des lieux de tolérance pour les hérétiques. Haude montre que les événements de Münster survenus en 1534-1535, combinés à la pression de Charles V contre les hérésies, ont poussé les autorités civiles de Cologne à adopter des mesures plus répressives contre les hérétiques. À Strasbourg, les autorités civiles ont adopté des mesures plus sévères contre les anabaptistes à partir de 1537. Voir Sigrun HAUDE, *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*, Boston (MA), Humanities Press, 2000, 192 p.

⁴⁴ HUTTER, *Brotherly Faithfulness: Epistles from a Time of Persecution*, p. 180.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

his orders and prevail on the reluctant lords to expel the Anabaptists »⁴⁵. Comme l'indique Scribner à ce propos : « [...] from 1528 to 1567, the Anabaptists were a recurrent issue between the King and the Estates, until finally in 1567 the young Maximilian II accepted a tacit tolerance of their presence »⁴⁶. Scribner démontre d'ailleurs très bien la façon dont les communautés hutériennes ont pu s'épanouir en Moravie malgré les charges qui pesaient contre les anabaptistes⁴⁷. Des historiens hutériens contemporains, tel que John Hofer⁴⁸, parlent de cette période comme d'un âge d'or pour leurs communautés.

Le même phénomène s'observe en Allemagne, dans la région de Hesse. Au cœur de la Réforme, cette région était, entre 1509 et 1567, sous le contrôle du landgrave Philippe, dit le Magnanime⁴⁹, qui faisait preuve d'une tolérance exemplaire envers les anabaptistes⁵⁰ : « [w]hen Anabaptists appeared in Hesse concurrently with the official Reformation of that important central German territory, they were dealt with gently by the government of its reigning prince, Landgrave Philipp »⁵¹. En 1524, lorsqu'il embrasse le protestantisme luthérien, Philippe s'inscrit en porte à faux face au roi Ferdinand, non seulement sur le plan religieux, mais également civil. Toutefois, Philippe travaillait au rapprochement des diverses positions à l'intérieur des protestantismes⁵². Dans ce contexte, les sanctions pénales contre les anabaptistes n'étaient pas des plus sévères, et ce, même si les anabaptistes rejetaient à la fois les pouvoirs religieux et séculiers : « [...] all Hessian Anabaptists by definition objected to the exercise of the civil authority in religious affairs. [...] The Anabaptists were fiercely hostile to the established Protestant clergymen and guardedly contemptuous of the civil authorities who sustained them »⁵³. Les autorités civiles avaient donc de bonnes raisons de craindre le mouvement anabaptiste, qui remettait en question les fondements de la société⁵⁴. La

⁴⁵ HUTTER, *Brotherly Faithfulness: Epistles from a Time of Persecution*, p. 180.

⁴⁶ SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 773.

⁴⁷ Les communautés hutériennes sont recensées en Moravie dès 1529. Elles y demeurent jusqu'en 1621. Voir HOSTETLER, *Hutterite Society*, p. 29-67; et PACKULL, *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation*.

⁴⁸ John HOFER, *The History of the Hutterites*, Altona (Man.), Frisens Corporation, 2004, 108 p.

⁴⁹ Pour plus de détails sur le landgrave Philippe, voir Hans J. HILLERBRAND, *Landgrave Philipp of Hess 1504-1567: Religion and Politics in the Reformation*, Saint-Louis (MO), Foundation for Reformation Research, 1967, 40 p.

⁵⁰ Mayes indique à ce propos : « [i]n the 1520s and 1530s Philipp of Hesse held to a relatively tolerant position compared with some of the other German rulers, partly because he did not condone the execution of Anabaptists », David MAYES, « Heretics or Nonconformists? State Policies toward Anabaptists in Sixteenth-Century Hesse », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 32, no. 4, 2001, p. 1003-1026, p. 1007.

⁵¹ John C. STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », *The Journal of Modern History*, vol. 48, no. 4, 1976, p. 601-643, p. 601. Stalnaker indique, un peu plus loin : « [t]he first Anabaptists were arrested on Hessian soil in 1528. Between then and the mid-1530s, the apprehension and interrogation of well over 100 Anabaptists by Hessian officials and the imprisonment or banishment of their leaders does not seem to have blunted the appeal of the sectarians », STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », p. 609.

⁵² Voir Gordon A. JENSEN, *The Wittenberg Concord: Creating Space for Dialogue*, Minneapolis (MN), Augsburg Fortress, 2018, 235 p.

⁵³ STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », p. 614.

⁵⁴ C'est surtout la vision marxiste de l'anabaptisme qui est exprimée par cette interprétation.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

discipline imposée en cas de dissidence religieuse impliquait alors l'excommunication mineure : « [t]he minor excommunication became an authorized practice throughout the Hessian church in the "Regulation of the Christian Churches in the Principality of Hesse" of 1532 »⁵⁵. Mais les membres du clergé souhaitaient alors l'imposition de l'excommunication majeure aux dissidents⁵⁶, qui impliquait des pénalités « séculières », comme la perte des propriétés par exemple. Philippe n'a jamais consenti à la demande du clergé, refusant d'appliquer des sanctions civiles aux dissidents religieux. L'alliance entre le religieux et le politique s'avère évidente au regard de l'application de cette forme de discipline : « [t]he issue of discipline was especially thorny, lying as it did near the border area of traditional civil and ecclesiastical authority »⁵⁷. Les applications pénales « modérées » de Philippe envers les anabaptistes n'ont été que peu remises en question après sa mort. Même si les anabaptistes, lorsque reconnus comme tels, devaient vendre leurs propriétés et étaient chassés, les fils de Philippe ont maintenu sa position « modérée » : « [t]he four landgraves had already renewed their father's policies regarding Anabaptists and upheld his tradition that the sectarians should not be executed, even if they were declared to be heretics »⁵⁸.

En ce qui concerne la violence perpétrée envers les anabaptistes, il est donc possible de constater que si des charges pénales très sévères, locales et globales, étaient en vigueur contre eux dès 1525, l'application de ces charges variait d'un lieu à l'autre. Le territoire de Hesse et la Moravie s'avéraient des lieux de tolérance relative pour les anabaptistes, du moins durant une certaine période. En ce sens, c'est l'alliance entre le religieux et le politique qui était variable selon les lieux et qui comportait une influence réelle sur la façon dont les anabaptistes étaient traités.

3. LA VIOLENCE DES ANABAPTISTES AU MOMENT DE LA RÉFORME

Au moment de la Réforme protestante, la pluralité légitime n'apparaissait qu'en fonction des prescriptions du droit canonique fournies par l'Église catholique romaine. À ce moment, l'unité « organique »⁵⁹ de la société européenne, de nature religieuse, ne pouvait être remise en question qu'à certaines conditions. L'institution catholique tentait alors d'éviter l'effritement de ses pratiques et de ses dogmes et considérait son rôle comme étant celui d'un gardien de troupeau, travaillant à ramener les brebis égarées sur le droit chemin de la foi. C'est en ce sens que l'Église cherchait à éviter toutes formes de sectarisme. Selon ses diverses formes, le sectarisme adopte, d'une façon plus ou moins

⁵⁵ STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », p. 618.

⁵⁶ « Philipp's leading clergymen found this weapon insufficient. They petitioned Philipp in 1532 for permission to introduce the "major excommunication," or excommunication with attached secular penalties, into the practices of the Hessian church », STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », p. 618.

⁵⁷ STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », p. 634. « In Strassburg (after 1534) and in Hesse (after 1539), church constitutions crystallized within which the institutions of ecclesiastical discipline were in their broad outlines identical: such discipline was exercised over laity and had been placed in the hands of officials who were formally "ecclesiastical" but whose selection and functioning were tightly controlled by the (lay) central government », STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church », p. 638.

⁵⁸ MAYES, « Heretics or Nonconformists? State Policies toward Anabaptists in Sixteenth-Century Hesse », p. 1017.

⁵⁹ Terme utilisé par Ferdinand Tönnies.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

marquée, une rationalité fondée sur le schisme et la séparation du monde. Il est possible de concevoir que pour l'Église catholique romaine, la logique du schisme, par son opposition à cette unité organique de la société, comportait en elle-même une forme de violence. Au XVI^e siècle, le schisme des anabaptistes et, surtout, leur position par rapport au baptême des enfants les fait accuser de donatisme : « [c]et antisacramentarisme n'est rien d'autre, écrit Luther, que la résurgence du donatisme dont saint Augustin avait déjà démontré toute la nocivité »⁶⁰. Le donatisme, en tant que schisme, est alors considéré comme une forme de violence⁶¹. Les anabaptistes, et les protestantismes en général, auraient donc perpétré une forme de violence sociale à l'égard de l'ordre ecclésial et politique établi. Puisque les pouvoirs religieux et politiques n'étaient pas séparés, les actions entreprises par les anabaptistes comportaient des conséquences pour les deux sphères sociales⁶². Deux situations révèlent avec plus de vigueur jusqu'où la violence perpétrée par les anabaptistes a pu s'étendre au XVI^e siècle : la révolte des paysans de 1524-1525 et les événements qui se sont produits à Münster en 1534-1535.

⁶⁰ Marianne SCHAUB, *Müntzer contre Luther : le droit divin contre l'absolutisme princier*, Thomery (France), À l'enseigne de l'arbre verdoyant éditeur, 1984, 399 p., p. 49. L'auteure ajoute : « [...] la polémique d'Augustin contre Donat sera reprise maintes fois tout au long de cette période, pour justifier le droit des autorités à châtier l'hérétique, le droit à la répression étant théologiquement et juridiquement fondé sur le baptême. C'est en effet le baptême qui incorpore les sujets à la communauté, les oblige à respecter ses lois, leur interdit de s'en séparer de leur propre chef sous peine d'être légitimement châtiés », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 49.

⁶¹ Après Constantin, au quatrième siècle, l'Église se dogmatise, devient une religion d'État et une affaire politique. Une dialectique identité/différence, comme a pu le concevoir Locke, devient motif pour justifier la persécution. La cause « juste » justifie l'emploi politique de la force, peu importe la conséquence, c'est-à-dire la mort de certaines personnes qui, de toute façon, sont considérées comme impures et porteuses de la fausseté. Voir Thomas HEILKE, « On Being Ethical without Moral Sadism: Two Readings of Augustine and the Beginnings of the Anabaptist Revolution », *Political Theory*, vol. 24, no. 3, 1996, p. 493-517. « [...] in a letter to the Donatist, Emeritus, Augustine had shifted his ground. Schism is an evil work, and the use of the force of political authorities against it is justified, because Christians have a right physically to secure themselves against the violence of their opponents », HEILKE, « On Being Ethical without Moral Sadism: Two Readings of Augustine and the Beginnings of the Anabaptist Revolution », p. 503; « Anabaptists would suggest that, in political terms, Connolly objects in part to what they have called "Constantinianism." Where confession is linked to political power [...], confession becomes a potentially dangerous game. When confession is introduced into the political sphere in this way, it generates a politics of identity and difference that provides multiple and rich resources of power to those who identify with or conform to the dictates of the "true" confession », HEILKE, « On Being Ethical without Moral Sadism: Two Readings of Augustine and the Beginnings of the Anabaptist Revolution », p. 501.

⁶² « [...] Constantinianism implies a self-understanding of the church's relationship to political authority that is fundamentally at odds with the self-understanding and concrete status of the Christian churches in the first three centuries of the Christian era. The post-Constantinian church assumes the usefulness and moral rectitude of political power for its own purposes, whereas the pre-Constantinian church does not. It is this latter understanding, which denies the possibility of Christianity as a civic religion, that the pacifist Anabaptists presumed to recover in the sixteenth century », HEILKE, « On Being Ethical without Moral Sadism: Two Readings of Augustine and the Beginnings of the Anabaptist Revolution », p. 505.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

3.1 La révolte des paysans

La révolte des paysans, qui a eu lieu en 1524-1525 et qui a été suivie de soubresauts au cours des années suivantes, a été une véritable guerre sur les territoires européens⁶³. Les détails des événements sont rapportés par Schaub⁶⁴. Elle explique que la révolte a été menée sous l'influence d'un théologien, Thomas Müntzer⁶⁵. Dès 1506, Müntzer étudie la théologie à Stollberg, Quedlinbourg, Leipzig et Francfort-sur-Oder. Il adopte la soutane en 1515 dans un ordre augustin⁶⁶. Érudit, Müntzer apprend le grec et l'hébreu et fréquente la littérature de Tauler et Seuse. En 1517, Karlstadt et Luther, tous deux de Wittemberg, affichent leurs idées théologico-politiques. Luther, accusé d'hérésie et de s'apparenter à Jan Hus⁶⁷, est excommunié le 23 août 1518⁶⁸. Müntzer est alors un proche de Luther, mais ses idées sont plus radicales :

[...] il défendait déjà des idées beaucoup plus radicales [que Luther] qu'il ne dissimula nullement à celui qu'il appelait *specimen et lucerna amicorum Dei* en lui écrivant, en juillet 1520, que les richesses corrompant la foi, ce ne sont pas seulement les prêtres mais aussi les princes qui devraient les abandonner.⁶⁹

En 1520, Müntzer est appointé dans une chaire ecclésiale de Zwickau, où règne déjà une effervescence sociale subversive pour les autorités ecclésiales et civiles de l'époque. L'idée du baptême adulte naît dans ce contexte : « [u]n groupe se rassembla : les Prophètes de Zwickau. À leur tête, Nicolas Storch. Ce sont des "Enthousiastes", ils furent parmi les premiers à formuler l'exigence fondamentale de l'anabaptisme : la critique systématique du baptême des enfants »⁷⁰. Dès 1520, les idées fondamentales de

⁶³ D'ailleurs, le terme allemand pour désigner ces événements est *Bauernkrieg* et le terme anglais *War of Peasants*. Voir Christopher ROWLAND, « Radical Christian Writing », *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, P.I.E. Peter Lang, 2007, p. 115-129, p. 116-117; et Jean-Georges ROTT, « Guerre des paysans et anabaptisme : le cas de Boersch en Basse-Alsace », *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*, Baden-Baden (Allemagne), V. Koerner, 1987, p. 103-108.

⁶⁴ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*. À propos des mésententes entre Luther et Müntzer, voir aussi l'essai de Erik W. GRITSCH, « Thomas Muntzer and Luther: A Tragedy of Errors », *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*, Kirksville (MO), Sixteenth Century Journal Publishers, 1988, p. 55-84.

⁶⁵ Voir l'ouvrage d'Ernst BLOCH, *Thomas Münzer : théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964, 269 p.

⁶⁶ Luther appartenait également à l'ordre augustin.

⁶⁷ « Jan Hus, considéré comme un précurseur légendaire du mouvement évangélique, avait par sa vie et par sa mort puissamment contribué au soulèvement de la Bohême. Le concile de Constance l'avait voué au bûcher en 1415 pour étouffer la contestation, mais en 1419 l'insurrection triomphait à Prague », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 61.

⁶⁸ À propos de Luther, voir Jean-Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN (dir.), *Luther et la Réforme, 1525-1555 : le temps de la consolidation religieuse et politique*, Paris, Éditions du Temps, 2001, 287 p.

⁶⁹ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 45.

⁷⁰ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 48. « Le baptême revêt un sens particulièrement marqué sur le plan politique et civil, il instaure la communauté, il est la marque de l'Alliance en lieu et

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

l'anabaptisme commencent donc à circuler sur le sol allemand et l'idée du baptême adulte provoque un véritable tollé; les leaders de la Réforme protestante ne se rallient pas à cette position et la critiquent avec véhémence. Le conseil municipal de Zwickau congédie Müntzer le 16 avril 1521.

Mais les idées apparues à Zwickau se propagent : les Prophètes de Zwickau se rendent à Wittemberg en 1522 et sont soutenus par Karlstadt. Une controverse d'envergure éclate alors à propos de la valeur des sacrements et Luther se dissocie formellement des positions de la Réforme radicale⁷¹ : « [a]vec la controverse sur la valeur objective des sacrements et de la légalité se termine la première période du mouvement réformé. Celui-ci se scinde maintenant en Réforme modérée et en Réforme radicale »⁷². Cependant, Müntzer se rend à Prague et se familiarise avec les idées de la révolution hussite. Il séjourne à Nordhausen en 1523 et est alors invité à Allstedt pour y occuper une fonction ecclésiastique, et ce, même si Luther avait signifié aux responsables de la ville que Müntzer était un « fou dangereux »⁷³. À Allstedt, Müntzer transforme le culte chrétien : « [l]es rites maintenus se chargent d'une signification sociale-éthique-mystique qui se veut univoque et unifiante »⁷⁴. Müntzer maintient toutefois le baptême des enfants, mais il modifie le rite, qui ne comporte plus d'aspersion et où du sel est donné à l'enfant, qui est également oint avec de l'huile. Il célèbre également la messe en allemand et sert la communion sous les deux espèces. En 1524, il organise une alliance qui, au mois de mai, regroupe environ 500 personnes et comporte une milice armée⁷⁵. Si les innovations apportées par Müntzer lui attirent les faveurs populaires des paysans et des travailleurs miniers, elles ne plaisent guère aux autorités civiles et ecclésiastiques. Müntzer, qui « investit les concepts théologiques pour réfléchir les problèmes politiques »⁷⁶, est accusé, ni plus ni moins, de sédition. Le 9 juillet 1524, Frédéric II prend des mesures pour museler Müntzer. Convoqué à Weimar durant l'été avec deux conseillers municipaux, ces derniers se désolidarisent de Müntzer. L'alliance d'Allstedt est dissoute et Müntzer fuit la ville le 7 août.

Müntzer se rend alors à Mühlhausen et soutient un soulèvement populaire qui éclate le 19 septembre, mais qui est étouffé la semaine suivante. Le théologien doit encore fuir, il trouve cette fois refuge à Nuremberg, qui est alors l'une des cinq plus grandes villes d'Allemagne. À la fin de l'année 1524, un grand procès est intenté dans la ville contre des peintres et Hans Denk⁷⁷, un anabaptiste. Denk est expulsé de la ville, de

place de la circoncision. Sa suppression serait intolérable », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 51.

⁷¹ « Cinq années s'étaient écoulées depuis que Karlstadt et Luther avaient affiché leurs Thèses en 1517. Au cours de ces cinq années, Luther avait dû [...] prendre position sur les implications politiques, pratiques de la nouvelle conception de la liberté chrétienne », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 60.

⁷² SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 60.

⁷³ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 77.

⁷⁴ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 80.

⁷⁵ Voir Siegfried BRÄUER, « Thomas Müntzer und der Allstedter Bund », *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*, p. 85-101.

⁷⁶ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 85.

⁷⁷ Voir SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 97. « Hans Denk [...] deviendra [...] un des représentants les plus en vue de l'anabaptisme », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 282. À propos de Hans Denk, voir : Christian NEFF et Walter FELLMANN (*Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*), « Denck, Hans (ca. 1500-1527) », 1956, [En ligne],

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

même que Müntzer. Ce dernier chemine sur les routes d'Europe et fait la rencontre des fondateurs de l'anabaptisme suisse, Grebel et Mantz, à Zurich⁷⁸. Il participe alors à la rédaction du manifeste des paysans et, fin février 1525, il retourne à Mühlhausen. Au printemps 1525, les insurrections paysannes se multiplient un peu partout en Europe : dans la Forêt Noire, en Autriche, en Alsace et en Lorraine. Müntzer soutient une action généralisée : « [...] pour Müntzer l'élargissement, la généralisation de l'insurrection sont la condition nécessaire à son succès »⁷⁹. Les villes de Mühlhausen et Frankenhausen sont également des foyers insurrectionnels. Müntzer se rend à Frankenhausen pour participer aux combats. À partir de mai 1525, les troupes armées des princes (les autorités civiles) matent les révoltes : en Alsace et en Lorraine, 40 000 personnes sont tuées. À Frankenhausen, les paysans sont défaits et Müntzer est exécuté le 27 mai⁸⁰.

Les idées de Müntzer étaient subversives pour la société de l'époque et comportaient des implications politiques dangereuses pour l'ordre établi⁸¹ : « [l']originalité singulière de la théologie müntzérienne est de [...] forcer [...] un passage du mystique au juridique [...] de telle sorte que l'égalité communautaire puisse s'extérioriser dans la cité en Droit universel au cours d'une Histoire »⁸². Sous la torture, en 1525, Müntzer avoue qu'il chérissait l'idée de la possession commune des biens et que cette idée avait servi de fondation à l'alliance d'Allstedt⁸³. Durant la révolte des paysans, l'idée de la possession commune des biens faisait partie des revendications de certaines factions : « [d]uring the German Peasants' War, various individuals expressed their aspirations for community of property and the overturning of the social hierarchy »⁸⁴. Comme l'indique Scribner : « James Stayer has shown lucidly how far such ideas were often dependent on, and developed from, Müntzer's anti-materialist piety »⁸⁵. Ainsi, cette idée pouvait s'étendre à tous les biens, mais pouvait également servir à justifier la polygamie et les anabaptistes étaient souvent accusés de pratiquer les mariages pluraux ou « spirituels »⁸⁶. Cette idée de possession commune des biens a

[https://gameo.org/index.php?title=Denck, Hans \(ca. 1500-1527\)](https://gameo.org/index.php?title=Denck, Hans (ca. 1500-1527)) (Page consultée le 4 octobre 2019).

⁷⁸ Müntzer avait d'ailleurs échangé une lettre avec Grebel en septembre 1524.

⁷⁹ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 107.

⁸⁰ La diète de Speyer (1526) a donné les moyens à l'Empire d'éviter la répétition des événements de 1524-1525.

⁸¹ « The notion of community of goods and community of women clearly represented a nightmare scenario for a patriarchal society dependent on strictly observed patterns of inheritance », SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 747.

⁸² SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 33.

⁸³ SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 744.

⁸⁴ SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 752. « [...] the age of the Reformation was one of serious attempts to practise pre-modern communism », SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 744.

⁸⁵ SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 752.

⁸⁶ « A stereotype was thus firmly established in Switzerland and south Germany which the Anabaptists were never quite able to shake off. By 1528 suspected Anabaptists in the bishopric of Würzburg were explicitly interrogated as to "whether they [...] did hold goods, wives, daughters and whatever they possessed as common to everyone, and that each might use the other's wife or daughter indiscriminately" », SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 751; « Anabaptist thinkers, such as Menno Simons and Dirk Phillips, along

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

continué d'avoir cours dans la société de l'époque. Par exemple, Hans Hergot, un éditeur de Nuremberg, qui a écrit *Von der neuen Wandlung eynes Christlichen Lebens*, déclare : « [a]nd the people will all work in common [...] And all things will be used in common »⁸⁷. Hergot est exécuté pour rébellion en mai 1527.

Au XIX^e siècle, cette idée de la possession commune des biens, qui s'est exprimée au XVI^e siècle et que l'on trouvait notamment chez Müntzer, a motivé l'étude de la révolte des paysans en fonction d'une interprétation marxiste. L'interprétation marxiste de ces événements veut que les couches opprimées de la société de l'époque se soient soulevées dans le but d'améliorer leurs conditions d'existence⁸⁸. Comme l'indique Peachey à ce propos :

Marxist interest in the radical Reformation is not new. Already in 1850 in his work on the Peasants' War, Friedrich Engels took brief note of the Anabaptists. His interest was polemical. More important was the treatment of Karl Kautsky who shortly after the turn of the century studied the forerunners of modern socialism, and took the historical record more seriously.⁸⁹

Selon cette interprétation, au XVI^e siècle, au moment où le capitalisme était naissant et que se produisait dans la société une montée de l'industrialisme, la concentration des capitaux dans certaines mains aurait attisé la situation de crise dans laquelle se trouvait certaines couches de la société⁹⁰. Par contre, l'interprétation marxiste conduit à de fausses acceptions à propos de l'anabaptisme. Certains partisans de cette interprétation concluent trop hâtivement que tous les anabaptistes étaient des sympathisants de Müntzer et que la plupart des anabaptistes étaient issus des classes

with the Hutterite communist communities in Moravia, were continually forced to repudiate the charge that their followers practised polygamy », SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 752.

⁸⁷ Cité dans SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 743.

⁸⁸ Friesen, dans son article « The Marxist Interpretation of Anabaptism », souligne que l'interprétation marxiste de l'anabaptisme a gagné en popularité depuis 1956. Voir, par exemple, l'essai d'Adolf LAUBE, « Radicalism as a Research Problem in the History of the Early Reformation », *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*, p. 9-23. Dans cet ordre d'idées, l'approche sociologique semble avoir supplantée l'approche théologique dans les études anabaptistes. À ce titre, aucune trace des travaux théologiques et historiques de Bender ne peut être trouvée dans l'ouvrage de Hans HILLERBRAND, *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*.

⁸⁹ PEACHEY, « Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? », p. 4. Voir l'ouvrage de Friedrich ENGELS, *Der deutsche Bauernkrieg*, publié pour la première fois en 1850. Engels suivait dans ses interprétations Wilhelm ZIMMERMANN, *Geschichte des grossen Bauernkrieges*, publié à Stuttgart en 1841-1843. Des auteurs marxistes comme Smirin et Kautsky ont poursuivi dans le sillage des travaux entrepris par Engels et Zimmermann. À ce propos, voir FRIESEN, « The Marxist Interpretation of Anabaptism ».

⁹⁰ Voir SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 46 et ss.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

pauvres de la société⁹¹. Dans les deux cas, ces observations sont contredites par les recherches historiques⁹².

Dans son ouvrage sur la révolte des paysans, Stayer développe une lecture reconstructive et sociologique qui s'apparente à l'interprétation marxiste⁹³. Il montre que plusieurs facteurs économiques, sociaux et religieux ont contribué à unifier les efforts des paysans dans le but de favoriser une communauté de biens⁹⁴, élément qui se trouvait au cœur de la théologie anabaptiste. Stayer établit ainsi des parallèles entre la révolte des paysans et les positions théologiques anabaptistes. Mais il existait alors plus que de simples « parallèles » et une communication s'était établie entre Müntzer et certains fondateurs de l'anabaptisme suisse. Selon la perspective de Stayer, les anabaptistes sont les légataires de l'héritage de Müntzer, mais cette constatation n'est pas vérifiable puisque les anabaptistes suisses avaient pris leur distance de Müntzer, ce qui est démontré par la lettre envoyée par Grebel à Müntzer en 1524⁹⁵. Si Claus Peter Clasen n'avait trouvé que peu de liens entre les anabaptistes et la révolte des paysans, Stayer souligne que plusieurs participants à la révolte des paysans étaient ou sont devenus par la suite des anabaptistes : « Peasants' War [...] was significantly connected with the beginnings of Anabaptism »⁹⁶. Par exemple, selon Stayer, les sympathisants de Hans Hut⁹⁷, un anabaptiste, étaient des vétérans de la révolte des paysans. Scribner indique d'ailleurs à ce propos : « Müntzer provided ideas about the nature of a restored church which were carried on by Hans Hut's militant apocalypticism in the three years immediately after Müntzer's death »⁹⁸.

3.2 Münster

Le soulèvement anabaptiste qui s'est produit à Münster comporte un intérêt pour l'étude des révoltes politiques et sociales survenues au XVI^e siècle⁹⁹ : « Münster is a

⁹¹ FRIESEN, « The Marxist Interpretation of Anabaptism », p. 34.

⁹² À propos de l'appartenance des anabaptistes à certaines classes sociales au XVI^e siècle, voir, par exemple, Gary K. WAITE, « The Anabaptist Movement in Amsterdam and the Netherlands, 1531-1535: An Initial Investigation into its Genesis and Social Dynamics », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 18, no. 2, 1987, p. 249-265.

⁹³ Comme l'indique Peachey : « [t]hese [kind of] studies have sought to trace the interaction of social, economic, and religious factors in the rise and development of Anabaptist and related groups », PEACHEY, « Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? », p. 2.

⁹⁴ Voir James M. STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Buffalo (NY), McGill-Queen's University Press, 1991, 227 p.

⁹⁵ Dans ses analyses théologiques et historiques des origines des anabaptistes, Bender s'est efforcé de séparer l'anabaptisme de l'influence de Müntzer et des événements survenus à Münster dont il sera question ci-dessous.

⁹⁶ STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, p. 92.

⁹⁷ « Certains, comme H. Hut, iront jusqu'à attribuer une fonction eschatologique à l'armée des Infidèles, et appellent à ne pas lui résister », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 312. À propos de Hans Hut, voir : Johann LOSERTH, Robert FRIEDMANN et Werner O. PACKULL (*Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*), « Hut, Hans (d. 1527) », 1987, [En ligne], [https://gameo.org/index.php?title=Hut, Hans \(d. 1527\)](https://gameo.org/index.php?title=Hut,_Hans_(d._1527)) (Page consultée le 4 octobre 2019).

⁹⁸ SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 753.

⁹⁹ Grieser souligne que la source majeure pour l'étude de Münster demeure Hermann von Kerssenbroch, un résident de Münster en 1534-1535, qui a rédigé un compte-rendu fidèle des événements environ quarante ans après leur déroulement. Kerssenbroch était un catholique.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

unique case in the sixteenth century, yet the conditions that gave rise to Anabaptism there were not *sui generis* »¹⁰⁰. Les événements survenus à Münster sont rapportés par O'Neil¹⁰¹. En 1531, un prêtre, Bernt Rothman, expose à Münster des idées de la Réforme protestante. Converti au luthéranisme, il parvient, avec le support d'un marchand de la ville, Bernt Knipperdollinck, à faire adopter les positions de la Réforme par le conseil de ville : « [e]ventually on 14 February 1533, through the interposition of Philip of Hesse, a treaty was concluded, resulting in official recognition of Munster as an Evangelical town »¹⁰². Toutefois, Rothman se radicalise et, durant l'été 1533, ses positions se rapprochent de celles défendues par l'anabaptisme¹⁰³. Il insiste notamment sur la communauté de biens et remet en question l'efficacité des sacrements, en particulier le baptême des enfants. Le 8 février 1534, un premier soulèvement armé des anabaptistes est contré par les forces catholiques et protestantes. Toutefois, le 23 février, les anabaptistes gagnent les élections et prennent le contrôle politique de Münster : « [...] the Anabaptists, on securing power in Munster, enthusiastically employed the powers of the state for their objective »¹⁰⁴. Les anabaptistes perpétuent l'alliance entre le religieux et le politique observable au XVI^e siècle¹⁰⁵ : les leaders anabaptistes exigent l'indépendance religieuse et politique de la ville¹⁰⁶.

Convergent alors vers Münster nombre d'anabaptistes en provenance d'un peu partout en Europe. Arrivent des Pays-Bas Jan Matthys et Jan Bockelson¹⁰⁷, des prophètes melchiorites¹⁰⁸ ; Jan Matthys prend rapidement le contrôle de la ville : « [he]

Témoin des événements de 1534-1535 dans sa jeunesse, il a par la suite occupé les fonctions d'enseignant à Münster. Voir D. Jonathan GRIESER, « A Tale of Two Convents: Nuns and Anabaptists in Munster, 1533-1535 », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 26, no. 1, 1995, p. 31-47, p. 33-34. Pour le texte complet, voir Heinrich DETMER, *Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster. Bd V und VI: Kerksenbrochs Wiedertäufergeschichte*, Münster (Allemagne), Theissing, 1899-1900, vol. 5 (842 p.) et vol. 6 (612 p.).

¹⁰⁰ GRIESER, « A Tale of Two Convents: Nuns and Anabaptists in Munster, 1533-1535 », p. 32.

¹⁰¹ Un résumé de l'histoire de Münster est aussi donné par SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », qui insiste sur la communauté de biens qui avait été instaurée dans la ville. Pour une description des événements, voir aussi STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*.

¹⁰² Daniel J. O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », *International Journal of Social Economics*, vol. 21, no. 10, 1994, p. 116-132, p. 116.

¹⁰³ Hillerbrand définit les radicaux comme étant ceux qui souhaitent transformer l'ordre social et politique en s'appuyant sur des fondements religieux. HILLERBRAND, « Radicalism in the Early Reformation », *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*, p. 25-42, p. 29.

¹⁰⁴ O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 128.

¹⁰⁵ L'ouvrage de Haude s'intéresse aux politiques civiles et ecclésiastiques dans certains territoires de l'Allemagne (Cologne, Strasbourg, Jülich-Cleves) durant et après les événements de Münster. Elle considère notamment les intérêts conflictuels entre les sphères civiles et ecclésiastiques qui animaient la société de l'époque. Voir HAUDE, *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*. En ce sens, les événements survenus à Münster doivent être compris à l'intérieur des conditions sociales et politiques qui prévalaient dans l'Europe du XVI^e siècle.

¹⁰⁶ Voir STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*.

¹⁰⁷ Des soulèvements anabaptistes surviennent au même moment aux Pays-Bas. Voir WAITE, « The Anabaptist Movement in Amsterdam and the Netherlands, 1531-1535: An Initial Investigation into its Genesis and Social Dynamics ».

¹⁰⁸ « Melchior Hoffmann and Jan Matthys transformed these early pacifical beliefs and provided a new dimension to the dogma in its evolution towards the Munster phenomenon », O'NEIL,

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

commanded that the city be purified of all nonbelievers, and consequently all unwilling to embrace the new beliefs were expelled »¹⁰⁹. Dès le 27 février, les anabaptistes expulsent tous ceux qui n'acceptent pas de se faire rebaptiser, ils saccagent les églises et les monastères de la ville, brûlent les œuvres d'art, les instruments de musiques et tout le faste de l'« impiété ». Grieser montre qu'à Münster, certaines formes de violence ont été utilisées envers des nonnes dans deux couvents de la ville. Toutefois, plusieurs nonnes ont rapidement été rebaptisées et appuyaient Rothmann dans son effort d'établir un nouveau royaume à Münster¹¹⁰. Matthys abolit la propriété privée et impose la communauté de biens : « [i]mmmediately on their acquisition of power, the Anabaptists seized the opportunity to demolish the old rational money economy and to inaugurate instead a community of goods »¹¹¹. L'instauration d'une communauté de biens a également été rapporté par Lapouge :

Un peu plus tard, dans la ville de Munster, toutes les denrées deviennent communales, à chaque porte de la cité, un réfectoire. Pas de logement personnel, et toutes portes, toujours, sont ouvertes : « Toutes choses doivent être en commun : il ne devrait plus y avoir de propriété privée et nul ne devrait fournir de travail mais seulement faire confiance à Dieu ».¹¹²

Mais la ville de Münster est assiégée par les troupes armées catholiques. À Pâques, Matthys a une vision qui lui dicte de mener une sortie suicide contre les forces qui assiègent la ville : lui et quelques autres personnes sont massacrées. En mai, Bockelson devient le nouveau prophète de la ville et instaure une théocratie : « [...] he revealed that God had demanded an abolition of the old constitution [...] this new government was entrusted with authority in all matters, public and private, spiritual and material, and with power of life and death over all inhabitants of the town »¹¹³. Il instaure la polygamie¹¹⁴ ; tous ceux qui sont en désaccord avec ses vues sont éliminés. Vers la fin

« Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 121. À propos de Melchior Hoffmann, voir WAITE, « The Anabaptist Movement in Amsterdam and the Netherlands, 1531-1535: An Initial Investigation into its Genesis and Social Dynamics ».

¹⁰⁹ O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 117.

¹¹⁰ Comme l'indique Grieser : « Anabaptism is part and parcel of their struggle for self-determination of their religious life. Anabaptism becomes for these nuns another stratagem in their battle to resist of their convent, meaning claustration, adoption of the habit, and conforming to a more austere lifestyle », GRIESER, « A Tale of Two Convents: Nuns and Anabaptists in Munster, 1533-1535 », p. 46.

¹¹¹ O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 124. Voir SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation »; et STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*.

¹¹² Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, Genève, Weber, 1973, 252 p., p. 115.

¹¹³ O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 118.

¹¹⁴ Comme l'indique O'Neil : « [t]he actual introduction of polygamy resulted in an internal test of Bockelson's support. It provoked a counter-revolution that succeeded in temporarily imprisoning Jan and his most prominent supporters. This rebellion, failed, however, due to the rallying of the Saints, especially the females, to the prophet's support », O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 118. La pratique de la polygamie à Münster est également rapportée par SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation ». Plusieurs personnes sont exécutées par Bockelson lui-même pour s'être opposées à la polygamie.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

du mois d'août 1534, fort de sa position, Bockelson se proclame roi¹¹⁵, mais ce sont l'austérité, la disette et la terreur qui règnent à Münster.

N'ayant pu reprendre la ville à la fin de 1534, le siège de Münster se poursuit. Comme le souligne Vogler, les événements survenus à Münster ont provoqué une menace envers l'ordre social, ce qui en fait un événement local comportant une portée politique globale en Europe¹¹⁶. En avril, la Diète de Worms rallie tous les États de l'Empire à l'effort contre Münster et sa chute devient inévitable. Le 24 juin 1535, après qu'un dissident ait révélé les faiblesses de la défense de la ville, celle-ci est finalement reprise par les forces catholiques et protestantes :

Trois cents fidèles résistent encore le jour où les troupes de l'archevêque forcent la ville, trois cents spectres et que l'on égorge. Rothmann est promené dans les villages au bout d'une chaîne d'ours et puis on le ramène à Münster où sera préparée sa mort. Tué au fer rouge avec ses deux lieutenants. [...] Les trois corps sont hissés dans des cages de fer, pendus au clocher de l'église face aux bocages de la douce Allemagne : maintenant la ville est morte.¹¹⁷

Si les forces catholiques ont mené le siège, qui a duré seize mois, les fonds économiques soutenant l'effort provenaient également des gouvernements protestants¹¹⁸. En ce sens, la ville était maintenue sous le siège par un effort conjoint des catholiques et des protestants¹¹⁹. Un ouvrage de Po-chia Hsia fait état des luttes politico-religieuses qui ont eu cours à Münster entre la chute des anabaptistes et la Guerre de Trente Ans¹²⁰. Münster demeurait la ville la plus importante de Westphalie, impliquée dans les affaires nationales et internationales. Après la chute des anabaptistes, Münster est devenue un haut-lieu de la Contre-Réforme, comportant une majorité catholique. Toutefois, une certaine tolérance envers les protestants subsistait dans la ville; s'y trouvait encore quelques anabaptistes et une communauté juive.

Les événements survenus à Münster, s'étant résolu dans une violence entraînant plusieurs milliers de morts (certains avancent le nombre de 8 000), ils sont devenus

¹¹⁵ « While Bockelson had introduced an extensive legal code, it is significant that the provisions concerning the administering of justice were rather ambiguous. In actuality, the King reserved to himself the authority of judging and even of personal execution », O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 125.

¹¹⁶ Voir Günter VOGLER, « The Anabaptist Kingdom of Münster in the Tension Between Anabaptism and Imperial Policy », *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*, p. 99-116.

¹¹⁷ LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, p. 124. « The Münster experiment ended in its bloody suppression. It became a model of reformation which was viewed with horror and contributed to the persecution of Anabaptists for centuries », ROWLAND, « Radical Christian Writing », p. 117.

¹¹⁸ Comme l'indique Vogler, les coûts exacts du siège de Münster n'ont pas été établis. Pour un compte-rendu des archives catholiques relatives au siège de Münster, voir Günter VOGLER, *Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Die politische, religiöse und militärische Dimension eines Konflikts in den Jahren 1534 bis 1536*, Gütersloh (Allemagne), Gütersloher Verlagshaus, 2014, 517 p.

¹¹⁹ Voir le dernier chapitre de l'ouvrage de HAUDE, *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*.

¹²⁰ Ronnie PO-CHIA HSIA, *Society and Religion in Münster 1535-1618*, New Haven (CT)/Londres, Yale University Press, 1984, 306 p.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

marquant pour l'imaginaire occidental¹²¹. Münster est devenue une illustration notable de la violence perpétrée par les anabaptistes. Comme l'indique Haude, une certaine littérature populaire a dépeint de façon très négative les anabaptistes de Münster¹²². Selon Stayer¹²³, les leaders des événements survenus à Münster étaient de véritables anabaptistes, quoi qu'en pensent certains historiens ou certains théologiens qui souhaiteraient dissocier les anabaptistes d'aujourd'hui de cet épisode de l'histoire moderne. Comme l'indique Schaub :

[...] force est de constater que nombre de fondateurs de l'anabaptisme participèrent activement aux soulèvements populaires entre 1525 et 1535, et surtout que tout au long de la période de formation du mouvement (période marquée par deux insurrections majeures, la guerre des paysans de 1525 et la révolution instaurée pendant un an dans la ville de Münster en 1535) des variations se manifestèrent quant aux positions à prendre face au pouvoir existant.¹²⁴

Scribner souligne la même chose : « Münster Anabaptist was a genuine Anabaptism that emerged within a communal reformation of a type common in German towns of the 1520s »¹²⁵. En ce sens, les anabaptistes portaient sans aucun doute, malgré leur position pacifiste¹²⁶, la logique du schisme à même leur mouvement qui comportait donc, dans une certaine mesure, un potentiel de violence.

4. DISCUSSION ET CONCLUSION

Les événements qui ont été considérés ci-dessus mettent en évidence la façon dont l'union entre le religieux et le politique conduisait à la violence au XVI^e siècle. Dans la violence employée contre les anabaptistes, les pouvoirs religieux cherchaient à maintenir les conventions établies, notamment en ce qui concerne la célébration des cultes et les sacrements. Autant les catholiques que les protestants cherchaient alors à s'allier les pouvoirs civils afin de faire respecter la conformité des pratiques religieuses. Les édits prononcés par le roi Ferdinand I et l'Empereur Charles V démontrent à quel point cette alliance entre les pouvoirs religieux et les pouvoirs séculiers a conduit à la persécution des anabaptistes. Dans ce contexte, les charges prononcées contre eux provenaient des pouvoirs religieux, mais leur exécution relevait des pouvoirs séculiers.

¹²¹ Par exemple, Marguerite YOURCENAR en a fait un chapitre dans son roman *L'œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1991, 514 p.; et des auteurs comme Pierre BARRET et Jean-Noël GURGAND en ont fait l'objet de leur ouvrage *Le roi des derniers jours : l'exemplaire et très cruelle histoire des rebaptisés de Münster (1534-1535)*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985, 395 p.

¹²² HAUDE, *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*.

¹²³ James M. STAYER, « Christianity in One City: Anabaptist Münster, 1534-1535 », *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*, p. 117-134.

¹²⁴ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 53.

¹²⁵ SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation », p. 757.

¹²⁶ Leur mouvement était fondé au départ sur l'idée de la non-résistance, c'est-à-dire du pacifisme, comme en témoigne la Confession de Schleithem (1527). Les anabaptistes s'opposaient, au moment de la Réforme, tout autant au protestantisme qu'au catholicisme, s'inscrivant ainsi comme le tiers exclus de l'aube de la modernité. Par le fait même, ils s'opposaient aux autorités civiles.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

Par exemple, les dissidents devaient faire face à la justice civile pour les « crimes » de nature religieuse qu'ils avaient commis. La non-participation au culte pouvait alors être considérée comme un acte criminel. Ainsi, il est possible de concevoir à quel point la remise en question du baptême des enfants constituait une hérésie :

[l]a mise en question du baptême des enfants provoque une polémique d'une très grande ampleur. Si tout d'abord Luther fait preuve de tolérance sur le plan pratique, dès que cette mise en question devient le thème central d'un courant jugé dangereux pour l'ordre établi, le Réformateur le réprimera avec de plus en plus de sévérité, notamment à la suite de l'insurrection de 1525.¹²⁷

La remise en question des sacrements constituait une remise en question de l'ordre civil. Cela concernait alors directement l'unité de l'Église catholique : voyant son autorité remise en question, elle ne pouvait que se montrer plus ferme; mais ce n'était pas elle qui punissait : comme on a pu le constater, elle délégua le jugement et l'exécution de la sentence au pouvoir séculier. Il s'agissait là d'un moyen de faire régner une loi pénale contre les anabaptistes, passibles de la sentence de mort, par le biais d'un tiers, le pouvoir civil, qui se charge de la « partie terrain » du travail¹²⁸. Cela illustre à quel point le religieux et le politique étaient unis à l'aube des temps modernes.

L'alliance entre le religieux et le politique s'observe tout autant dans les deux situations que nous avons prises en compte à propos de la violence des anabaptistes. Si les anabaptistes de la branche suisse auxquels se réfère Bender insistaient pour une stricte séparation de l'Église et de l'État ainsi que sur un abandon de toute forme de violence¹²⁹, ce n'était pas le cas de tous les anabaptistes¹³⁰. Par exemple, ceux qui suivaient Balthasar Hubmaier¹³¹ et Melchior Hoffmann¹³² acceptaient de porter les

¹²⁷ SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 49.

¹²⁸ À propos des tiers, voir Jacques GRAND'MAISON, *Les tiers. 1. Analyse de situation*, Montréal, Fides, 1986, 240 p. Au XVI^e siècle, les groupes anabaptistes représentent une tierce partie face aux pouvoirs religieux (catholique et protestant) et séculier, que l'on peut rapprocher de la figure du bouc-émissaire décrite par Grand'Maison.

¹²⁹ Ce que les anabaptistes défendent encore aujourd'hui. Voir, par exemple : James M. CHILDS, « The Anabaptists », *Christian Social Teachings: A Reader in Christian Social Ethics from the Bible to the Present*, Minneapolis (MN), Augsburg Fortress, 2013, p. 129-139; John DERKSEN, « The Roots of Anabaptist Empathetic Solidarity, Nonviolent Advocacy, and Peacemaking », *From Suffering to Solidarity: The Historical Seeds of Mennonite Interreligious, Interethnic and International Peacebuilding*, Cambridge (R.-U.), Lutterworth Press, 2016, 405 p.; Alain EPP WEAVER, « After Politics: John Howard Yoder, Body Politics, and the Witnessing Church », *The Review of Politics*, vol. 61, no. 4, 1999, p. 637-673; et Lisa SOWLE CAHILL, *Blessed Are the Peacemakers: Pacifism, Just War, and Peacebuilding*, Minneapolis (MN), Augsburg Fortress, Publishers, 2019, 380 p.

¹³⁰ Ce que les tenants de l'interprétation marxiste de l'anabaptisme ont souligné dans leurs travaux. Voir FRIESEN, « The Marxist Interpretation of Anabaptism »; et PEACHEY, « Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? ».

¹³¹ « À partir de 1515 Hubmaier se reconnaît publiquement pour anabaptiste », SCHAUB, *Müntzer contre Luther*, p. 284. À propos de Balthasar Hubmaier, voir : CHATFIELD, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue*; et John W. JOHNSON, « Balthasar Huebmaier and Baptist Historic Commitments », *The Journal of Religion*, vol. 9, no. 1, 1929, p. 50-65. Voir aussi : Johann LOSERTH et William R. ESTEP, Jr. (*Global Anabaptist Mennonite*

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

armes. Ainsi, chez Müntzer, une utilisation des forces religieuses est concomitante à une remise en question politique de l'ordre social¹³³. Dans la ville de Münster, la prise de pouvoir politique, la redéfinition des formes de propriété et la radicalisation des positions religieuses ont conduit à la violence¹³⁴ : « [...] despite the pacific nature of the early, dissenting Anabaptists, those who acquired power proved quite violent »¹³⁵. Là encore, l'alliance entre le religieux et le politique ne faisait pas bon ménage. Mannheim, dans son ouvrage *Idéologie et utopie*, y fait référence lorsqu'il parle du chiliasme orgiastique des anabaptistes. Il en fait un mouvement proprement millénariste¹³⁶, voire apocalyptique¹³⁷, ainsi que la première forme d'utopie moderne, indiquant : « [...] chez les Hussites, puis chez Thomas Münzer et les Anabaptistes, elles se transformèrent en mouvements actifs de certaines couches sociales spécifiques »¹³⁸. Cette volonté de transformation du monde décrite par Mannheim coïncide avec l'avènement de la modernité, qui ouvre l'espace occidental aux changements sociétaux. Toutefois, une lecture millénariste des événements de Münster peut conduire à penser que les anabaptistes adhéraient tous à une théologie apocalyptique¹³⁹, ce qui n'est vraisemblablement pas le cas si l'on se réfère aux textes fondateurs de l'anabaptisme comme la confession de Schleithem.

L'influence de l'union entre le politique et le religieux sur le potentiel de violence s'illustre également par une corrélation inversée dans les cas où la violence n'a pas été appliquée aussi sévèrement envers les anabaptistes, comme c'est le cas en Moravie ou

Encyclopedia Online), « Hubmaier, Balthasar (1480?-1528) », 1990, [En ligne], [https://gameo.org/index.php?title=Hubmaier, Balthasar \(1480%3F-1528\)](https://gameo.org/index.php?title=Hubmaier,_Balthasar_(1480%3F-1528)) (Page consultée le 4 octobre 2019).

¹³² À propos de Melchior Hoffmann, voir : Christian NEFF et Werner O. PACKULL (*Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*), « Hoffman, Melchior (ca. 1495-1544?) », 1987, [En ligne], [https://gameo.org/index.php?title=Hoffman, Melchior \(ca. 1495-1544%3F\)](https://gameo.org/index.php?title=Hoffman,_Melchior_(ca._1495-1544%3F)) (Page consultée le 4 octobre 2019).

¹³³ Voir STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*.

¹³⁴ Voir SCRIBNER, « Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation ».

¹³⁵ O'NEIL, « Communist Prefiguration: The Munster Anabaptists », p. 129.

¹³⁶ Tout comme Michael BARKUN, « Millenarianism in the Modern World », *Theory and Society*, vol. 1, no. 2, 1974, p. 117-146; et Richard LANDES, « The Varieties of Millennial Experience », *Apocalyptic Complex: Perspectives, Histories, Persistence*, Budapest, Central European University Press, 2018, p. 3-33.

¹³⁷ Comme l'indique Rowland, « [a]n eschatological commonwealth was established with an explicitly apocalyptic hue. The leaders had autocratic tendencies, which were at odds with the participative emphasis found elsewhere in early Anabaptism. They were prone to bouts of erratic behaviour and their actions were occasionally characterised by a capricious ruthlessness, which, though they parallel similar actions in contemporary politics, contrast markedly with what Anabaptism became. Such behaviour was linked with the ultimate authority bestowed on apocalyptic experience », ROWLAND, « Radical Christian Writing », p. 117.

¹³⁸ Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, 233 p., p. 155. Il ajoute : « [c]ette forme fondamentale et des plus radicales de l'utopie moderne fut façonnée dans une matière singulière. Elle correspondait à la fermentation spirituelle et à l'agitation physique des paysans, d'une couche sociale vivant au plus près de la terre. Elle était à la fois robustement matérielle et hautement spirituelle », MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, p. 157.

¹³⁹ Voir, par exemple, Walter KLAASSEN, *Living at the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*, Lanham (MD)/New York/Londres, University Press of America, 1992, 150 p.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

sur le territoire de Hesse¹⁴⁰. Les pouvoirs séculiers y refusaient de mettre en pratique les décrets promulgués contre les anabaptistes. Le landgrave Philippe, par exemple, a fait preuve d'une tolérance exemplaire envers les dissidents qui habitaient son territoire, ne leur infligeant pas la peine capitale. Il a même obstinément refusé d'appliquer l'excommunication majeure envers les anabaptistes, ce que le clergé souhaitait ardemment. Philippe, s'alliant à Martin Bucer¹⁴¹, travaillait résolument à l'unification des forces protestantes¹⁴². Malgré les efforts de ces deux précurseurs de la tolérance religieuse, l'unification souhaitée n'a pas su se concrétiser avant de nombreuses décennies¹⁴³.

À cette époque, l'unité souhaitée de la chrétienté était susceptible de soulever le sentiment de tolérance, mais la dissidence, taxée de donatisme, était également susceptible de soulever les affects de haine et les passions violentes. On en retrouve un écho, par exemple, chez Bacon. D'une façon générale, celui-ci tend à proscrire l'usage de la violence en lien avec la religion, sauf, tient-il à mentionner, dans certains cas : « [...] il ne faut jamais propager la religion par la voie des armes ni violenter les consciences par de sanglantes persécutions, hors les cas d'un scandale manifeste, de blasphèmes horribles ou de conspirations contre l'État, combinées avec des hérésies »¹⁴⁴. Un peu plus loin, Bacon en arrive à la question anabaptiste. Il lie ces cas d'exception qu'il énumérait précédemment au mouvement anabaptiste, disant : « [...] comme dans les cas même où l'on est obligé d'employer l'épée au service de la religion, on ne doit le faire qu'avec la plus grande circonspection [...]. Abandonnons de tels moyens aux Anabaptistes et autres furies de cette trempe »¹⁴⁵. Bacon fondait fort probablement son idée de l'anabaptisme sur les événements survenus à Münster en 1534-1535.

Ce bref tour d'horizon historique donne une idée de la situation concernant les anabaptistes au XVI^e siècle, mais également de la situation générale qui prévalait alors, à un moment précédant l'avènement de la démocratie, au tout début du parcours de la laïcité, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Gauchet, à un moment où les guerres de religion ont déchiré l'espace occidental. À l'aube des temps modernes, ce déchirement du tissu social, qui en est venu à provoquer la séparation des pouvoirs religieux et politiques, peut être constaté autant d'un point de vue géographique que mental. Le déchirement entre les catholiques et les protestants s'est exacerbé et a atteint son paroxysme avec la Guerre de Trente ans. Comme l'indique Gatti :

¹⁴⁰ Voir MAYES, « Heretics or Nonconformists? State Policies toward Anabaptists in Sixteenth-Century Hesse ».

¹⁴¹ À propos de Bucer, voir Stephen E. BUCKWALTER, « Bucer as Mediator in the 1532 Kempten Eucharistic Controversy », *Reformation and Renaissance Review*, vol. 7, no. 2-3, 2005, p. 188-206; et STALNAKER, « Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church ».

¹⁴² Voir JENSEN, *The Wittenberg Concord: Creating Space for Dialogue*.

¹⁴³ Voir Hastings EELLS, « The Failure of Church Unification Efforts during the German Reformation », *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*, vol. 42, 1951, p. 160-174.

¹⁴⁴ Francis BACON, « De l'unité du sentiment dans l'Église chrétienne », *Genèse de la tolérance : de Platon à Benjamin Constant*, Paris, UNESCO, p. 128-133, p. 132.

¹⁴⁵ BACON, « De l'unité du sentiment dans l'Église chrétienne », p. 132.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

By 1619, however, both de Dominis and Sarpi had become hostages to fortune. As they themselves had tirelessly testified, the geographical and dogmatic boundaries between the Catholic and Protestant worlds had been deeply engraved on the map of Europe in the course of the previous century, and were predictably about to be fought over and contested with unprecedented violence and merciless massacres. The Thirty Years' War had just begun and would hold vast areas of Germany and central Europe groaning in its iron grip until more than one generation had perished in a seething sea of blood.¹⁴⁶

Il y avait, dans le démantèlement de l'unité chrétienne, une forme de violence que l'on pourrait qualifier, si l'on reprend un terme utilisé par Michel Maffesoli, de structurale.

Certes, il y avait eu, déjà au XVI^e siècle, des édits de pacification, dont Garrisson rend compte dans son ouvrage *Les Protestants au XVI^e siècle*. Par exemple, en juillet 1561, il est défendu « aux catholiques et aux protestants de se molester, aux protestants de s'assembler, de lever des gens de guerre; aux prédicateurs d'exciter à la sédition »; le 8 août 1570, la Paix de Saint-Germain « [a]ssure pour deux ans aux protestants la liberté de conscience, la liberté limitée du culte et quatre places de sûreté : La Rochelle, Nîmes, Montauban et Sancerre »; le 6 mai 1576, la Paix de Beaulieu proclame le « [c]ulte protestant autorisé dans tout le royaume sauf à Paris et dans les villes de résidence royale. Huit places de sûreté [sont] accordées aux réformés. Réhabilitation des victimes de la Saint-Barthélemy »; le 28 février 1579, la Paix de Nérac « [a]ccorde aux protestants quinze places de sûretés pour six mois »; enfin, le 13 avril 1598, l'Édit de Nantes « perpétuel et irrévocable [...] accorde l'entière liberté de conscience et permet l'exercice du culte protestant avec certaines restrictions »¹⁴⁷. Ces édits de pacification se sont avérés des solutions temporaires au problème plus fondamental qui grugeait la société à cette époque et qui concernait plus directement le rapport entre le religieux et le politique.

Le cas de Münster est révélateur à cet égard. Münster, dès 1537, est devenue un haut-lieu de la Contre-Réforme¹⁴⁸, le pouvoir catholique y ayant rétabli ses bons droits et régnant en maître sur ces régions de Westphalie. Or, environ un siècle plus tard, entre 1645 et 1648, c'est précisément à Münster que se sont déroulé les négociations et que se sont signé les Traités de Westphalie, qui ont mis fin à la Guerre de Trente ans et que l'on peut considérer comme le premier pas véritable vers la cessation des guerres de religions en Europe¹⁴⁹. Pour l'avancée de la démocratie, les Traités de Westphalie ont joué un rôle fondamental : « [o]nly in 1648 would the exhausted armies of one of the world's most disastrous wars of religion finally agree to the Peace of Westphalia. This consigned to Europe a profoundly modified power structure within which the modern

¹⁴⁶ GATTI, *Ideas of Liberty in Early Modern Europe*, p. 79.

¹⁴⁷ GARRISSON, *Les Protestants au XVI^e siècle*, p. 352-353.

¹⁴⁸ « Münster [...] non seulement restera fermement catholique, mais deviendra l'un des centres les plus actifs de la Contre-Réforme », BARRET et GURGAND, *Le roi des derniers jours*, p. 338.

¹⁴⁹ Barret et Gurgand indiquent qu'« [...] un siècle après le siège, Münster connut une heure de gloire avec la signature du traité de Westphalie (1648), entre la France et l'Empire, qui mettait fin à la guerre de Trente ans », BARRET et GURGAND, *Le roi des derniers jours*, p. 364. Précisément où, en 1535, les anabaptistes sont exterminés.

Anabaptisme et violence à l'aube des temps modernes

nation-states could at last begin to develop »¹⁵⁰. Barras, Dermange et Nicolet indiquent la même chose :

En 1648, les Traités de Westphalie mettent fin à la guerre de Trente Ans, qui a opposé catholiques et protestants à travers l'Europe. Ces traités ont une portée considérable puisqu'ils donnent naissance à un nouveau système de relations internationales, basé sur la souveraineté d'États-nations. Sur le plan religieux, chaque État souverain gère désormais librement la religion de ses citoyens. La religion devient donc l'affaire de l'État plutôt que de l'Église. Sa régulation relève dès lors du domaine politique plutôt que du domaine ecclésiastique.¹⁵¹

En 1648, l'État-nation devient souverain et n'est plus lié au pouvoir religieux. Il semble révélateur que le lieu où une première forme de liberté de conscience et de religion ait trouvé à éclore, avec les Traités de Westphalie, soit ce lieu où des précurseurs anabaptistes ont revendiqué cette liberté un siècle plus tôt. Circonstances historico-géographiques, hasard des lieux, convergence des dynamiques opérant les logiques d'opposition entre factions religieuses; nous pourrions énoncer bien d'autres hypothèses, mais le fait demeure : il s'agit bien du même lieu où la violence des anabaptistes et la violence contre les anabaptistes se sont manifestées. Il s'agirait donc de concevoir à quel point l'espace géographique est constitutif de l'espace mental, et vice-versa. L'un et l'autre ne vont peut-être pas l'un sans l'autre lorsque nous considérons la « longue durée », ce temps historique si cher à Braudel et à l'École des Annales.

¹⁵⁰ GATTI, *Ideas of Liberty in Early Modern Europe*, p. 79.

¹⁵¹ Amélie BARRAS, François DERMANGE et Sarah NICOLET, *Réguler le religieux dans les sociétés libérales : les nouveaux défis*, Genève, Labor et Fides, 2016, 202 p., p. 10.

Petite histoire du petit Jihad

Petite histoire du petit Jihad

Par Maria Mourani *
Université d'Ottawa

* Doctorante à l'École
d'études sociologiques
et anthropologiques,
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ — *Le jihad est un concept polysémique. Chaque individu ou groupe peut en faire une arme de paix ou de guerre. S'il fut longtemps la chasse gardée des savants et du calife, il devient progressivement, sous le joug des groupes dits jihadistes et la peur des Occidentaux, synonyme de terrorisme. Des penseurs médiévaux aux contemporains, des règles d'engagement aux idéologies, en passant par la force communicationnelle d'Internet, le jihad, de même que plusieurs autres concepts islamiques, a subi des transformations. Lors d'une étude menée auprès de 25 Canadiens, Belges et Français ayant eu une phase d'intérêt pour le jihad, dont l'objectif était de comprendre le devenir-jihadiste des Occidentaux à partir de l'approche rhizomique de Deleuze et Guattari et de la méthodologie du récit de vie, nous nous sommes, notamment, intéressés à mettre en lumière leur connaissance et compréhension de certains concepts islamiques. Ce texte vise à présenter quelques résultats et constats tirés de cette étude.*

Mots clés : jihad, jihadiste, islam, *hijra*, mécréance, apostasie

Petite histoire du petit Jihad

INTRODUCTION

Le jihad est un concept islamique complexe et polysémique. Issu de la racine *j.h.d* qui signifie *effort* ou *faire un effort*, il s'applique à toutes actions pouvant faire triompher les lois et la voie de Dieu. Dans le Coran¹, il est accompagné de l'énoncé *Dans le sentier d'Allah*. Il peut s'exercer par l'action humanitaire, militaire ou par un contrôle de ses pulsions². Il existe donc, en islam, deux types de jihad : le petit ou mineur, soit celui de l'action guerrière, et le grand (*jihad an-nafs*), celui du cœur et de la spiritualité³. Au cours de l'histoire arabo-musulmane, le concept du jihad, particulièrement le petit, a connu des codifications et des transformations au gré des enjeux géopolitiques et des rapports de force étatico-religieuse. Ce qui a été défini durant des siècles comme « [...] un devoir collectif à observer seulement et uniquement pour défendre la vie, la foi et les biens »⁴ et qui relevait du souverain et de la déclaration d'un *Uléma* (autorité religieuse) est devenu la chasse gardée de groupuscules autoproclamés. Progressivement, le petit jihad a pris le visage du terrorisme, dit islamique.

Il s'agit d'un concept qui continue encore de nourrir les débats des politologues, des sociologues, des islamologues, des historiens, des criminologues, etc., et qui, depuis le début des années 2000, se retrouve dans le champ d'étude de « la radicalisation menant à la violence ». Un concept qui suscite, donc, de nombreuses discussions et ce, dans plusieurs disciplines et champs d'étude, en l'occurrence celui du terrorisme. De la radicalisation de l'islam de Kepel⁵ à l'islamisation de la radicalité de Roy⁶... qu'en pense le petit Jihad⁷ ? À partir d'entrevues menées au Canada, en France et en Belgique auprès de 25 jeunes ayant eu une phase d'intérêt pour le jihad, nous avons eu accès à leurs points de vue sur plusieurs concepts islamiques. Bien que notre recherche porte sur la ligne de fuite jihadiste, soit celle du devenir selon l'approche rhizomique de Deleuze et Guattari⁸, nous avons constaté, lors des entrevues, l'émergence de différentes thématiques, dont, bien évidemment, celle de l'islam. Cela nous a permis, d'une part, d'analyser les agencements-vies et les événements en coprésence de l'islam, et, d'autre part, de découvrir leur connaissance et compréhension des concepts islamiques qu'ils disent vouloir défendre au prix, parfois, de leur vie.

¹ Exemples de versets : Al-Baqarah, 2 : 190; Al-Tawbah, 9 : 38; An-Nisa, 4 : 95 (*Coran*, Université d'al-Azhar Beyrouth, Beyrouth, Dar Albouraq, 2011, 619 p.).

² Sami AOUN, *Mots-clés de l'islam*, Montréal, Médiaspaul, 2007, 141 p., p. 48-49; Wahib ATALLAH, *La Guerre sainte dans les religions du Livre*, Paris, Infolio, 2014, 240 p.; Michael BONNER, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2006, 224 p.; Philippe MIGAUX, « Les racines de l'islamisme radical », *Histoire du terrorisme. De l'antiquité à Daech*, Paris, Fayard, 2015, p. 341-492.

³ David COOK, *Understanding Jihad*, Berkeley, University of California Press, 2005, 269 p.; Tariq RAMADAN, *Jihad, violence, guerre et paix en islam*, Lyon, Tawhid, 2004, 79 p.

⁴ Reza ASLAN, *Le miséricordieux. La véritable histoire de Mahomet et de l'islam*, Paris, Les Arènes, 2015, 488 p., p. 151.

⁵ Gilles KEPEL et Antoine JARDIN, *Terreur dans l'hexagone*, Paris, Galimard, 2015, 352 p.

⁶ Olivier ROY, *Le djihad et la mort*, Paris, Seuil, 2016, 176 p.

⁷ Nom fictif. Ce prénom est un avatar qui représente tous ces jeunes (garçons et filles) que j'ai rencontrés au Canada, en France et en Belgique. Il représente celui ou celle qui s'auto-identifie comme un.e jihadiste ou un.e ex-jihadiste, voire un.e sympathisant.e de ces groupuscules autoproclamés.

⁸ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, 652 p.

Petite histoire du petit Jihad

Dans le cadre de ce texte, notre intention n'est pas de faire état de notre recherche sur le devenir-jihadiste des Occidentaux, puisqu'elle est encore en cours. Nous porterons plutôt notre propos, à partir de quelques résultats de cette étude, sur la manière dont les jeunes de notre échantillon comprennent le jihad et trois autres concepts islamiques qu'ils tendent à utiliser très souvent dans leurs discours, soit la *hijra*⁹, la mécréance et l'apostasie (des termes d'ailleurs employés allégrement par les groupes jihadistes). Il est important de mentionner que notre échantillon est composé de jeunes avec des parcours différents, dont l'engagement jihadiste se décline en diverses intensités. Certains jeunes ont été rencontrés alors qu'ils revenaient de Syrie; d'autres sont des ex-jihadistes; d'autres encore flirtaient avec l'idée de rejoindre un groupe jihadiste. Ce texte se veut donc une mise en bouche infinitésimale d'une recherche beaucoup plus large, intense et riche. Les résultats des entrevues, qui sont présentés dans les sections suivantes, concernent plus particulièrement les jeunes de notre échantillon qui étaient dans, ce que nous nommons, la phase de *la lune de miel jihadiste*, soit la période la plus intense.

1. UN ISLAM FAST-FOOD

Nous nous sommes rapidement rendus compte que Jihad est loin d'être un érudit en ce qui concerne l'islam. Qu'il soit né musulman ou qu'il se soit converti, il ne connaissait pas l'histoire de sa religion ni la genèse des concepts islamiques, tels que le jihad, la *hijra*, la mécréance, l'apostasie, etc. Il est vrai que cette connaissance de l'islam variait beaucoup selon les individus interviewés. Si certains étaient capables de nommer les cinq piliers de l'islam¹⁰ (sans forcément les mettre en application), de différencier chiite et sunnite (sans savoir à quelle branche ils appartenaient) ou encore de faire une distinction entre petit et grand jihad, d'autres ne l'étaient pas. Quant à savoir si le jihad majeur est le plus important en islam, le débat était plutôt houleux. Pour Jihad, « le jihad *nafs*¹¹, c'est pour les peureux, les planqués ! *Allah*, il a dit que le combat amène la plus grande récompense ! Pas de rester ici, tranquille ! ».

Nous avons observé, chez les jeunes interviewés, une connaissance superficielle de l'islam, soit un mélange de quelques discussions éparses avec des membres de la famille et des amis, le tout saupoudré de recherches sur le Web. Une espèce d'islam *fast-food*, vite fait bien fait, où grâce à *Google Imam*, l'individu peut choisir ce qui lui fait sens. D'ailleurs, aux yeux de Jihad, cet imam virtuel, qu'il a choisi, est beaucoup plus crédible que celui de la mosquée, qui semble toujours vouloir lui faire la morale ou ne parle, tout simplement, pas sa langue. *Google Imam* offre à Jihad une série de textes religieux qui le conforte dans ses croyances. Ces imams virtuels deviennent des références religieuses, voire une caution morale pour une jeunesse en colère.

Ces *seekers* – qui s'auto-identifient sympathisant-jihadiste, jihadiste, ex-jihadiste, ou qui reconnaissent avoir eu une phase d'intérêt pour le jihad – se bricolent¹² un islam anhistorique, incarné dans la jihadosphère¹³, qu'ils bâtissent à coups de *hadiths*¹⁴ et de

⁹ Migration vers une terre musulmane.

¹⁰ Les cinq piliers de l'islam sont : la profession de foi (*shahada*), la prière ou *salat* (cinq prières par jour), le jeûne (le ramadan), le pèlerinage à la Mecque ou *hajj*, l'aumône ou *zakat*. Voir AOUN, *Mots-clés de l'islam*, p. 93-106.

¹¹ Le *jihad an-nafs* est celui du cœur et de l'action spirituelle.

¹² Danielle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, 288 p.

¹³ David THOMSON, *Les revenants. Ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*, Paris, Seuil, 2016, 192 p.

Petite histoire du petit Jihad

versets du Coran, pêchés çà et là sur le Web et pris hors de leurs contextes. Les *fatwas*¹⁵ de « savants » auto-proclamés servent alors à justifier leurs actions. Leur islam se réduit à une énumération de normes et de slogans¹⁶ politico-religieux. Il devient l'un des éléments du décor du nouveau théâtre de leur vie. En réalité, si la religion est superficiellement vécue par ces jeunes, c'est qu'elle n'est pas l'élément le plus déterminant de leur transformation, de leur devenir-jihadiste. Comme le mentionne Jihad lors d'une entrevue : « Tu ne peux pas être jihadiste si tu n'es pas musulman. Et, tu dois croire au jihad ... Mais, c'est pas à cause de ça que je suis entré dans ça... ». D'ailleurs, plusieurs auteurs ont également soulevé ce point quant à l'action terroriste islamique, allant jusqu'à considérer la religiosité¹⁷ comme un facteur de protection à l'action violente¹⁸.

Cependant, Jihad et ses compagnons ont besoin de carburant pour faire marcher leur machine de guerre, crier leur colère, devenir quelqu'un d'important, trouver un sens à leur vie. L'islam offre une série de textes avec lesquels ils peuvent se bricoler un islam sur-mesure, au gré de leurs besoins et intérêts du moment. Leur champ conceptuel jihadiste est alors envahi de termes religieux, parfois expurgés de leur signification traditionnelle et, bien souvent, pris hors de leur contexte historico-politique.

2. UNE « RELIGIOSITÉ » JIHADISTE

Si la religion ne fait pas partie des motivations premières d'engagement jihadiste, elle est tout de même bien présente dans le discours de ces jeunes. On y retrouve principalement la thématique du jihad, telle que conceptualisée par les groupuscules autoproclamés jihadistes. Lorsqu'il parle de l'islam, Jihad fait constamment référence au petit jihad et, plus spécifiquement, à celui qu'il a appris sur des sites jihadistes. Un constat qu'on ne peut passer sous silence et qui est frappant lorsqu'on discute avec Jihad et ses semblables : plusieurs conceptualisations des termes islamiques mises de l'avant par des groupes jihadistes, principalement *Al Qaïda* et *Daesh*, ont été entendues, retenues et intériorisées. Elles sont presque prises comme parole d'évangile. Plusieurs jeunes rencontrés ne prenaient pas même la peine de vérifier ce qu'ils lisaient sur le Web et ceux qui le faisaient auprès de parents ou d'un imam ne changeaient pas forcément d'idées, traitant plutôt leurs parents d'apostats, de perdus, d'ignorants et l'imam d'incompétent, voire de mécréant. Voici ce qu'en dit Jihad :

¹⁴ Parole ou acte du Prophète. Voir AOUN, *Mots-clés de l'islam*, p. 24-25.

¹⁵ Avis religieux. Voir AOUN, *Mots-clés de l'islam*, p. 21-24.

¹⁶ Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, 238 p.; Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008, 384 p.

¹⁷ La religiosité est « [...] la manière dont le croyant vit la religion et s'approprie des éléments de théologie, des pratiques, des imaginaires, des rites, pour se construire une transcendance », ROY, *Le djihad et la mort*, p. 76.

¹⁸ Rik COOLSAET, *Facing the Fourth Foreign Fighters. What Drives Europeans to Syria, and to Islamic State? Insights from the Belgian Case*, Bruxelles, Academia Press for Egmont/The Royal Institute for International Relations, 2016, 52 p.; Matthew D. M. FRANCIS, « Why the "Sacred" Is a Better Resource Than "Religion" for Understanding Terrorism », *Terrorism and Political Violence*, vol. 28, no. 5, 2016, p. 912-927; Marc SAGEMAN, *Le vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël, 2005, 400 p. (ouvrage original publié en 2004 sous le titre *Understanding Terror Networks*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press); Andrew SILKE, « The Psychology of suicidal terrorism », *Terrorists, Victims and Society. Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, Hoboken, WILEY, 2003, p. 94-108.

Petite histoire du petit Jihad

Ceux qui sont ici, les imams, ils sont bloqués. C'est les blancs, les Occidentaux qui leurs disent quoi dire. Je dis pas que c'est des mauvais, même s'il y en a des mauvais parmi ces prêcheurs. Mais, je ne dis pas que c'est tous des mauvais. Le type a la peur. S'il commence à parler, ils vont l'enfermer et le séparer de sa famille. Alors, arrête de prêcher ! Ou tu prêches l'islam ou tu la prêches pas.

Ces jeunes semblent donc davantage faire confiance à leur communauté virtuelle qu'aux autorités religieuses officielles ou encore à leur famille.

Bien évidemment, les jeunes interviewés ne s'intéressaient guère à la genèse du jihad et à toute la complexité de ce concept. Comment a-t-il émergé ? Est-ce que le jihad des groupes actuels est conforme à celui du Prophète ? Peut-on faire le jihad sans l'autorisation des parents ? Par qui peut-il être autorisé ? Est-il juste et légal ? À toutes ces questions, Jihad nous ramène au Web et au Coran avec, en arrière-fond, la propagande jihadiste. Deux éléments ont notamment émergé des entrevues, en l'occurrence : celui de la légalité du jihad et celui de l'engagement. Autrement dit, le jihad est-il obligatoire et qui peut l'autoriser ? En réponse à nos questions, ces jeunes nous ont tous assuré, sans exception et avec grande conviction, que le jihad est obligatoire pour tous les musulmans. Il serait un des piliers de l'islam. Pour certains, le jihad serait même le premier, le plus important de tous, plus encore que la prière. Le patient zéro ! Le jihad et après le reste. Ces jeunes étaient unanimes en affirmant : « C'est notre devoir. Notre *Call of Duty* ! Le Coran le dit ! » À les entendre, il semblerait que les messages de Mohammad Abd al-Salam Faraj (1952-1982) et d'Abdullah Yusuf Azzam (1941-1989) ¹⁹ ne soient pas tombés dans les oreilles de sourds. Pour ces jeunes, loin d'être une action collective (*fard al kifaya*) restreinte dans l'espace et le temps, le jihad est une obligation individuelle, dont l'autorisation peut être donnée par n'importe quel individu autoproclamé²⁰. Encore un autre message d'Azzam qui semble leurs avoir fait écho : pour faire le jihad, « nul besoin de l'autorisation du Prince des croyants (*amîr al-mu'minîn*) »²¹.

Cette « démocratisation » du jihad semble donc parfaitement convenir à ces jeunes qui ne se soucient guère de ces questions existentielles de la légalité du jihad, des règles d'engagement établies depuis des siècles et des jeux politiques entre les différents acteurs du marché jihadiste. En fait, ils ne se posent pas de questions à propos de la légitimité de ces groupes, dits jihadistes, qui se proclament dépositaires légitimes du jihad. Ils ne contestent pas l'autorité des « savants » et des chefs autoproclamés. Pour

¹⁹ Mohammad Abd al-Salam Faraj est le fondateur du groupe jihadiste *Al-Tanzem al-jihad* ou *Al Jihad* (Mouvement du jihad). Il a décrété le caractère obligatoire du jihad en l'établissant comme le sixième pilier de l'islam, voir MIGAUX, « Les racines de l'islamisme radical ». Abdullah Yusuf Azzam, un des fondateurs d'Al-Qaïda, a poursuivi sur cette lancée en décrétant le jihad obligatoire en Afghanistan. Voir Gilles VANDAL et Sami AOUN, *Vaincre Al-Qaïda. Le défi d'Obama*, Montréal, Athéna, 2014, 364 p.

²⁰ Sami AOUN, *Aujourd'hui l'islam. Fractures, intégrisme et modernité*, Montréal, Médiaspaul, 2007, 190 p.; Bernard ROUGIER, « Qu'est-ce que le jihad ? », *Sciences humaines*, no. 266, 2015, p. 16-17; Quintan WIKTOROWICZ, « A Genealogy of Radical Islam », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 28, 2005, p. 75-97.

²¹ Cité dans Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 262 p., p. 71.

Petite histoire du petit Jihad

eux, il est tout à fait normal que ces individus produisent des *fatwas*. Aussi ridicule que cela puisse paraître, leur questionnement existentiel tourne plutôt davantage autour du groupe à choisir et à joindre : *Daesh* ou *Jabhat al-Nusra* ? Autant chez les filles que les garçons, ce choix se fait habituellement en fonction de la force et des succès guerriers dudit groupe et de sa popularité dans les médias. Le capital symbolique prend ici toute son importance. Plus les actions d'un groupe sont reprises dans la sphère médiatique, plus ce groupe devient intéressant aux yeux des jeunes. En outre, plus un groupe suscite la peur dans la population et donne du fil à retordre aux États, dits mécréants, et aux ennemis, plus sa cote de popularité augmente auprès des jeunes.

Si le jihad est perçu comme un devoir individuel, il est présenté comme un devoir de défense de la *Umma*²². Pour ces jeunes, il s'agit de défendre les musulmans partout dans le monde, œil pour œil. D'ailleurs, vengeance et défense sont des termes qui reviennent dans les discours de ces jeunes. Ils ne se perçoivent pas comme des agresseurs ou des terroristes, mais plutôt comme des défenseurs de l'islam, justifiés de faire vengeance face à l'incohérence des politiques internationales des États occidentaux et aux massacres de musulmans en Irak et en Syrie. À la question : « *Daesh* aussi tue des musulmans. Ce n'est pas seulement les attaques des Occidentaux qui tuent des civils en Syrie », Jihad réplique par la technique préférée des propagandistes jihadistes, soit la distinction entre le bon et le mauvais musulman. Il y a « eux » et « nous » ! Ceux qui sont sur le sentier d'*Allah* et ceux qui se sont perdus à force de vivre avec les mécréants. Certains jeunes sont assez futés pour justifier cette violence, allant même jusqu'à prendre en exemple Ibn Taymiyya (1263-1328), un jurisconsulte sunnite du Moyen Âge qui a décrété une *fatwa* contre les Mongols alors convertis à l'islam, afin de contrer leur invasion. Ainsi, il a légitimé, aux dires des jihadistes, le jihad contre des musulmans²³.

3. LA HIJRA : UN VOYAGE VERS LE JIHAD

La *hijra* fait référence à l'exode du Prophète et de ses compagnons, survenu en 622 de l'ère chrétienne. Ils ont alors quitté la Mecque pour le petit village de Yathrib (Médine) où vivaient des juifs, des chrétiens et des païens. Cette date marque l'an I après l'hégire dans le calendrier musulman. Le Prophète et ses compagnons fuyaient alors les persécutions des autorités mecquoises, mécontentes de cette nouvelle religion naissante prêchée par le Prophète, l'islam. Ainsi, faire la *hijra* consiste à fuir des persécutions afin de vivre sa religion en paix. Plusieurs sectes islamiques ont eu recours à la *hijra* au cours de l'histoire arabo-musulmane, fuyant ainsi des persécutions²⁴.

Loin d'être à l'image de la *hijra* du Prophète, celle des groupes jihadistes s'inscrit, non pas, dans un objectif de fuir des persécutions, mais plutôt de recrutement de soldats et d'effectifs de toutes sortes (médecin, agent de communication, etc.). De la fuite des persécutions à un outil de propagande visant le recrutement de futurs jihadistes, la *hijra* est déclinée de toutes sortes de manières. Comme le jihad, elle devient obligatoire et se justifie pour un grand nombre de jeunes musulmans occidentaux. Si l'objectif des groupes jihadistes est le recrutement, leurs arguments pour l'hégire sont savamment construits et semblent porter fruit sur le terrain, particulièrement auprès des jeunes. Qu'en pense Jihad et ses compagnons ? La *hijra* est obligatoire et elle doit se faire en

²² Une communauté de croyants. Peut aussi vouloir dire « nation » (terme plus politique).

²³ MIGAUX, « Les racines de l'islamisme radical ».

²⁴ Reza ASLAN, *Le miséricordieux. La véritable histoire de Mahomet et de l'islam*; Edgard WEBER et Georges REYNAUD, *Croisade d'hier. Djihad d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2001, 344 p.

Petite histoire du petit Jihad

terre d'islam jihadiste, puisque l'objectif ultime est le combat contre les mécréants. Lorsque nous questionnons ces jeunes sur une *hijra* pacifique, soit vers une terre musulmane en paix, ils clament l'importance de la lutte et de la défense de la *Umma*. Pour eux, aller « se la couler douce » sur une terre en paix revient à fuir ces obligations dévolues aux musulmans. D'ailleurs, le Prophète est constamment pris en exemple, comme celui qui a combattu les Quraychites, les païens, à partir de Médine. Sa conquête de la Mecque est passée par l'exil. Il n'est pas resté sans rien faire. Jihad et *hijra* sont donc intimement liés dans l'esprit de ces jeunes. L'un ne va pas sans l'autre, surtout pour ceux qui vivent hors des zones de combats.

À la question : « Mais, pour faire la *hijra*, il faut que tu sois persécuté, non ? En Occident, il n'y a pas de persécutions », Jihad et ses compagnons ne partagent vraiment pas ce point de vue. Un flot d'exemples est apporté par les jeunes interrogés : débats sur la laïcité, femmes voilées agressées, islamophobie, discrimination à l'emploi, médisance de l'islam et des musulmans dans les médias, populisme politique, violence policière, intolérance du système de justice envers les minorités, moqueries à l'école, railleries des collègues de travail, etc. Jihad ne tarit pas d'exemples, qu'il considère tous comme autant de persécutions, avec cette colère dans la voix, celle du stigmatisé :

Regarde tout ce qui se passe ! Regarde la Palestine ! La France a le drapeau d'Israël à côté avec toutes les monstruosité qui s'y passent. Et, on va suivre... Comment ? Tu vois, je ne comprends pas... [colère, exaspération]. À chaque fois que je pense à ça ou que je parle de ça, je deviens fou ! Quand je parle de ça, j'ai la colère qui monte ! Prends une femme voilée, même si elle a plein de diplômes, de science, elle va l'avoir plus dur à l'école. C'est pas normal ! Y'a trop d'injustices dans ce monde ! C'est ou tu suis, tu fais ta petite vie et avec ta voiture jusqu'à ta tombe, ou t'es contre tout ça !

Que dire de cette colère, voire de cette haine ? Elle émerge progressivement des injustices du quotidien et devient un carburant de l'engagement jihadiste. Elle se nourrit des images et des vidéos de violence parsemées dans la jihadosphère, à un tel point que ce « *pornjihad* a un effet amplificateur de la haine »²⁵. Alors, pour Jihad et ses compagnons, faire la *hijra* devient une évidence, puisqu'elle revient à quitter cette société occidentale qui n'a cure de lui et de ses semblables. Jihad et Iman nous l'expriment de cette manière :

Le parti social autorise deux hommes à se marier. Des homosexuels. Ce qui est contraire à notre religion. Qui dirige ici, c'est un premier ministre, c'est un homosexuel ! Donc, quand tu regardes bien... On est dirigé par un homosexuel ! Et, c'est contre l'islam. Y en a qui sont partis à cause de ça ! Ils disent qu'ils ne veulent pas être dirigés par des homosexuels ! C'est contradictoire aux lois islamiques. Alors les gens, ils partent. Ils retournent dans leur pays d'origine ou ils partent là où il y a l'islam. Pour moi, ils ont raison. Je les comprends.

²⁵ Maria MOURANI, « Le devenir-jihadiste des Occidentaux à l'ère d'Internet : événements, affects et sens », *Revue internationale de criminologie et de police technique et scientifique*, no 1, 2019, p. 48-53, p. 52.

Petite histoire du petit Jihad

Déjà ici, ils ont fait plusieurs lois... par exemple, ils ont renvoyé une personne, ici dans la commune de Molenbeek, qui n'était même pas radicalisée... il a juste refusé de donner la main à une collègue... Il était marié, ce qui est interdit en islam de donner la main à une femme qui n'est pas ta femme. Juste pour ça ! Le mec s'est retrouvé au chômage. Comment veux-tu que cette personne réagisse ? D'un coup il perd son boulot. Il perd tout. Ça peut jouer dans sa tête aussi. J'ai plus rien à faire ici !

4. MÉCRÉANCE ET APOSTASIE

Selon la logique du « eux » versus « nous » et de l'anathème, les termes mécréance et apostasie sont parmi les préférés des jihadistes. Ils disqualifient, insultent et annihilent l'Autre, permettant ainsi de justifier son élimination. Mécréant, ou *Kufr*, signifie littéralement ingratitude. Historiquement, ce terme servait à qualifier les païens et les athées. Les chrétiens et les juifs étaient plutôt nommés *les gens du livre*. Dans le champ jihadiste, la mécréance n'est plus seulement le lot des païens et des athées, elle concerne tous ceux et celles qu'ils estiment être « contre eux » : chrétiens, juifs, athées, bouddhistes, païens, musulmans, parents, imam de quartier, professeurs, anciens amis, etc. Quant au terme apostat, il est plutôt affublé à une personne ayant renié sa foi. De la même manière que les mécréants, les apostats deviennent tous les musulmans ne partageant pas les mêmes opinions politiques qu'eux ou n'adhérant pas à leur conception de l'islam et du jihad.

Encore là, le message circule et accroche certains jeunes. Jihad et ses compagnons considèrent que toutes personnes opposées à leur vision du monde sont des mécréants. La mécréance semble faire l'unanimité, à savoir, tous les « eux » sont des mécréants. Lors des entrevues, nous reflétons à Jihad que les chrétiens et les juifs sont des monothéistes, tout comme les musulmans. Nous avançons que même le Prophète ne les considérerait pas comme des mécréants et qu'il avait d'ailleurs créé une appellation spécifique pour eux : *les gens du livre*. À ces arguments, Jihad reste muet. Puis, il poursuit : « La vraie religion, c'est l'islam. La dernière. Tout le reste, c'est de la mécréance ». Nous le relançons : « Pourtant, vous traitez aussi des musulmans de mécréants ». Jihad revient alors sur l'argumentaire du vrai et du faux musulman. Une logique implacable qui ne souffre d'aucun doute et qui trouve réponse à toute tentative de « détournement ».

En ce qui concerne le terme apostat, ces jeunes préfèrent davantage l'utiliser pour qualifier un membre de la famille, dont les parents, qui ne cautionnent pas leur dérive jihadiste. La mécréance sert plutôt à qualifier les non-musulmans et les musulmans avec qui ils n'ont pas de liens affectifs. Parmi les jeunes interrogés, ceux qui utilisent indifféremment les termes apostat et mécréant envers des membres de la famille sont le plus souvent en rupture parentale. Voici ce qu'en dit Sacha, un jeune qui a flirté avec l'idée de rejoindre *Daesh* en Syrie :

Moi, s'il y avait pas eu ma mère... je serai parti ! Je peux pas comprendre ce qu'ils²⁶ ont dans la tête ! Ils sont en colère envers tout le monde ! Ils ont la haine ! Ils ont renié leurs parents ! Alors que chez nous les musulmans, le paradis se trouve sous les pieds de ta mère. Tu peux pas manquer de

²⁶ Sacha fait référence, ici, à ceux qui sont partis.

Petite histoire du petit Jihad

respect à ta mère. Tu peux pas faire pleurer ta mère. Une larme, elle ne peut pas la faire couler à cause de toi. Et toi, tu vas lui faire subir tout ça !

5. CONCLUSION

De nos jours, l'islam porte l'opprobre d'un jihad propre aux groupes autoproclamés. Il s'agit d'un jihad jihadiste, souvent qualifié de terroriste. Une lettre écarlate qui touche directement ou indirectement les arabes et les musulmans. Cette appropriation progressive du jihad par des groupuscules de tout acabit a permis d'occulter toute la complexité de ce concept. À coup de slogans et d'une vulgarisation vulgaire, le jihad est devenu synonyme de terrorisme ou de violence islamique chaotique. Le grand jihad murmure face au vacarme du petit *surfant* sur la Toile et dansant dans l'espace médiatique. Le visage de l'islam devient de plus en plus celui du jihad, telle une verrue plantée au milieu du front : on a beau regarder ailleurs, notre regard ne peut pas s'empêcher de fixer l'excroissance bruyante.

Face à cette cacophonie conceptuelle, certains jeunes semblent avoir fait leur choix : celui des groupuscules autoproclamés. La « religiosité » de certains jeunes n'est en rien islamique. Elle est jihadiste et s'inscrit dans une contemporanéité où le *seeker* utilise les nouvelles technologies pour bricoler sa vision de l'islam et des musulmans. Il façonne à sa manière le champ jihadiste, tout en l'incarnant dans son quotidien d'occidental. Les concepts islamiques sont mis à la sauce d'aujourd'hui selon les réalités socio-économiques et politiques; les justifications ne manquant pas dans les *hadiths* et le Coran.

Pour le petit Jihad, l'important... c'est que tous les chemins mènent au petit jihad.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

Par Anne-Sophie Bedziri *

Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence

* Conseillère, Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence (CPRMV)

RÉSUMÉ — Nous proposons, dans cet article, une analyse de la question des « revenants », qui constitue aujourd'hui l'un des enjeux majeurs en matière de sécurité nationale et internationale en Occident. Si entre 2014 et 2017, l'enjeu majeur des études liées au terrorisme et à la radicalisation était de l'ordre de la prévention (c'est-à-dire, prévenir le départ de futurs candidats au djihad), aujourd'hui, la situation n'est plus la même. Dans le contexte d'un affaiblissement significatif du groupe armé État islamique (EI), mais aussi de l'annonce du retrait des troupes américaines de Syrie, l'attention est davantage portée sur le retour des combattants de ces zones de conflits. Alors que la France s'apprête à rapatrier sur son territoire national environ 130 personnes, le Canada, à travers le gouvernement de Justin Trudeau, tend vers un refus de rapatrier ses ressortissants. Réfléchir à cette question dans les contextes canadien et français nécessite une approche transdisciplinaire. Tout en partant du point de vue et du cadre d'analyse des sciences politiques, nous proposons aussi de mettre l'accent sur les implications juridiques et philosophiques de la question du retour des combattants de l'EI. À partir d'un corpus constitué de rapports, d'articles de journaux, de données quantitatives et d'articles scientifiques, nous examinerons d'abord comment la question du retour des combattants a opéré un glissement dans le monde politique, passant du statu quo à une polarisation des débats, tant au Canada qu'en France. Puis, nous montrerons comment le phénomène du retour des combattants de l'EI va constituer un enjeu majeur à la fois dans l'analyse et dans la lutte contre la radicalisation.

Mots clés : radicalisation, djihadisme, extrémisme violent, terrorisme, Syrie, État islamique, retournants, combattants terroristes étrangers

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

INTRODUCTION

Le retour des combattants étrangers en Occident n'est pas un phénomène nouveau. Plusieurs conflits, tels que ceux qui se sont déroulés en Afghanistan, en Bosnie ou encore en Somalie¹, ont impliqué l'engagement de combattants étrangers et occidentaux. Il s'agit par contre d'un phénomène doté d'un particularisme² au sens où il est aujourd'hui, à la suite du conflit en Syrie, commun à bon nombre de pays à travers le monde. Plus de 40 000 combattants étrangers forment les rangs du groupe État islamique (EI). De ce nombre, environ 6 600 individus proviendraient de pays occidentaux³.

Plusieurs éléments ont motivé notre recherche. Parmi ces motivations se trouvent les actualités récentes, avec l'annonce par Donald Trump du retrait des troupes américaines de Syrie⁴, l'affaiblissement considérable du groupe armé EI, la chute et la prise de Raqqa, mais aussi le nombre de plus en plus important d'individus ayant prêté allégeance au groupe terroriste au sein des camps en Syrie. De plus, et en conséquence à ces événements, la récente mise au premier plan, à la fois dans la sphère médiatique et politique, de la question du retour des combattants terroristes étrangers (CTE), mettant en relief certaines oppositions politiques et idéologiques, mais aussi un certain nombre de lacunes juridiques polarisant cette question, a également motivé notre recherche. Le sujet étant délicat et recouvrant beaucoup de passions et d'incompréhensions, il nous a semblé nécessaire d'évoquer la question sous l'angle du retour des combattants de l'EI au Canada et en France.

Nous nous intéresserons, dans ce texte, à montrer (sous forme d'un état des lieux) en quoi cette question du retour des combattants de l'EI constitue aujourd'hui l'un des intérêts premiers des études sur la radicalisation, à la fois dans ses dimensions théorique et pratique (préventif), et en quoi il s'avère un enjeu, non seulement pour la politique intérieure des États, mais aussi pour le contexte sécuritaire international.

Cette recherche s'appuie sur une revue de la littérature (rapports, articles de journaux, données quantitatives et articles scientifiques) produite au cours des dernières années sur la question du retour des CTE. Bien qu'hétérogène, ce corpus nous permet néanmoins d'avoir un angle d'approche à la fois qualitatif et quantitatif pour traiter notre sujet. À partir de cette littérature, nous répondrons à une double interrogation : comment

¹ Voir Jeanine de ROY VAN ZUIDEWIJN et Edwin BAKKER, « Returning Western Foreign Fighters: The Case of Afghanistan, Bosnia and Somalia », *International Centre for Counter-Terrorism – The Hague*, vol. 5, no. 2, 2014, 14 p., [En ligne], <https://icct.nl/publication/returning-western-foreign-fighters-the-case-of-afghanistan-bosnia-and-somalia/> (Page consultée le 25 octobre 2019).

² À ce propos, voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*, Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence, 2018, 56 p., [En ligne], <https://info-radical.org/fr/chercher/publications/> (Page consultée le 25 octobre 2019).

³ Joana COOK et Gina VALE, *From Daesh to 'Diaspora': Tracing the Women and Minors of Islamic State*, Londres, International Centre for the Study of Radicalisation, 2018, 76 p., p. 14, [En ligne], <https://giwps.georgetown.edu/resource/from-daesh-to-diaspora/> (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁴ Voir Leo MOUREN, « Retrait des troupes américaines de Syrie : Trump temporise », *La Presse.ca*, 31 décembre 2018, [En ligne], <https://www.lapresse.ca/international/moyen-orient/201812/31/01-5209589-retrait-des-troupes-americaines-de-syrie-trump-temporise.php> (Page consultée le 25 octobre 2019).

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

la question du retour des CTE est passée dans le débat politique du *statu quo* à un sujet polarisant, voir instrumentalisant, pour les formations politiques ? Dépassé ce débat politique, s'il en est un, en quoi le traitement et la gestion du retour des djihadistes constituent à la fois un sujet de société et la prochaine étape majeure dans la lutte contre la radicalisation ? Nous verrons donc que le débat est principalement politique et que les implications politiques, juridiques et philosophiques de ce phénomène sont centrales à la fois pour l'analyse du terrorisme en tant que tel, mais aussi pour la prévention de la radicalisation menant à la violence.

Afin de répondre à ces questions, notre texte comportera cinq sections. La première section reviendra sur la terminologie utilisée dans la littérature pour désigner les individus affiliés à l'EI de retour ou en attente de retour en Occident. La deuxième section présentera quelques données quantitatives, et ce, pour mieux comprendre empiriquement la portée du phénomène qui nous intéresse. La troisième section effectuera un tour d'horizon des positions politiques au Canada et en France à propos de la question du retour des combattants de l'EI. La quatrième section présentera quelques outils juridiques à la disposition de ces deux pays pour traiter et juger les cas relatifs au retour des CTE. Enfin, la dernière section conclura en résumant les différents enjeux politiques, juridiques et philosophiques soulevés par le sujet de notre recherche.

1. REVENANTS, COMBATTANTS TERRORISTES ETRANGERS, RETOURNANTS, DEPARTANTS : QUEL TERME EST APPROPRIÉ ?

Si la notion de radicalisation a suscité le débat, à la fois dans la sphère pratique⁵, mais aussi scientifique, la notion de combattants terroristes, ou les termes qui s'en rapprochent, a elle-aussi été sujette à plusieurs nuances et précisions. Nous présentons ici cette terminologie utilisée dans la littérature.

1.1 Revenants

La notion de « revenant », qui fait référence aux individus ayant rejoint les rangs de l'EI et de retour dans leurs pays d'origine ou de résidence, a été introduite par le journaliste français David Thompson, dans son livre éponyme paru en 2016, dans les termes suivants : « [s]ur le site Les Jours, nous les avons appelés les “revenants” et ils ont donné ce titre à ce livre. À la fois parce qu'ils se définissent parfois eux-mêmes comme tels, mais aussi parce qu'ils semblent revenir [...] d'un au-delà »⁶. Bien que peu scientifique ou technique, cette notion n'est pas dénuée de sens puisqu'elle renvoie, d'une part, à une connotation paranormale qui pourrait rappeler, auprès de l'opinion publique, le caractère surréaliste de l'idéologie et des actes terroristes commis par l'EI, mais aussi, d'autre part, à l'errance psychologique⁷, morale et sociale des candidats et participants au djihad, non seulement au moment de leur départ, mais aussi au moment de leur retour.

⁵ C'est-à-dire, dans l'application de programmes et de politiques publiques visant à prévenir et lutter contre la radicalisation menant à la violence.

⁶ David THOMPSON, *Les Revenants : ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, 294 p., p. 15.

⁷ Voir Mark DESCHESNE, « Les politiques de lutte contre la radicalisation : impact de l'entropie psychologique », *Le Genre Humain*, vol. 2, no. 61, 2019, p. 401-406.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

1.2 Combattants terroristes étrangers (CTE)

Dans le domaine des relations internationales, le terme le plus couramment utilisé pour désigner le phénomène qui nous intéresse est celui de « combattants terroristes étrangers » (CTE), notamment dans le cadre des analyses des Nations Unies, qui proposent la définition suivante : « [d]es individus qui se rendent dans un État autre que leur État de résidence ou de nationalité dans le dessein de commettre, d'organiser ou de préparer des actes de terrorismes, ou afin d'y participer ou de dispenser ou recevoir un entraînement au terrorisme, notamment dans le cadre d'un conflit armé »⁸. La force de la définition onusienne est de tout d'abord la circonscrire autour de plusieurs paliers du terrorisme, allant de l'acte en lui-même jusqu'à sa préparation, son soutien technique et logistique, mais aussi de mentionner le contexte d'un conflit armé comme étant l'un des cadres d'action des CTE. Ainsi, cette définition permet de saisir à la fois le caractère inédit et protéiforme des CTE, tout en montrant la portée du champ d'action et d'engagement au sein d'une organisation terroriste.

1.3 Retournants

Nous trouvons aussi dans la littérature le terme « retournant », notamment dans le rapport de l'*International Centre for the Study of Radicalisation* (ICSR), qui les désigne ainsi :

[...] persons who successfully traveled to Iraq and Syria and became affiliated with IS [Islamic State], and who have now returned to their country of departure. This include infants born in IS territory and subsequently returned their parent's country of origin. Returnee figures exclude those who had attempted travel but were interrupted. This also excludes those that have travelled onwards to third party countries, whether other conflict theatres or "transit countries".⁹

Le terme retournant est un concept plus exclusif que les autres, en ce sens où il désigne seulement les individus qui sont déjà de retour dans leurs pays d'origine ou de résidence. Ainsi, la question des individus encore sur place et qui souhaitent être rapatriés en Occident n'entre pas dans le cadre de cette définition, ce qui peut engendrer une compréhension trop générale du phénomène.

1.4 Départants

La notion de « départant » a été introduite par le *Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence* (CPRMV) dans son rapport de 2018, qui propose la définition suivante : « [...] un individu qui choisit de quitter son pays d'origine ou de résidence (dans le cas présent le Canada), principalement motivé par une idéologie ou

⁸ NATIONS UNIES, CONSEIL DE SECURITE, *Résolution 2178*, S/RES/2178, 2014, 9 p., p. 2, [En ligne], https://www.un.org/sc/ctc/wp-content/uploads/2015/06/N1454799_FR.pdf (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁹ COOK et VALE, *From Daesh to Diaspora: Tracing the Women and Minors of Islamic State*, p. 13.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

des croyances personnelles, afin de rejoindre une zone géographique ou un territoire où s'exerce un conflit armé au sein duquel il désire s'investir – son implication pouvant prendre plusieurs formes (soutien logistique, propagande, combat, etc.) »¹⁰. La force de ce concept réside dans sa capacité à bien saisir la notion contextuelle des départs, que ce soit dans le sens « Occident vers Syrie » ou « Syrie vers Occident ». Bien que la définition proposée par le CPRMV circonscrive bien la réalité des départs et des retours des combattants de l'EI, du point de vue du terme en lui-même, la notion de départant est moins claire sémantiquement et peut être difficilement associée à des individus en lien avec des groupes terroristes.

1.5 Complexité de la réalité et complexité conceptuelle

Cette revue de littérature permet tout d'abord de mesurer la complexité du phénomène, aussi bien dans la sphère académique, médiatique que politique. Du point de vue académique, chaque terme pris de manière isolée semble saisir, circonscire et définir le phénomène qui nous intéresse, mais dès qu'il est mis en relation ou en comparaison avec d'autres terminologies utilisées, leurs lacunes respectives apparaissent de façon évidente. Finalement, cela peut donner le sentiment que le phénomène n'est pas bien saisi au niveau conceptuel.

Les différents contextes dans lesquels ces termes sont utilisés et la diversité des situations qu'ils décrivent sont aussi un enjeu. En effet, même si la question du retour des combattants et des personnes affiliés à l'EI est un phénomène commun à beaucoup d'États, celui-ci n'a pas la même intensité, les mêmes causes et les mêmes enjeux pour tous. Cette variable ajoute donc un écueil dans la tentative de parvenir à un concept suffisamment solide, précis et applicable à l'ensemble des États concernés.

Enfin, cette multiplication des définitions peut aussi se rapporter au fait que le champ d'étude de la radicalisation est sans doute encore aux prémices de sa théorisation. Même si la littérature est aujourd'hui riche et abondante, il n'en reste pas moins que son cadre théorique n'est pas encore construit, et ce, notamment en raison de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité des recherches portant sur la radicalisation. Ainsi, réfléchir, en passant du niveau pratique au niveau théorique, à un concept permettant de saisir pleinement la réalité qu'est le retour en Occident des individus ayant rejoint l'EI pourrait constituer un enjeu contemporain de l'analyse de la radicalisation et du djihadisme.

2. ANATOMIE DES CTE AU CANADA ET EN FRANCE : QUELQUES CHIFFRES

Nous proposons de présenter quelques données quantitatives permettant d'avoir une idée concrète du phénomène à l'étude. Il est important de mentionner que les statistiques à propos des combattants ou individus affiliés à l'EI sont très difficiles à établir, mais aussi qu'elles sont sujettes à certaines discordances en fonction des sources. Ces statistiques sont aussi difficiles à établir en raison du fait que les situations et les parcours en zone irako-syrienne des personnes affiliées à l'EI ne sont pas homogènes. En effet, bon nombre de ces personnes sont mortes au combat alors que d'autres ont fui vers de nouvelles zones de conflit et de djihad. Par ailleurs, si certaines d'entre elles sont

¹⁰ Voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*, p. 13.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

déjà rentrées dans leurs pays de résidence ou d'origine (dont certaines ont déjà été jugées et incarcérées), plusieurs individus, notamment des femmes et des enfants, sont incarcérés dans les prisons irakiennes ou détenus par les forces kurdes, ou bien se trouvent dans des camps en Syrie¹¹. Néanmoins, les chiffres actuels (disponibles via les agences gouvernementales ou les centres de recherche travaillant sur la question) commencent à s'affiner et permettent d'avoir une vision de plus en plus concrète du problème.

D'un point de vue global, depuis 2011, environ 42 000 CTE ont rejoint l'Irak et la Syrie. Parmi eux, on compte 75% d'hommes, 13% de femmes et 12% d'enfants¹². Sur le nombre total de CTE, environ 7 145 à 7 366 individus (soit environ 17 à 20%) seraient déjà rentrés dans leurs pays d'origine ou de résidence¹³. Plus précisément, sur environ 5 000 CTE occidentaux, environ 2 500 seraient morts en zone irako-syrienne et 1 700 à 2 000 d'entre eux seraient actuellement encore en Syrie, dont une partie est détenue par les forces kurdes et l'armée irakienne¹⁴. L'ICSR, dans son rapport de 2018, mentionne que, parmi ces CTE occidentaux, la France compte environ 700 ressortissants affiliés à l'EI. C'est ainsi qu'elle se situe parmi les pays qui fournissent le plus de djihadistes à l'EI. Dans le contexte actuel, 398 individus sont en attente de rapatriement, dont 43 femmes et 68 à 400 mineurs¹⁵. Pour le Canada, on recenserait 90 à 100 ressortissants qui ont rejoint les rangs de l'EI depuis 2012¹⁶, dont 14 mineurs et 15 à 18 femmes¹⁷. Parmi eux, environ 60 seraient déjà rentrés au Canada¹⁸, dont 2 enfants¹⁹.

¹¹ À ce propos, voir Abdelhak BASSOU, *Combattants terroristes étrangers : le temps des retours*, Rabat, OCP Policy Center, 2017, 32 p., [En ligne], <https://www.policycenter.ma/publications/combattants-terroristes-%C3%A9trangers-le-temps-des-retours> (Page consultée le 25 octobre 2019).

¹² COOK et VALE, *From Daesh to Diaspora: Tracing the Women and Minors of Islamic State*, p. 21.

¹³ COOK et VALE, *From Daesh to Diaspora: Tracing the Women and Minors of Islamic State*, p. 19.

¹⁴ Voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*.

¹⁵ L'écart entre les chiffres fournis ici, correspondant aux mineurs encore présents dans la zone irako-syrienne, est volontairement large pour signifier la difficulté de quantifier de manière précise le phénomène. De plus, rappelons que, depuis février 2019, des rapatriements d'enfants ont eu lieu en France. À ce propos, voir Georges MALBRUNOT, « Syrie : douze enfants de famille djihadistes ont atterri en France », *Le Figaro*, 10 juin 2019, [En ligne], <https://www.lefigaro.fr/international/syrie-douze-orphelins-de-familles-djihadistes-rentrent-en-france-20190610> (Page consultée le 25 octobre 2019).

¹⁶ COOK et VALE, *From Daesh to Diaspora: Tracing the Women and Minors of Islamic State*, p. 18.

¹⁷ COOK et VALE, *From Daesh to Diaspora: Tracing the Women and Minors of Islamic State*, p. 18.

¹⁸ CANADA, *Rapport public de 2017 sur la menace terroriste pour le Canada*, Ottawa, Sécurité Publique Canada/Ministère de la Sécurité publique et de la Protection civile, 2017, 29 p., p. 6, [En ligne], <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/pblc-rprt-trrst-thrt-cnd-2017/pblc-rprt-trrst-thrt-cnd-2017-fr.pdf> (Page consultée le 25 octobre 2019).

¹⁹ COOK et VALE, *From Daesh to Diaspora: Tracing the Women and Minors of Islamic State*, p. 16.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

3. TOUR D'HORIZON DES DIFFÉRENTES POSITIONS POLITIQUES ET IDÉOLOGIQUES AU CANADA ET EN FRANCE

3.1 Au Canada

Les dissensions à propos du rapatriement des CTE entre les deux principales forces politiques canadiennes (Parti Conservateur du Canada et Parti Libéral du Canada) sont bien entendu très fortes.

3.1.1 Les conservateurs

Les conservateurs ont adopté une position ferme sur le plan politique, en maintenant la pression et en critiquant le gouvernement libéral sur la question du retour des CTE, mais aussi en faisant des propositions allant dans le sens d'un refus de rapatrier les combattants de l'EI. En effet, au mois d'octobre 2018, un député conservateur a déposé un projet de loi privé visant à retirer la totalité des avantages sociaux à toutes les personnes ayant quitté le Canada pour organiser ou commettre des actes terroristes et de retour au pays²⁰, et ce, dans le but d'aller au-delà des outils juridiques fédéraux déjà mis en place.

De plus, le Parti Conservateur a aussi déposé une motion demandant au gouvernement de mettre sur pied une stratégie fédérale claire pour traiter la question du retour des CTE, mais aussi pour créer les dispositions nécessaires permettant de les traduire en justice. Bien entendu, cette motion impliquait aussi, pour le gouvernement fédéral, d'appuyer les initiatives des conservateurs telle que celle mentionnée ci-dessus. Par la voix de son chef de file, Andrew Scheer, les conservateurs ont montré leur très forte réticence à traiter et gérer la question du retour des CTE au Canada en évoquant des risques très élevés de récidives que les instances juridiques, sécuritaires et policières seraient incapables de prévenir, mais aussi en taxant le gouvernement libéral de naïveté, voire de laxisme, et en critiquant son inaction juridique à l'égard de cette question²¹.

3.1.2 Les libéraux

Les libéraux ont clairement montré leur volonté de faire face au problème en avançant l'idée selon laquelle les agences de sécurité et les services juridiques compétents mèneront les enquêtes et rassembleront les preuves nécessaires à l'inculpation des ressortissants susceptibles d'avoir commis des actes terroristes. Les libéraux comptent aussi sur les outils légaux en matière d'antiterrorisme déjà existants pour enrailler les risques potentiels que pourraient poser des CTE déjà de retour au Canada, à savoir : l'inscription au fichier des personnes interdites de vol, la révocation

²⁰ Voir Stéphane PARENT, « Pressions pour retirer aux Canadiens coupables de terrorisme à l'étranger tous leurs avantages sociaux », *Radio-Canada International*, 23 octobre 2018, [En ligne], <https://www.rcinet.ca/fr/2018/10/23/djihadiste-comattants-etat-islamique-retour-au-pays-retirer-avantages-sociaux/> (Page consultée le 25 octobre 2019).

²¹ Voir AGENCE QMI, « L'Ontario veut enlever des droits aux anciens terroristes », *TVA Nouvelles*, 20 octobre 2018, [En ligne], <https://www.tvanouvelles.ca/2018/10/20/ontario-veut-enlever-des-droits-aux-anciens-terroristes-1> (Page consultée le 25 octobre 2019).

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

du passeport et/ou la mise sous surveillance par les services policiers et de renseignement²².

Toutefois, la position du gouvernement reste peu claire en ce sens où les libéraux ont souhaité la mise en œuvre d'une politique plus « humaine », basée sur la réinsertion, la réhabilitation et la résilience, s'engageant aussi à traduire en justice les individus qui ont, de façon avérée, enfreint la loi, tout en refusant par ailleurs et de façon nette le rapatriement des combattants terroristes canadiens détenus en Syrie. Ainsi, les libéraux ont pu se montrer quelque peu contradictoires. Dans le même ordre d'idées, ils ont rappelé la difficulté de rassembler les preuves sur place, c'est-à-dire en zone irako-syrienne, en soulignant que le retour sur le territoire canadien des CTE engagerait des risques sur le plan de la sécurité intérieure, tout en rappelant que ces risques seraient gérés via des infrastructures nouvellement créées et permettant la surveillance et le suivi des individus concernés²³.

3.2 En France

La France a, quant à elle, aussi tardé à se positionner clairement face à la question du retour des CTE sur son territoire, mais les clivages politico-idéologiques y ont été moins évidents qu'au Canada.

3.2.1 Les Républicains

Les Républicains se sont opposés totalement au retour des djihadistes, évoquant notamment un trop grand risque sur le plan de la sécurité intérieure, mais aussi, tout comme le Rassemblement National, l'idée selon laquelle leur rapatriement serait inconcevable, car ces ressortissants seraient coupables d'intelligence avec l'ennemi. Cette formation politique s'est aussi montrée très en faveur de la déchéance de la nationalité et d'un traitement juridique local des CTE, c'est-à-dire directement en Irak ou en Syrie plutôt qu'en France²⁴.

3.2.2 Les Socialistes

Notons que la question de la déchéance de la nationalité comme moyen de répression du terrorisme a aussi été portée au centre du débat par les socialistes suite aux attentats du 13 novembre 2015²⁵. Les socialistes, qui étaient alors au pouvoir, ont proposé un projet de loi, qui consistait à étendre la déchéance de la nationalité aux

²² Voir Helène BUZZETTI, « Ottawa ne rapatriera pas les djihadistes canadiens faits prisonniers en Syrie », *Le Devoir*, 13 octobre 2018.

²³ Voir LA PRESSE CANADIENNE, « Le gouvernement Trudeau n'est pas pressé de rapatrier de présumés djihadistes », *Le Soleil*, 16 octobre 2018, [En ligne], <https://www.lesoleil.com/actualite/politique/le-gouvernement-trudeau-nest-pas-presse-de-rapatrier-de-presumes-djihadistes-ee83211c7703ac6eeaa1a0dde7129883> (Page consultée le 25 octobre 2019).

²⁴ Voir L'EXPRESS.FR, « Wauquiez ne veut pas du retour des djihadistes français », *L'Express*, 3 février 2019, [En ligne], https://www.lexpress.fr/actualite/societe/justice/wauquiez-ne-veut-pas-du-retour-des-djihadistes-francais_2060582.html (Page consultée le 25 octobre 2019).

²⁵ Le 13 novembre 2015, plusieurs commandos terroristes se revendiquant de l'EI ont mené plusieurs attaques simultanées à Paris et en Seine-Saint-Denis, faisant 138 morts et plus de 400 blessés.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

personnes nées françaises, ce qui a suscité beaucoup de dissensions, à la fois au sein du gouvernement, mais aussi au sein de la société civile française²⁶.

3.2.3 La République en Marche

Le gouvernement a d'abord avancé l'idée selon laquelle les djihadistes détenus en Syrie devaient être jugés sur place, tant et aussi longtemps que les institutions judiciaires locales seraient en mesure de mener des procès équitables, respectant les droits de la personne²⁷. Toutefois, du côté de La République en Marche (LREM), une politique du « cas par cas » a été évoquée par Emmanuel Macron au moment de sa campagne de 2017, mais aussi après son élection, soulignant la grande difficulté pour la justice et les services spécialisés d'uniformiser la gestion des affiliés de l'EI qui effectuent un retour sur le sol français en raison de la diversité des profils individuels. Le gouvernement actuel s'est positionné en proposant un traitement spécifique pour chaque individu, en considérant s'il s'agit de personnes ayant commis des exactions ou non et en fonction de certains critères : le sexe, l'âge (s'il s'agit, notamment, d'enfants), le rôle joué (combattants ou « accompagnants »), le niveau de dangerosité, etc.²⁸.

Sujet épineux sur le plan politique et idéologique, il apparaît malgré tout que, tant en France qu'au Canada, la question du rapatriement des affiliés de l'EI fait débat plutôt au sein des partis politiques, reflétant en réalité l'incapacité des dirigeants à prendre à bras le corps le problème et le manque de volonté politique de fournir les moyens nécessaires pour gérer la question des CTE. Ainsi, la gestion du retour des combattants de l'EI devient, au sein du débat, une occasion d'instrumentaliser la question, pour finalement faire valoir des positions plus hostiles à des questions périphériques comme l'immigration, les minorités ou l'islam.

4. QUELQUES OUTILS LÉGISLATIFS ET JURIDIQUES AU CANADA ET EN FRANCE

4.1 Juridictions « post 11 septembre »

Le contexte post 11 septembre et les différentes décisions et dispositions législatives et juridiques qui en ont découlé ont montré leurs limites en matière de prévention, de gestion et de répression du terrorisme. Ainsi, dès l'avènement de l'EI et du flux de combattants voyageant vers la zone irako-syrienne, les dispositions législatives préalablement prises pour endiguer la création de nébuleuses radicalisées ou terroristes se sont montrées insuffisantes. Le problème central semble résider dans le fait que les États occidentaux ont une doctrine relativement claire face à la menace terroriste, mais que les moyens politico-juridiques qui découlent de cette doctrine s'avèrent, à plusieurs égards, inadaptés. De plus, on observe que, dès que les États

²⁶ Voir LEMONDE.FR, « François Hollande renonce à la déchéance de nationalité et au Congrès », *Le Monde*, 30 mars 2016, [En ligne], https://www.lemonde.fr/attaques-a-paris/article/2016/03/30/francois-hollande-renonce-a-la-decheance-de-nationalite-et-au-congres_4892426_4809495.html (Page consultée le 25 octobre 2019).

²⁷ Voir François MADEUF, « La France ne veut pas juger les djihadistes arrêtés en Syrie », *France Inter*, 4 janvier 2018, [En ligne], <https://www.franceinter.fr/justice/la-france-ne-veut-pas-juger-les-djihadistes-arretes-en-syrie> (Page consultée le 25 octobre 2019).

²⁸ Voir Anna BENJAMIN, « Retour de djihadistes : la délicate politique du “cas par cas” de Macron », *L'Express*, 4 janvier 2018.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

tendent de renforcer et d'affiner leurs dispositifs juridiques antiterroristes, la balance semble davantage pencher vers l'atteinte aux libertés qu'à leur préservation²⁹. On observe aussi, à la fois dans le sillage des attentats du 11 septembre, mais aussi à partir de 2013, au moment de l'adoption de la Résolution 2178 du Conseil de sécurité des Nations Unies³⁰ sur les combattants terroristes étrangers, le passage pour les États à des juridictions criminalisant les liaisons et l'appartenance à des groupes terroristes, mais aussi l'association avec une entité terroriste en vue de commettre un acte violent. Les mesures légales prises dans ce contexte avaient pour dessein d'empêcher et d'endiguer la menace terroriste avant qu'elle ne se concrétise sous la forme d'attentats³¹. C'est ainsi que la question du retour des combattants de l'EI marque aussi un tournant dans l'analyse et dans la prévention de la radicalisation, en ce sens où les États sont confrontés à un phénomène international auquel ils doivent faire face, et ce, en raison du caractère globalisé de l'adhésion à la lutte armée au sein de l'EI³².

Cependant, cette notion d'anticipation juridique semble avoir occulté les réalités du retour de combattants djihadistes en Occident, plongeant les États dans des flous, voire des vides juridiques. Ceci a donc conduit les États à modifier et surtout à adapter leurs dispositifs légaux (juridiques et législatifs) pour répondre à ce phénomène.

4.2 Au Canada

4.2.1 Loi antiterroriste de 2015

Promulguée en mai 2015 par le gouvernement conservateur de Stephen Harper (au pouvoir à l'époque), la *Loi antiterroriste*³³ prévoit dans ses dispositions plus de pouvoir et de marge de manœuvre pour le Service canadien du renseignement de sécurité en vue d'anticiper la création et le passage à l'acte de nébuleuses terroristes. Cette loi permet aussi de fluidifier et d'augmenter les échanges d'informations entre les différents services à tous les niveaux de l'État canadien, mais aussi la possibilité pour les services compétents de procéder à des surveillances plus poussées et de restreindre la capacité de mouvement et de circulation des personnes suspectes³⁴. Controversée, cette loi a fait débat en raison de sa capacité à restreindre les libertés plutôt qu'à prévenir et empêcher efficacement l'émergence de groupes terroristes ou d'individus radicalisés susceptibles de mener des attaques sur le territoire canadien, mais aussi à l'étranger.

²⁹ Voir le rapport d'AMNESTY INTERNATIONAL, *Des mesures disproportionnées. L'ampleur grandissante des politiques sécuritaires dans les pays de l'UE est dangereuse*, Londres, Amnesty International, 2017, 76 p., [En ligne], [amnesty.org/download/Documents/EUR0153422017FRENCH.PDF](https://www.amnesty.org/download/Documents/EUR0153422017FRENCH.PDF) (Page consultée le 25 octobre 2019).

³⁰ Voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*.

³¹ Voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*.

³² Voir Ariane JOSSIN, « Juger d'anciens djihadistes », *La Vie des Idées*, 18 juillet 2016, [En ligne], <https://laviedesidees.fr/Juger-d-anciens-djihadistes.html> (Page consultée le 25 octobre 2019).

³³ *Loi antiterroriste*, L.C. 2015, c. 20, permettant la modification du *Code criminel* canadien.

³⁴ Voir LA PRESSE CANADIENNE, « Le projet de loi antiterroriste C-51 est adopté aux Communes », *Radio-Canada*, 6 mai 2015, [En ligne], <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/719568/projet-loi-antiterroriste-adopte-ottawa-harper> (Page consultée le 25 octobre 2019).

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

4.2.2 Le Code criminel canadien

Le Canada a adapté son *Code criminel* en précisant son cadre par rapport au contexte des départs vers la Syrie pour mieux circonscrire ce qui sera préjudiciable au moment des retours³⁵. Ainsi, le *Code criminel* s'est pourvu de dispositions spécifiques caractérisant et condamnant toutes velléités de départ. Le texte a donc été augmenté de quatre nouveaux chefs d'inculpation³⁶ relevant de l'appartenance ou de l'action au sein d'une entreprise terroriste afin de mieux cibler et circonscrire les conséquences sur le plan pénal des départs vers la Syrie. Cette modification de la loi, effectuée de façon presque précipitée, pourrait être perçue comme un symptôme de la difficulté de l'État canadien à gérer ses retournants et à ne pas avoir pu ou su s'armer de manière suffisante du point de vue législatif pour aussi anticiper le phénomène des retours sur son territoire.

4.3 En France

4.3.1 Le juge antiterroriste et la loi de 1986

Figure emblématique en droit français dans le domaine de l'antiterrorisme, la création du juge antiterroriste découle de la loi de 1986³⁷ visant à endiguer la menace terroriste dans le contexte des attaques du Hezbollah³⁸, mais aussi de groupes armés corses³⁹. Ce nouvel arsenal juridique promulgué par cette loi de 1986 comporte deux aspects principaux : 1) la centralisation des dispositifs légaux en matière d'antiterrorisme au sein de l'appareil judiciaire français ; et 2) la spécialisation des magistrats instructeurs dans le domaine de l'antiterrorisme⁴⁰.

Même si la loi de 1986 s'est affinée avec le temps et au gré des différentes évolutions du terrorisme, tant au niveau international que sur le sol français, elle n'en reste pas moins limitée en raison du fait que les chefs d'inculpation et d'accusation découlent du contexte national français (en termes de rassemblement des preuves) et ne sont pas transposables à un contexte plus large et supranational. En ce sens, les outils juridiques des juges antiterroristes sont performants tant et aussi longtemps que des actes sont commis sur le sol français. Au-delà, les dispositifs sont inapplicables et ne permettent pas la gestion adéquate d'un phénomène tel que le retour des CTE en France.

³⁵ Voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*.

³⁶ Voir INFO-RADICAL.ORG, *Retournants. Défis, enjeux et réponses pour le Canada et le Québec*, p. 65.

³⁷ Loi n° 86-1020 du 9 septembre 1986 relative à la lutte contre le terrorisme.

³⁸ Voir Edouard de MARECHAL, « La France a déjà été la cible de multiples attaques terroristes », *Le Figaro*, 24 septembre 2014, [En ligne], <https://www.lefigaro.fr/international/2014/09/24/01003-20140924ARTFIG00347-la-france-a-deja-ete-la-cible-de-multiples-attaques-terroristes.php> (Page consultée le 25 octobre 2019).

³⁹ Voir Anne-Laure FREMONT, « Corse : Le FLNC, près de 40 ans de violences », *Le Figaro*, 25 juin 2014, [En ligne], <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/06/25/01016-20140625ARTFIG00415-corse-le-flnc-pres-de-40-ans-de-violences.php> (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁴⁰ À ce propos, voir Patrick BAUDOUIN, « Les juges anti-terroristes : la tentation de l'arbitraire », *Après-demain*, vol. 3, no. 15, 2010, p. 51-53.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

4.3.2 Parquet national antiterroriste

En 2018, le gouvernement français a présenté un projet de loi visant la création d'un Parquet national antiterroriste français (PNAT) qui aurait comme champ d'action le jugement des affaires relevant des crimes contre l'humanité et des crimes et délits de guerre, de terrorisme, de prolifération des armes de destruction massive et de leurs vecteurs, de torture (selon les dispositions de la Convention du 10 décembre 1984⁴¹) et de disparitions forcées⁴². Le PNAT a notamment pour objectif de dépasser le cadre et les limites de l'« état d'urgence », mesure prise sous le quinquennat de François Hollande (2012-2017), dans le contexte de la vague d'attentats qu'a connue la France durant cette période. Cependant, dans toutes ces mesures, aucune ne concerne la prise en charge, la gestion ou même l'anticipation d'un potentiel retour d'individus affiliés à l'EI, ce qui pose encore la question de la valeur de ces outils dans le contexte actuel⁴³.

4.4 Des outils à portée limitée

Les différents outils politico-juridiques à la disposition des États pour endiguer la radicalisation et le terrorisme ont montré leurs limites, particulièrement dans le contexte de la guerre en Syrie et des attentats perpétrés en Occident. Ainsi, on peut relever trois difficultés auxquelles ces outils font face :

- 1) Tout d'abord, le manque de prise en compte du contexte et des causes profondes à la fois du processus de radicalisation⁴⁴, mais aussi du processus de départ des individus qui se joignent à un groupe terroriste ;
- 2) Ensuite, l'appareil législatif et juridique des États tend à être peu enclin à prendre en compte la diversité des profils des individus affiliés à l'EI et notamment la question de l'engagement des femmes ;
- 3) Enfin, la troisième difficulté réside dans l'incapacité de certains outils légaux à s'adapter au contexte local de l'Irak et de la Syrie (marqué par : l'instabilité politique, la multiplicité des groupes armés sur le terrain, une crise humanitaire, des institutions juridiques locales qui peuvent être en inadéquation avec la conception et la philosophie juridique des pays

⁴¹ Voir NATIONS UNIES, DROITS DE L'HOMME, HAUT-COMMISSARIAT, *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*, [En ligne], <https://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/cat.aspx> (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁴² Voir Claire DIGIACOMI, « Edouard Philippe confirme la création d'un parquet national antiterroriste : ce à quoi il devrait ressembler », *Huffington Post*, 13 juillet 2018, [En ligne], <https://www.huffingtonpost.fr/2018/07/13/edouard-philippe-confirme-la-creation-dun-parquet-national-antiterroriste-ce-a-quoi-il-devrait-ressembler-a-23481258/> (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁴³ À ce propos, voir L'OBS et AFP, « Parquet National Anti-terroriste : le feu vert de l'Assemblée attendra », *L'Obs*, 24 novembre 2018, [En ligne], <https://www.nouvelobs.com/politique/20181124.AFP9129/parquet-national-antiterroriste-le-feu-vert-de-l-assemblee-attendra.html> (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁴⁴ Pour une réflexion critique et théorique à ce propos, voir le texte de Wael Saleh, intitulé « Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux épistémologiques et éthiques », inclus au présent dossier thématique.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

occidentaux concernés, un environnement hostile pour récolter les preuves d'implication).

Même si les États comme le Canada et la France tentent d'adapter leur droit et leurs appareils répressifs au contexte actuel, il n'en reste pas moins que certaines lacunes en la matière apparaissent et subsistent. Les outils législatifs et juridiques créés par les États ne semblent finalement pas avoir réussi à anticiper le phénomène du retour des CTE. Par ailleurs, une entité telle que le PNAT pourra aussi être confrontée à la difficulté de « mesurer » le niveau réel d'adhésion des affiliés de l'EI à la lutte armée⁴⁵. Plus précisément, les contextes de départ et les parcours des individus n'étant pas uniformes, établir au niveau juridique ce degré d'adhésion, et par conséquent de responsabilité dans un certain nombre d'actes terroristes, peut constituer un réel écueil dans la tenue des enquêtes et, par la suite, dans la prononciation des jugements.

5. DISCUSSION ET CONCLUSION. LES ENJEUX POLITIQUES, JURIDIQUES ET PHILOSOPHIQUES DU RETOUR DES CTE AU CANADA ET EN FRANCE

5.1 Enjeux politiques

Comme nous l'avons mentionné en introduction, le contexte international a précipité la réflexion à propos du retour des combattants de l'EI, d'une part avec l'annonce du retrait américain de Syrie, mais aussi avec l'affaiblissement sur le terrain de l'EI. Il nous faut toutefois mentionner que des retours de combattants ont déjà été effectués dès 2012 et que la question de leur retour était donc présente depuis, mais qu'elle a été obstruée par le *statu quo* politique que les États semblent avoir instauré durant la période 2012-2017. En plus de ce *statu quo*, l'après 11 septembre a finalement mené les États occidentaux, à l'exception des pays scandinaves⁴⁶, à des politiques et des conceptions de l'antiterrorisme très répressives au niveau des libertés fondamentales et individuelles, ne cherchant finalement pas à comprendre, à gérer et à agir sur les causes profondes du problème⁴⁷.

La question du retour des combattants de l'EI cristallise beaucoup de passion. Objet de débats dans l'arène politique (clivage gauche/droite significatif ; glissement de certains partis vers des solutions très répressives et opposées à la possibilité de résilience ; instrumentalisation et stigmatisation de certaines communautés ; prédominance pour le tout sécuritaire sans réellement y mettre les moyens de la prévention ; etc.), elle ne fait pas l'unanimité non plus au sein de l'opinion publique, qui verrait dans le rapatriement des CTE non seulement une menace pour la sécurité intérieure, mais aussi une sorte de laxisme de la part des autorités compétentes, qui « épargneraient » en fait ces individus des sanctions, telle que la peine de mort, qu'ils pourraient encourir s'ils étaient jugés en Irak.

Néanmoins, au-delà du débat politique, réfléchir à la question du retour des CTE permet de prendre du recul sur le phénomène dans sa dimension structurelle et

⁴⁵ Voir JOSSIN, « Juger d'anciens djihadistes ».

⁴⁶ Voir Lars Erslev ANDERSEN, « Terrorisme et contre-radicalisation : le modèle danois », *Politique étrangère*, no. 2, 2015, p. 173-183.

⁴⁷ Voir AMNESTY INTERNATIONAL, *Des mesures disproportionnées. L'ampleur grandissante des politiques sécuritaires dans les pays de l'UE est dangereuse*.

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

sociologique, pour finalement se situer sur le niveau plus large des enjeux juridico-philosophiques. Nous remarquons que, en ce qui concerne le débat politique, toute la question se situe *in fine* autour du modèle que les États devront adopter, modèle qui se situe quelque part entre la répression et la résilience. D'un point de vue pratique, il est clair que le retour des CTE aura lieu, de manière encadrée ou non, du simple fait du déroulement du conflit en Syrie. Le rôle des États se situerait finalement non pas tant dans la prescription ou le positionnement idéologique partisan, mais plutôt dans une vision à long terme des conséquences de l'émergence d'un groupe comme l'EI, à la fois dans des régions ciblées comme au Proche et Moyen-Orient, mais aussi en Occident, plus particulièrement en Europe. Ainsi, toutes les positions politiques que nous avons évoquées ci-dessus comportent des conséquences, à la fois sur le plan sécuritaire national et international.

5.1.1 Sur le plan national

Le non-rapatriement des CTE pourrait apparaître comme une incapacité des États à contrôler la menace terroriste qui, dans un cas, pourrait se disperser dans la région du Moyen-Orient ou encore, dans un autre cas, revenir en Occident. Ainsi, des CTE rentreraient, par exemple, de façon illégale sur le territoire français ou canadien avec l'ambition soit de commettre des attaques, soit de chercher de nouvelles recrues en se présentant comme des agents de radicalisation, qui pourraient être d'autant plus convaincants en raison de l'expérience de djihad qu'ils ont acquis⁴⁸. De plus, l'une des stratégies de l'EI insufflée à ces affiliés réside dans la capacité de pratiquer la dissimulation (*taqqiya*), ce qui rendrait d'autant plus difficile le suivi, l'encadrement et l'anticipation dans la résurgence d'attaques venant de ces CTE de retour au Canada ou en France⁴⁹.

5.1.2 Sur le plan international

Ne pas rapatrier les djihadistes occidentaux laisserait courir le risque de la création d'autres poches djihadistes, soit sous de nouvelles formes, soit en termes d'alliances et d'allégeances avec d'autres groupes encore existants et actifs qui pourraient potentiellement mener le combat dans les régions voisines à la zone irako-syrienne, comme la Libye, le Sahel ou encore le Kosovo⁵⁰. Ces individus qui ont acquis une expérience du djihad seraient alors beaucoup plus prompts à mener des actions violentes dans des zones encore en proie à des conflits armés, ce qui renforcerait encore l'instabilité et l'insécurité de ces régions. De plus, pour ceux qui sont détenus par les forces kurdes ou syriennes, rien ne peut garantir qu'ils ne soient pas, à un moment ou un autre, libérés sans que nous en connaissions les conditions (avec ou sans jugement, avec ou sans encadrement, avec l'intention de rester en zone de conflit ou de rentrer au Canada ou en France, etc.)⁵¹, et ceci en raison du fait que ces formations militaires n'ont

⁴⁸ Voir BASSOU, *Combattants terroristes étrangers : le temps des retours*.

⁴⁹ Voir BASSOU, *Combattants terroristes étrangers : le temps des retours*.

⁵⁰ Voir BASSOU, *Combattants terroristes étrangers : le temps des retours*.

⁵¹ Voir Jean-Luc MARRET, « Djihadistes rapatriés en France : "Assumer un tel retour revient à assumer un risque de récidive terroriste" », *Le Monde*, 11 février 2019, [En ligne], <https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/02/11/djihadistes-rapatries-en-france-assumer-un-tel->

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

pas les moyens de maintenir dans leurs geôles ces djihadistes qui pourraient, par la suite, reprendre le combat dans la zone irako-syrienne.

5.2 Enjeux juridiques

Les enjeux juridiques vont donc se situer dans l'adaptation du droit et dans les dispositions légales déjà existantes. Bien que les États ne soient en aucun cas dépourvus de mesures pour contrer le terrorisme, on constate que ces mesures sont limitées ou inadaptées aux nouvelles réalités du phénomène. Ainsi, si le retour des CTE est une réalité de ce qu'est le terrorisme djihadiste aujourd'hui, la gestion de leur rapatriement devra découler d'une juridiction capable de mener un travail d'enquête et de recoupement des preuves en fonction des parcours de chaque individu, mais aussi de la capacité des États à réellement mettre en œuvre les moyens pour encadrer ces individus lors de leur retour dans leurs pays d'origine ou de résidence. De plus, l'enjeu se situera aussi dans la possibilité de mener des procès pour terrorisme, ce qui permettra éventuellement une meilleure compréhension du processus qui a mené certains individus non seulement à s'engager auprès de l'EI, mais aussi à collaborer ou participer à des entreprises terroristes⁵².

Sur le plan des sanctions, nous pouvons aussi nous poser la question à savoir si les peines actuelles sont adaptées, en termes de longueurs, mais aussi en termes d'aménagement des sentences. Le cas de la France est particulièrement connu pour ses foyers de radicalisation dans les prisons⁵³. Il sera alors question pour les États et leurs instances juridiques de mettre en place les moyens pour que les conditions de détention aillent dans le sens d'une prise en charge de ces individus, soit pour qu'ils ne tentent pas de redémarrer un travail d'endoctrinement auprès d'autres détenus, soit pour qu'ils ne retombent pas dans les mêmes conditions qui les ont amenés à se radicaliser et à partir en Syrie (ce qui aurait comme conséquence pour ces individus de ne pas s'engager dans un véritable travail de résilience).

5.3 Enjeux philosophiques

Les diverses positions politiques dont nous avons fait état ci-dessus laissent entrevoir chez les différents partis plusieurs visions de la réalité⁵⁴ en ce qui concerne les processus de radicalisation, mais aussi le djihadisme en général. Pour certaines formations politiques que l'on peut considérer de droite, les individus, puisqu'ils ont fait le choix de partir en Syrie, sont avant tout des djihadistes et non des citoyens ayant adhéré à une idéologie violente (certains allant jusqu'à brûler leurs passeports ou jusqu'à commettre des exactions en Syrie). Par conséquent, la question de leur retour ne se pose pas puisqu'ils se seraient, par ces actes, exclus de leurs pays d'origine ou de résidence. Pour d'autres formations politiques, plus au centre ou à gauche, ces individus sont bien sûr considérés comme des combattants djihadistes. Toutefois, en ce qui concerne ces

retour-revient-a-assumer-un-jour-un-risque-de-recidive-terroriste_5421844_3232.html (Page consultée le 25 octobre 2019).

⁵² Voir JOSSIN, « Juger d'anciens djihadistes ».

⁵³ Voir Farhad KHOSROKHAVAR, *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation : surveillants et détenus parlent*, Paris, Robert Laffont, 2016, 675 p.

⁵⁴ Comme le souligne MARRET, « Djihadiste rapatriés en France : "Assumer un tel retour revient à assumer un risque de récidence terroriste" ».

Le retour des combattants de l'État islamique en Occident : le cas du Canada et de la France. Enjeux politiques, juridiques et philosophiques de la lutte contre la radicalisation

formations politiques, l'attention semble être davantage portée sur le processus qui a amené ces individus à partir vers des zones de conflit, mais aussi à quitter la Syrie malgré le risque que cela peut comporter s'ils y sont rapatriés pour être jugé. L'enjeu philosophique majeur relatif au retour des CTE au Canada et en France se situe dans notre capacité à penser le terrorisme comme le fruit d'un processus dont les sociétés occidentales sont parties prenantes, considérant que certains individus qui basculent vers des idéologies violentes font, eux aussi, partie de ces sociétés⁵⁵.

De plus, découlant des implications politiques, juridiques et philosophiques mentionnées ci-dessus, le retour des combattants de l'EI au Canada et en France suscite également une réflexion sur comment nos sociétés contemporaines envisagent la capacité de réinsertion et de résilience d'individus ayant commis des actes terroristes. Cette question se posant aussi pour les individus coupables d'un crime de droit commun et purgeant de lourdes peines, elle peut aussi, de notre point de vue, être posée dans la sphère du terrorisme.

Enfin, le cas des enfants partis en Syrie avec leurs parents ou nés sur place constitue actuellement l'enjeu philosophique et humanitaire le plus important. Cependant, leur cas est sujet à deux écueils pour les États. Premièrement, ces derniers, lorsqu'ils sont adolescents, sont soupçonnés d'être déjà radicalisés et donc de constituer une menace très forte pour la sécurité nationale s'ils sont rapatriés. Deuxièmement, certains États, comme la France, n'envisagent pas leur rapatriement avec leur famille. Plus précisément, ces enfants, s'ils devaient être rapatriés, le seraient sans leurs parents. Par conséquent, cet enjeu doit être soulevé pour savoir si des démocraties libérales ont réellement pour dessein de séparer des enfants de leurs familles. De plus, selon différents rapports d'ONG et d'associations humanitaires, les conditions de détention de ces enfants en Syrie sont dramatiques, tant au niveau sanitaire que sécuritaire. Parce que les États occidentaux avancent l'argument selon lequel il est difficile de savoir si ces enfants, et particulièrement les adolescents, pourraient déjà être radicalisés et violents en raison de l'environnement dans lequel ils ont été éduqués, leur rapatriement ne va pas de soi et les considérations d'ordre humanitaire semblent passer au second plan. Les conditions de vie et de survie actuelles de ces enfants doivent donc devenir un enjeu de société et un enjeu philosophique majeur pour les États tels que le Canada et la France lorsqu'ils envisagent la question du retour des combattants de l'EI sur leurs territoires.

⁵⁵ Voir JOSSIN, « Juger d'anciens djihadistes ».

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

Par Raphaël Mathieu Legault-Laberge *
Université de Sherbrooke

* Chercheur, Centre de
recherche Société,
Droit et Religions,
Université de
Sherbrooke

RÉSUMÉ — Si nous nous en tenons à l'espace « occidental », nous observons, depuis des siècles, des chrétiens qui s'en prennent à des musulmans ou encore à d'autres chrétiens, des musulmans qui s'en prennent à des chrétiens ou encore à d'autres musulmans, et toutes sortes d'autres déchirures du tissu social se réclamant de motifs à caractère religieux, sectaire ou ethnoculturel, qui éclatent comme autant de moments indésirables, impromptus et inattendus. Comment appréhender la rationalité de telles actions? Nous tenterons de montrer que la raison de ceux et celles qui s'engagent dans la violence en s'appuyant sur des motifs religieux relève plutôt d'une forme de justification que d'une forme de rationalité. Ce court essai s'ouvrira à une perspective plus philosophique et procédera selon une méthodologie inductive. Il débutera en considérant quelques cas particuliers (individuels et collectifs) de violences religieuses, sectaires et ethnoculturelles. Ces cas conduiront à réfléchir plus amplement, dans une seconde partie, à la rationalité de ces formes de violence. Il s'agira alors de constater que cette rationalité relève d'une forme de justification qui vient fournir une assise religieuse à la violence, et non pas d'une forme de raison en tant que telle.

Mots clés : violence, religion, secte, raison, justification, sciences politiques, sociologie, philosophie existentielle

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

INTRODUCTION

Le vendredi 15 mars 2019, dans la ville de Christchurch, en Nouvelle-Zélande, un suprémaciste blanc tue cinquante personnes de confession musulmane. Le nom même de la ville où la tragédie a eu lieu confère à l'événement une teneur religieuse. Un événement parmi tant d'autres, ce qui laisse croire à certains que l'histoire se répète. L'histoire continue : la même haine qui se transforme en violence¹, qui adopte un ersatz de rationalité afin de justifier l'injustifiable et qui se manifeste dans l'espace social². Depuis les attentats du 11 septembre 2001, les scènes de ce type se multiplient. Si nous nous en tenons à l'espace « occidental », nous observons des chrétiens qui s'en prennent à des musulmans ou encore à d'autres chrétiens, des musulmans qui s'en prennent à des chrétiens ou encore à d'autres musulmans, et toutes sortes d'autres déchirures du tissu social se réclamant de motifs à caractère religieux, sectaire ou ethnoculturel, qui éclatent comme autant de moments indésirables, impromptus et inattendus. Nous en avons vu en France (le Bataclan, Charlie-Hebdo), en Angleterre (Manchester, Londres), en Allemagne, au Canada, aux États-Unis, etc. L'internationalisation des problématiques liées à l'intégrisme³, au fondamentalisme⁴ et au radicalisme⁵ nous fait dire qu'il s'agit d'un conflit plus profond, qui interpelle directement le monde politique et les sociétés contemporaines.

Comment appréhender la rationalité de telles actions? Comment comprendre l'incompréhensible? Il ne s'agira pas, dans ce court essai, d'expliquer les actes barbares que certains individus commettent. Il s'agira davantage de tenter de montrer que la raison de ceux et celles qui s'engagent dans la violence en s'appuyant sur des motifs religieux relève plutôt d'une forme de justification que d'une forme de rationalité. Si la folie ne conduit pas toujours à tuer, devrait-on tout de même affirmer que ceux et celles qui commettent des actes de violence sont épris de folie? La raison de ces individus est-

¹ Freund donne une définition du terme « violence » : « [j]'entends par violence un rapport de puissance entre les hommes qui renonce aux autres méthodes possibles d'entretenir des relations entre les êtres et qui essaie de forcer, directement ou indirectement, les individus ou les groupes d'agir contre leur volonté et d'exécuter les desseins d'une volonté qui leur est étrangère, par le recours à l'intimidation ou à des moyens agressifs et répressifs, capables de porter atteinte à l'intégrité physique ou psychique des êtres, à leurs biens et à leurs idées de valeur, quitte à les anéantir absolument en cas de résistance supposée délibérée ou persistante », Julien FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », *Violence et transgression*, Paris, Éditions anthropos, 1979, p. 35-60, p. 35.

² Ainsi, « [n]ous voilà donc confrontés, dans un premier temps, à la destruction cachée de l'ensemble social. Les fissures sont plus ou moins importantes et plus ou moins apparentes, elles n'en restent pas moins significatives et peuvent nous servir a contrario de révélateur des spécificités du donné social dans son ensemble », Michel MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, 175 p., p. 22.

³ Voir par exemple Daniel BÉRESNIAK, *Les intégrismes : idéologie du délire paranoïaque*, Paris, Jacques Grancher, 1998, 184 p.; et le numéro spécial de la revue *L'histoire*, « Les intégristes », 2013.

⁴ Voir, par exemple : Jean-François MAYER, *Les fondamentalismes*, Paris, Georg, 2001, 119 p.; et la série d'ouvrages comportant cinq volumes dirigés par Martin E. MARTY et R. Scott APPLEBY, coll. Fundamentalism Project, Chicago, Chicago University Press, publiés entre 1993 et 1995.

⁵ Voir par exemple Claude NICOLET, *Le radicalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 126 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

elle une raison « malade » ou « manipulée »⁶? Si des réponses définitives à ces questions ne sont pas acquises, c'est parce que l'humain lui-même est un être « incertain ». La fluctuation même de sa rationalité, selon les influences et les contextes dans lesquels il se trouve, encourage à considérer la complexité de l'humain et à aborder la problématique générale de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle avec un regard multidisciplinaire. Cependant, ce court essai s'ouvrira à une perspective plus philosophique et procédera selon une méthodologie inductive. Il débutera en considérant quelques cas particuliers (individuels et collectifs) de violences religieuses, sectaires et ethnoculturelles. Cette liste de cas, fort loin d'être exhaustive, illustre le rapport entre le religieux et la violence. Ces cas conduiront à réfléchir plus amplement, dans une seconde partie, à la rationalité de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. Il s'agira alors de constater que cette rationalité relève d'une forme de justification qui vient fournir une assise religieuse à la violence, et non pas d'une forme de raison en tant que telle.

1. LE RELIGIEUX ET LA VIOLENCE : QUELQUES CAS ILLUSTRATIFS

La problématique qui se tisse entre le religieux et la violence n'est pas propre au XXI^e siècle. Si les Croisades prennent aujourd'hui un nouveau visage, celui de la radicalisation et du terrorisme, nous pouvons tout de même dire : *nihil novi sub sole*⁷. Au cours des siècles passés, la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle s'est manifestée de multiples façons. Quelques cas illustratifs, portraits de l'horreur, seront présentés ci-dessous.

Foucault donne l'exemple de Damiens :

Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757, à « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », où il devait être « mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres »; puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras,

⁶ Au sens de manipulation mentale, comme le veut l'interprétation (française) de l'influence sectaire. À ce propos, voir : Bernard CHOUVIER et Yves MORHAIN, « Position sectaire, croyance et emprise groupale », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol. 2, no. 49, 2007, p. 25-38; Magdalini DARGENTAS et Ralph BALEZ, « Le phénomène sectaire et ses acteurs : opportunisme et relations d'emprise », *L'opportunisme : une approche pluridisciplinaire*, Paris, Lavoisier/Hermès Science Publications, 2011, p. 137-150; et Emmanuel DIET, « La groupalité sectaire : emprise et manipulation », *Modernité du groupe dans la clinique psychanalytique*, Toulouse, ERES, 2007, p. 149-164.

⁷ Comme en témoignent de nombreux cultes de l'antiquité et de nombreux rituels de sociétés dites « primitives », le lien entre le religieux et la violence est ancestral. Mais, selon certains auteurs, ce serait davantage le sacré qui contiendrait le germe de la violence. À ce sujet, voir : René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1998, 486 p.; et Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, 254 p. Selon le commentaire de Watté, en référence à Girard, « [l]a sacralisation serait même [...] la première dissimulation de la violence, ce qui conduirait celle-ci à exiger des sacrifices qui soudent ou restaurent l'unité des groupes humains », Pierre WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », *La violence sociale*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1983, p. 9-13, p. 11. À cet égard, puisque le religieux investit la sphère du sacré, il existe donc un lien indéniable entre le religieux et la violence. Mais d'autres formes de pensée investissent également le sacré, tel que, par exemple, certaines idéologies politiques.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix de résine brûlante, de la cire et soufre fondus ensemble et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent ».⁸

Autre illustration : la violence des chasses aux sorcières qui, un peu avant l'époque de l'exécution de Damiens, hantait l'Europe⁹. Par exemple, entre 1632 et 1640, à Loudun¹⁰, la violence s'incarne dans le corps social¹¹. Le corps humain devient symétriquement le symbole du corps social torturé par la déraison : « [...] ce discours du corps prend un caractère obsédant. Une attention aiguë suit les moindres mutations physiologiques chez les possédées. [...] Le corps visible devient, dans la pratique, la lisibilité même de l'histoire »¹². À partir du 8 juillet 1634, le procès d'Urbain Grandier, le « sorcier », a lieu. Mais ce monsieur n'est autre que le curé du village, cette figure si souvent accusée de sorcellerie¹³. Urbain Grandier doit subir « la question ordinaire et extraordinaire », c'est-à-dire, simplement, la torture¹⁴. Le 18 août, la sentence est exécutée et le curé est brûlé sur le bûcher. Doit-on penser que l'affaire est historique et confinée aux tiroirs du passé? Il n'en est pas si sûr. Dans ces violences, des justifications religieuses, sectaires et ethnoculturelles sont récurrentes. Nous y trouvons le désir de posséder (l'autre, le pouvoir, la domination, pour utiliser un terme wébérien) et le désir d'exorciser, qui semblent aller de pair.

Ces désirs s'avèrent des constantes qui transcendent les époques. Au XX^e siècle, même désir d'exorciser avec l'histoire du crime de la Sainte-Famille. En 1969, à Zurich, un groupe de fervents religieux sectaires battent à mort une jeune fille de dix-sept ans, supposément possédée par le démon. L'acte d'accusation criminelle indique :

Sans se laisser émouvoir par le désarroi, l'angoisse, ni par les gémissements de leur victime, [...] les accusés se relayèrent durant une

⁸ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p., p. 9.

⁹ Voir, par exemple : Patrick SNYDER, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècle : lecture des enjeux théologiques et pastoraux*, Saint-Laurent (Qc.), Fides, 2000, 123 p.; et Roland VILLENEUVE, *Les procès de sorcellerie*, Paris, Payot, 1979, 244 p.

¹⁰ Comme l'indique de Certeau : « [L]e spectacle s'installe à Loudun pour près de dix ans, offrant bientôt un centre à l'édification, à l'apologétique, aux pèlerinages, aux associations pieuses ou philanthropiques. Le diabolique se banalise. Peu à peu, il devient rentable. Il est réintroduit dans le langage d'une société, tout en continuant à la troubler. [...] D'abord violent, voici que le diable se civilise peu à peu. Il dispute. On le discute. Pour finir, il se répète, monotone. L'horreur se mue en spectacle; le spectacle en sermon », Michel de CERTEAU, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 2005, 478 p., p. 16. L'affaire n'est pas propre à Loudun. Elle survient également à Louviers, Lille, Aix-en-Provence, Auxonne, etc.

¹¹ Au sens entendu par les contributeurs à l'ouvrage de Jean-Baptiste MARTIN et François LAPLANTINE, *Corps, religion, société*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991, 132 p.

¹² De CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 90.

¹³ Voir Patrick SNYDER, *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre*, Saint-Laurent (Qc.), Fides, 2007, 137 p.

¹⁴ « Le supplice consiste à introduire des coins de plus en plus gros entre les planches qui enserrent les jambes, jusqu'à briser les os », de CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 325.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

heure pour la fustiger à coups de canne, de tuyau en plastique et de cravache, avec diverses interruptions de cinq minutes chacune environ. La malheureuse fut frappée environ cent fois, les coups visant principalement le bas des reins, sans que la victime pût se défendre, ni même crier au secours, ce qui s'explique par l'état de prostration où elle se trouvait. Enfin ces odieux traitements s'achevèrent lorsqu'une odeur nauséabonde se répandit dans la pièce : la douleur et les souffrances endurées par la victime avaient provoqué des selles. Quand une partie de celles-ci souilla le lit, l'accusé Barmettler exigea de la malheureuse qu'elle avalât ses excréments. Elle s'exécuta et fut prise de nausées. Comme elle vomissait, on la contraignit, sur les injonctions du même accusé, à se rendre dans la salle de bain de l'étage supérieur, en marchant à quatre pattes, "une aussi misérable créature ne pouvant se permettre de relever déjà la tête".

Malgré l'état dangereux où elle se trouvait, après ces violentes réactions à ces tortures, la victime fut poussée dans la baignoire par l'accusée Magdalena Kohler, dite la « Sainte Mère », et douchée par cette dernière à cause des déjections qui souillaient ses vêtements; on lui fit laver ceux-ci en pleine nuit dans le ruisseau passant devant le chalet, cependant que l'accusé Hans Barmettler l'éclairait avec une lampe de poche. Après avoir bu un peu de café, la jeune fille alla se coucher. Le dimanche matin entre neuf et dix heures, elle fut trouvée morte par le « Père de la Sainte Famille », l'accusé Joseph Stocker.¹⁵

Cet exemple montre que les tribunaux sont appelés à juger ce type de causes criminelles, ce qui en fait des cas « politiques ».

Poursuivons avec quelques cas de figure qui adoptent des visages plus collectifs qu'individualistes. Le 13 novembre 2015, le Bataclan, un théâtre français où se produisent en spectacle des vedettes de la musique contemporaine, a été le lieu d'une attaque terroriste revendiquée par le groupe État islamique et ayant pour résultat plusieurs dizaines de morts et de blessés. Au nom de l'« islam », quelques individus armés se sont introduits dans le théâtre afin de faire entendre le bruit des armes. Revendiquaient-ils une position définie, autre que celle d'un djihad qui ne trouve pas nécessairement sa cible mais qui s'attaque à une « pensée occidentale », dont nous pouvons douter qu'elle existe véritablement? Croyant s'attaquer à un symbole, croyant s'attaquer à un mode de vie, croyant faire en sorte que ces « infidèles » paient de leur vie, indubitablement, les agresseurs passent à côté de leur cible en s'en prenant à des « innocents ». Le problème ne relève surtout pas de l'islam¹⁶. Si nous considérons le christianisme, et par exemple la violence entre les catholiques et les protestants qui a eu lieu en Irlande du Nord entre les années 1970 et 2000, nous pouvons comprendre que le problème est ailleurs, c'est-à-dire qu'il relève de d'autres paramètres que ceux qui balisent les conflits entre le christianisme et l'islam. On peut évaluer le nombre de victimes du conflit en Irlande du Nord à environ 3 500¹⁷. Dans ce cas, les « raisons » politiques s'entremêlant aux « raisons » religieuses, sont entrées en ligne de compte

¹⁵ Cité dans Roland VILLENEUVE, *Les possessions diaboliques*, Paris, Éditions Pygmalion, 1975, 252 p., p. 170-171.

¹⁶ Il y a là un danger réel d'essentialiser le fait de la violence à une religion spécifique.

¹⁷ À propos du conflit en Irlande du Nord, voir Thomas G. FRASER, *Ireland in Conflict, 1922-1998*, London/New York, Routledge, 2000, 89 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

d'autres variables, psychologiques et sociologiques, qui ont fait en sorte que le problème, complexe, s'est perpétué durant des décennies. Ainsi, pour comprendre les violences religieuses, sectaires et ethnoculturelles, une approche multidisciplinaire et multidimensionnelle s'avère nécessaire¹⁸.

À d'autres occasions, la violence éclate à l'intérieur de groupes que l'on peut qualifier de sectaires. Par exemple, en 1997, à l'intérieur du groupe *Heaven's Gate*, 39 personnes trouvent la mort. Elles se suicident pour « attraper » la comète Hale-Bopp. L'irrationalité demeure la maîtresse de l'impensable et ce type de cas conserve une aura de mystère, car il suscite plusieurs interrogations qui demeureront sans réponse, notamment en ce qui concerne la volonté réelle des personnes décédées. Dans d'autres occasions, comme avec la communauté de Bhagwan Shree Rajneesh, la violence déborde du groupe immédiat et atteint des centaines de personnes qui ne sont pas membres du groupe. Dans ce cas, survenu en 1984 dans l'État de l'Oregon, des membres du groupe ont utilisé une souche de salmonellose afin d'empoisonner les habitants d'une ville voisine (The Dalles), tentant de cette façon de gagner les élections municipales. Ce cas montre que la violence sectaire peut déborder dans l'espace public. Ces deux derniers exemples ont eu lieu dans l'ouest des États-Unis, démontrant que l'intolérance et la tolérance se côtoient bien souvent à l'intérieur des mêmes frontières nationales des pays démocratiques et pluralistes. Et doit-on mentionner également, afin de clore cette liste, le massacre de la shoah conduisant à la mort de plus de cinq millions de juifs¹⁹. Il s'agit proprement, dans ce cas, d'un ethnocide qui vise non seulement l'élimination physique par la violence d'une forme d'appartenance religieuse spécifique, mais bien, comme le montre Watté²⁰, l'éradication de la mémoire de toute une partie de la population, en effaçant toutes les traces de son existence, jusqu'aux noms sur les pierres tombales de leurs ancêtres.

2. RAISON ET JUSTIFICATION DE LA VIOLENCE RELIGIEUSE, SECTAIRE ET ETHNOCULTURELLE

Suffit pour les exemples. La question du pourquoi est sur toutes les lèvres, reflète d'une incompréhension : qu'arrive-t-il à l'humanité de l'homme? Quelle est la cause de ces manifestations, tristes conséquences des incompréhensions partagées? La paix, malgré tout, est-elle chose possible, envisageable? Comment faire pour reconforter et

¹⁸ À ce propos, Doutreloux indique que « [q]uel que soit le système où on tenterait de localiser le moteur de la violence, bio-spécifique, psychique, social, il ne peut sortir ses effets selon sa logique propre sans puiser dans les deux autres et renvoyer aux deux autres informations et énergies. Ce qui passe de plus clair de l'un aux autres et réciproquement, c'est, pour nous, le langage et plus spécifiquement encore le langage symbolique », Albert DOUTRELOUX, « Violence "Primitive". Violence "Civilisée" », *La violence sociale*, p. 117-126, p. 118. Dans le même ordre d'idées, Sterkens indique : « [...] [the understanding of] the relation between religion, religious prejudice and violence needs an interdisciplinary approach », Carl STERKENS, « Reflection on the Limits of "Religious" Explanations of Violence. A Social Psychological Perspective », *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, P.I.E. Peter Lang, 2007, p. 181-189, p. 188.

¹⁹ Ainsi, « [l]e cas de l'anti-sémitisme nazi permet de vérifier comment les idéologies sont bien, selon l'expression de B.H. Lévy, des machines à fabriquer le crime », WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 13.

²⁰ Pierre WATTÉ, « Violence et imaginaire », *La violence sociale*, p. 127-146.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

réconcilier les cœurs meurtris, pétris de rancunes sauvages et de désirs de vengeance? Certes, la violence et les noms qu'elle adopte nous interpellent²¹. La violence nous pousse à nous interroger sur le pourquoi de cette mise en péril du vivre-ensemble, de cette remise en question du vouloir-vivre-ensemble, de cette négation radicale de l'altérité et du droit de l'autre à vivre dans la paix.

Peut-être notre regard doit-il prendre un peu plus d'altitude face à la problématique de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. Nous ne pouvons réalistement penser que l'on parviendra, tôt ou tard, à éliminer la violence. Il s'agit d'un mal avec lequel les sociétés humaines doivent composer. Comme le dit Touati, « [a]ucun environnement "suffisamment bon", aucune société idéale ne supprimeront les mouvements de haine »²². Dans le même ordre d'idées, Balandier dira que « [l]a violence est une donnée de toute collectivité; aucun milieu social n'échappe aux conflits et à la violence »²³. Au risque de choquer, nous devons constater que, d'un point de vue sociologique, la violence est « normale »²⁴. La violence « organisée » remonterait à l'origine des sociétés humaines : « [l]e modèle de compréhension plus large d'Edgar Morin et de Serge Moscovici établit bien que la violence dirigée contre l'espèce est un propre des sociétés humaines; il conduit cependant à considérer cette violence comme un fait d'origine frappant toutes les sociétés »²⁵. Maffesoli a été l'un de ceux qui l'ont répété : la violence est constitutive du social et l'on doit « faire avec »²⁶. Ce qui ne signifie point qu'elle soit acceptable ou que nous puissions, sous un prétexte quelconque, l'accepter. Certes, nous sommes obligés d'en accepter les manifestations inattendues, mais nous ne sommes pas obligés d'en accepter les fondements et les « rationalités ».

Et pour une raison ou une autre, d'une façon ou d'une autre (par les médias, la justice, etc.), la violence est amenée sur la place publique et concerne le monde politique. Comme nous avons pu le constater avec les exemples individuels et collectifs présentés ci-dessus, la violence se donne en spectacle. C'est la représentation qui compte, celle qui donne de la visibilité à une idéologie et qui croit qu'elle porte une cause. La violence « veut dire quelque chose », mais elle ne trouve pas les « mots » pour

²¹ Ces noms sont : « [...] massacres collectifs, déportations, viols, maltraitements [...]. Ces violences, s'originent pour une part dans les conflits dits ethniques [sic.], économiques, ou politiques. Elles ne sont pourtant pas sans rapport avec les violences individuelles ou familiales même si nous devons différencier les contextes et leurs formes apparentes. L'histoire de l'humanité rejoint celle des individus aux prises avec leurs pulsions et les traumatismes », Armand TOUATI, « Violences. Penser, agir, transformer », *Violences. Penser, agir, transformer*, Marseille, Éditions Hommes & Perspectives, 1994, p. 7-14, p. 7. Ou encore, comme le dit Watté : « [...] terrorisme, cruauté, vandalisme, guerre, torture, prise d'otages, agressions, meurtres, brutalité, mais aussi intimidation, menace, terreur, etc. Cette énumération veut marquer que la violence ne s'identifie pas à la délinquance et qu'elle n'est pas toujours directement physique [mais aussi psychologique, verbale, symbolique, etc.] », WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 9.

²² TOUATI, « Violences. Penser, agir, transformer », p. 7.

²³ Georges BALANDIER, « Violence et anthropologie », *Violence et transgression*, p. 9-22, p. 21.

²⁴ Durkheim le disait à propos du crime. Voir Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2013, 149 p.

²⁵ WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 10.

²⁶ « Volens nolens la violence est toujours présente; plutôt que de la condamner d'une manière par trop rapide, ou encore de dénier son existence, il vaut mieux voir de quelle manière l'on peut négocier avec elle », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 12.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

le dire; elle « renvoie à une attitude affirmative »²⁷ et elle ne parvient à son dire qu'avec des moyens qui dépassent les limites de la raison. *A priori* et *a posteriori*, elle se donne des raisons, ou plutôt des justifications, idéologiques ou autres, mais elle agit toujours au-delà de la raison, dans la déraison, au point où se mélange, d'une façon délétère, le réel et l'imaginaire. Paradoxalement, la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle cherche sans aucun doute une façon de trouver le mieux-être : « [e]n tant que cristallisation d'une expérience collective, la révolte (la rébellion, la rupture) est le paradigme incontournable d'un mieux-être collectif »²⁸. C'est ainsi que la violence devient une représentation symbolique, c'est-à-dire qu'elle agit en tant que signifiant, renvoyant à un signifié. Ce faisant, elle porte un message à propos des limites humaines. La violence joue sur la question des limites et de la transgression, en partant par la transgression d'un interdit fondamental qui, pourtant, s'inscrit comme un principe de toutes les traditions religieuses : « Tu ne tueras point »²⁹.

La transgression de cet interdit questionne la rationalité des actes violents, surtout ceux invoquant des justifications d'ordre religieux, le religieux étant alors tout à la fois le promoteur de la paix et de la guerre. En nous référant à Lévinas, nous pourrions dire que celui ou celle qui commet la violence considère que l'autre, celui ou celle qui la subit, n'a pas de visage, et c'est pourquoi il peut légitimement le défigurer. Pour ce faire, il ou elle invoquera une raison ou une autre, mais il s'agit là de justifications et non de rationalité, car ces phénomènes ont plus à voir avec la passion qu'avec la raison³⁰. La raison qui justifie les actes violents n'est que la justification de la déraison et dans ce processus qui conduit la pensée à accepter le déraisonnable de la solution violente, le religieux, lorsqu'il entre dans l'argumentaire de la justification, est instrumentalisé et manipulé aux fins d'une cause. La violence, dans cette instrumentalisation du religieux, se trouve en amont de l'acte violent, elle s'impose à la pensée comme une abstraction du réel, une conceptualisation abusive et une manipulation. C'est le point de vue qui est manipulé, mélangeant volonté, passions³¹, sentiments, raison et entendement. Par exemple, des raisonnements instrumentaux³² (fondés sur une tradition revisitée mise en rapport avec le politique ou sur un point de

²⁷ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 28.

²⁸ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 46.

²⁹ S'expriment ici les fondements religieux des Codes criminels contemporains.

³⁰ Comme le dit Maffesoli : « [m]ystérieuse violence qui nous obnubile, qui occupe notre vie et nos débats, qui tarabuste nos passions et nos raisons », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 7.

³¹ Comme le dit Enriquez, « [c]e n'est que par la prise en compte de la puissance des passions et, de ce fait, d'intérêts divergents ou différents que peuvent se rencontrer un je et un tu, se raconter des histoires particulières, se mettre en scène des cultures avec leurs traits singuliers », Eugène ENRIQUEZ, « Rationalité instrumentale et violence », *Violences. Penser, agir, transformer*, p. 17.

³² Ce que Weber a nommé *Zweckrational*, en lien avec la domination et les types de rationalités. Enriquez affirme que « [...] la rationalité instrumentale est une forme de violence particulièrement opérante, puisqu'elle implique des "moyens moralement malhonnêtes", des "conséquences fâcheuses", l'oubli des fins, l'admission de fins inacceptables, l'impossibilité d'atteindre des fins qui pourraient être "bonnes", la substitution des moyens, idéalisés et fétichisés (qui impliquent la disparition du sujet dans l'objet et le travail de la pulsion de mort) aux fins "bonnes" (à la condition d'ailleurs que la société ait pu les envisager comme telles). Et tout ceci sans que les hommes qui lui sont soumis ou qui l'ont intériorisée soient capables de comprendre la situation d'aliénation dans laquelle elle les place, ce qui les rend incapables de se révolter contre elle », ENRIQUEZ, « Rationalité instrumentale et violence », p. 22.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

vue de la tradition, sur les sentiments, sur l'exploitation de la détresse et l'accusation) ou encore analogiques (la comparaison abusive, le dénigrement, le déni tout court ou encore la fausse perception) sont susceptibles de conduire à l'irrationnel en faisant en sorte qu'un point de vue spécifique, transformé en idéologie totalitaire³³, est monté en absolu. À ce titre, Laing et Cooper affirment que « [c]haque point de vue est un absolu et en même temps absolument relatif : des heurts entre les points de vue provoquent une continuelle instabilité »³⁴. L'instrumentalisation de ces luttes et de ces points de vue est susceptible de faire éclater l'irrationalité de la violence.

Anthropologiquement parlant, cette irrationalité se manifeste dans l'instrumentalisation des groupes d'appartenance. Le travail de classification de la raison n'est pas à négliger dans cette instrumentalisation, qui agit en tant que moteur constitutif d'un « eux » et d'un « nous ». L'argumentation mise de l'avant par les promoteurs d'une idéologie sert alors à réunir et séparer, inclure et exclure³⁵, dans un même mouvement qui fonde l'appartenance en une sorte d'unité, définissant une frontière identitaire³⁶. La création de ces appartenances génériques joue sur le rapport entre l'unité et la pluralité³⁷, créant ainsi des totalisations en refermant les appartenances³⁸, c'est-à-dire en les renvoyant à des traits essentialisant qui définissent la nature humaine en lien avec ces traits spécifiques. Laing et Cooper parlent de cette « mécanique » de la raison :

Dans l'acte de percevoir un nombre (de personnes) comme un, un groupe commence à se former. Cet acte de groupe-synthèse rudimentaire, groupe, pour ainsi dire, un certain nombre d'êtres humains ensemble. Je groupe toi et lui ensemble – je perçois à la fois toi et lui, et je pense à toi et à lui ensemble comme Vous ou Eux. “Vous” ou “Eux” est maintenant une entité sociale, une gestalt sociale, que j'ai constituée comme telle pour moi en formant un ensemble social à partir de deux individus singuliers.³⁹

Et ainsi, la question du « nous » est sur toutes les lèvres. Comme Laing et Cooper le soulignent, il existe « différentes façons dont se constituent les totalisations – les

³³ L'idéologie totalitaire agit alors en tant qu'« idéalisme ». Il s'agit, dans ce cas, d'une forme de totalisation de la pensée et d'une fermeture, d'une non-dialectique imposée à la raison. Ainsi, « [p]enser non-dialectiquement tout aspect du champ de l'histoire humaine, revient nécessairement [...] à falsifier notre perception pour l'ajuster à nos concepts; c'est déformer notre expérience concrète par des réifications, des extrapolations, des abstractions, des analogies constamment fausses et autres opérations; c'est la pétrir de manière à lui donner une forme qui s'adapte à la raison analytique et positive. Nous essayons [alors] de fondre la réalité humaine dans un moule qui fait violence à sa propre nature », Ronald David LAING et David COOPER, *Raison et violence*, Paris, Payot, 1976, 203 p., p. 11.

³⁴ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 9.

³⁵ À ce propos, voir Martine XIBERRAS, *Les théories de l'exclusion*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, 204 p.

³⁶ À ce propos, voir Danielle JUTEAU, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000, 226 p.

³⁷ À ce propos, voir le chapitre intitulé « L'un et le multiple » de William JAMES, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2010, 296 p., p. 159-185.

³⁸ Laing et Cooper indiquent : « [n]ous nous “constituons” et nous “constituons” les autres en collectivités sociales par des actes de totalisation », LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 13.

³⁹ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 10.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

différentes façons dont, par exemple, “moi” ou “toi” ou “lui” ou “nous” nous nous groupons ou, “vous” ou “eux” se regroupent ensemble ou les uns contre les autres »⁴⁰. Ce qui semble commun aux processus de radicalisation religieuse qui mènent à la violence est la constitution de groupes fermés sur leur appartenance, groupes qui excluent instrumentalement et idéologiquement la part de l’humanité (les autres groupes) qui ne semble pas leur convenir. Nous pouvons concevoir alors que cette exclusion des autres appartenances passe par la destruction des individus qui font partie de la portion exclue de l’humanité : « [i]l semble qu’il y ait un combat constant pour constituer et pour préserver, pour attaquer et pour détruire ces “êtres” particulièrement constitués. Il doit être difficile de détruire un “être-groupe” sans détruire les individus qui le composent »⁴¹. Cette logique, si elle s’inscrit dans le désespoir, peut passer pour rationnelle, mais elle exprime avant tout la désillusion de l’impuissance humaine qui cherche à surmonter ses limites et ses souffrances en s’appropriant des pouvoirs (politiques, entre autres) d’une façon violente et irrationnelle. Elle parvient tout de même à justifier et à convaincre en vue de poursuivre une lutte qui, de toute façon, ne trouvera jamais ses aboutissements étant donné que ces limites et ces souffrances humaines font partie de l’existence de tout un chacun. Se mélangent très étroitement ici des composantes sociologiques, psychologiques, biologiques, politiques, philosophiques et religieuses qui font émerger, en lien avec le sens de l’existence, ce dont Ninane a parlé comme étant une « pulsion de mort »⁴² ainsi qu’un « sens ontologique à la destruction »⁴³. À ce propos, comme l’indique Maffesoli, « [l]a psychologie des profondeurs rejoint ici les analyses des mythologues : nous sommes en présence d’un éternel instinct de destruction [...] il vaut mieux l’admettre et voir comment il participe d’une manière conflictuelle, paradoxale, à la structuration civilisationnelle »⁴⁴.

Dès lors, la gestion de cette problématique relève du monde politique, considérant que le politique est précisément au cœur de la gestion du vivre-ensemble⁴⁵. Les exemples que nous avons présentés ci-dessus ne sont pas étrangers à cette considération. L’exemple de Loudun, qui semble si loin de nos réalités contemporaines, constitue le moment où le politique a pris le pas sur le religieux dans la gestion des sociétés⁴⁶, et donc aussi dans la gestion des violences sociales. Ces exemples s’adressent tous, d’une façon ou d’une autre, à la façon dont la violence en vient à s’exprimer sur la place publique (par les médias, les tribunaux, les revendications idéologiques, etc.). Il

⁴⁰ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 12.

⁴¹ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 13.

⁴² Paul NINANE, « Une approche psychologique de la violence sociale », *La violence sociale*, p. 57-63, p. 58.

⁴³ NINANE, « Une approche psychologique de la violence sociale », p. 59.

⁴⁴ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 47-48.

⁴⁵ Ce qui suppose une concorde entre les humains : « [l]a concorde entre les hommes et la paix entre les États reposent sur la reconnaissance de l’autre, ce qui veut dire sur la reconnaissance des différences qui peuvent être d’ordre culturel, ethnique ou historique. L’idée d’une paix exempte de toute violence est utopique, au sens propre de ce terme. Au contraire la paix et la concorde sont affaire de la politique, au même titre que la guerre. Guerre et paix ont pour fondement un rapport de forces que l’on essaie de modifier dans un cas et que l’on respecte dans l’autre. Toute paix reposant sur des conventions elle peut être remise en cause ou renégociée suivant l’évolution du rapport des forces », FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 37.

⁴⁶ De Certeau affirme qu’il s’agit du moment du « passage du religieux au “politique” », de CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 147.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

incombe alors au monde politique, ne serait-ce que par sa fonction visant la sécurité intérieure et extérieure⁴⁷, de s'intéresser de plus près aux phénomènes associés à la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. À ce titre, Freund affirme :

[e]n effet, la société, avec son institution politique et ses diverses configurations comme les communautés, est l'ensemble des conventions et des règles, comportant nécessairement suivant le concept de règles des interdits, qui nous permettent non pas d'échapper irrévocablement à la violence, mais de nous protéger contre elle, de la prévenir et de la domestiquer relativement, sans espoir de la supprimer définitivement. Elle continue donc inévitablement d'habiter, sous des formes diverses, toutes les structures sociales. À la vérité, la société utilise même la violence pour la combattre dans le cadre de ses lois et règles, la mauvaise politique étant celle qui en fait un usage arbitraire contre les citoyens que l'État a justement pour rôle de protéger.⁴⁸

À n'en pas douter, l'État moderne, tel que décrit par Bergeron⁴⁹, s'avère le détenteur de la violence légitime qui permet de protéger les citoyens⁵⁰. C'est peut-être justement contre l'arbitraire de cette violence que certains individus et certains groupes se révoltent et, en se fondant sur le religieux, rompent le consensus qui délègue ce rôle social à l'État⁵¹ :

[l]a violence, légitimée dans l'état de société, c'est-à-dire toujours de telle ou telle société, apparaît dans son surgissement sauvage privée des masques qui la dissimulent. Ces masques se sont déposés lentement et dans une période tardive au regard de l'histoire de la vie. En état de crises, toujours ponctuelles, ils se détachent [sic.] soudain : l'horreur fait alors éclater le consensus. À ce moment, la résignation remplace l'adhésion, imposée par la force du plus fort. Lorsque le conflit se déchaîne à l'état de force nue, les sociétés reviennent à leur fondement non-social, à un mouvement antérieur à la société. Ce mouvement rejette toute raison et

⁴⁷ Voir la théorie politique de Gérard BERGERON, *La gouverne politique*, Paris/Québec, Mouton/Presses de l'Université Laval, 1977, 264 p.

⁴⁸ FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 58.

⁴⁹ Voir BERGERON, *La gouverne politique*; et Gérard BERGERON, *Petit traité de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 263 p.

⁵⁰ Ainsi, « [p]our Weber, qui définit l'État comme "le regroupement qui revendique le monopole de la violence légitime", le recours à la violence extérieure et intérieure est au principe même de tout regroupement politique », Danièle HERVIEU-LÉGER et Jean-Paul WILLAIME, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 289 p., p. 81.

⁵¹ Comme le dit justement Maffesoli, « [c]e qui est bien en cause, c'est la rationalisation de cette violence fondatrice, rénovatrice, dont le mythe et les histoires nous parlent, en une violence strictement utilitaire, ce qui veut dire qu'une structuration sociale va s'organiser à partir de l'institutionnalisation de la violence (État), de sa répression (prison-justice), de son utilisation (travail social), de sa parcellisation (milieu), etc., en bref, va faire de la violence son référent, avec pour corollaire l'attitude de rejet et d'attrance qui s'attache à toute structure sacrée », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 40.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

même tout langage sinon celui de la menace ou de la promesse. C'est-à-dire encore et toujours de la force.⁵²

À cet égard, le recours à la solution violente est tributaire d'un mouvement de régression. Il faut rappeler, à l'instar de Watté, que le consensus délégué à l'État de droit est la solution que l'humain a trouvée afin de surmonter les violences qui naissent entre les humains en société : « [l]a revendication d'un état de droit est originairement chez Hobbes mais aussi chez Rousseau, victoire sur une situation violente, peu importe qu'elle soit appelée d'un côté nature et de l'autre rébellion »⁵³. Et Maffesoli de souligner :

[i]l s'agit là de l'aboutissement d'une longue période de domestication, comme on en trouve souvent dans d'autres cycles historiques : c'est ce que M. Foucault appelle « l'histoire de la rationalisation utilitaire du détail dans la comptabilité morale et le contrôle politique » [citant Foucault, *Surveiller et punir*, p. 141]; cet utilitarisme et cette comptabilité ne sont pas forcément nouveaux; ils n'ont surtout pas été inventés, mais seulement accélérés dans l'épistémè occidentale.⁵⁴

S'inscrivant à l'intérieur d'une épistémologie occidentale, il y a donc, dans ce phénomène de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle, c'est-à-dire dans la phénoménologie de cette violence, un ethos et un telos⁵⁵, de même qu'une intentionnalité de faire valoir la « vérité ». Subsiste, en lien avec ce phénomène de la violence, l'idée que l'un détient la vérité sur l'autre et que cette vérité doit s'approprier la place⁵⁶. Comme si une vérité devait prévaloir sur une autre, sans cohabitation possible⁵⁷. Une place n'est pas suffisante, c'est toute la place qui est revendiquée. Comme l'indique Freund : « [...] les hommes ont du mal non seulement à trouver leur place, mais simplement de la place. Il s'agit au fond d'une relation entre la population et l'espace »⁵⁸. Toujours selon Freund, « [l]'espace est au centre du problème, surtout si l'on considère son organisation interne »⁵⁹. Ordre et désordre de l'espace : la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle vient chambouler les rapports entre le cosmos, le chaos et l'humain⁶⁰, jusqu'à l'atteinte d'un nouvel équilibre⁶¹.

⁵² Pierre WATTÉ, « Épilogue », *La violence sociale*, p. 147-149, p. 148-149.

⁵³ WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 11-12.

⁵⁴ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 40.

⁵⁵ Il s'agit alors de « [t]enter de saisir une essence de la Violence, avec la majuscule qui s'impose, reporte à une Origine qui se situera selon les champs conceptuels choisis dans l'Espèce, la Psyché, le Social, les Dieux », DOUTRELOUX, « Violence "Primitive". Violence "Civilisée" », p. 117.

⁵⁶ Comme le mentionnent Laing et Cooper, « [c]haque point de vue semble tout d'abord être toute la vérité », LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 10.

⁵⁷ « Et je me contente de signaler les rivalités entre les communautés elles-mêmes, surtout lorsqu'elles sont proches idéologiquement l'une de l'autre : il arrive qu'elles se combattent outrageusement pour affirmer la vérité, c'est-à-dire la supériorité de leurs principes constitutifs respectifs », FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 55.

⁵⁸ FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 43.

⁵⁹ FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 43.

⁶⁰ À ce propos, voir Georges BALANDIER, *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, 252 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

Ce qui interpelle plus particulièrement la lecture religieuse du volet social et politique du phénomène de la violence est, bien entendu, l'existence et la portée du mal⁶², qui susurre à l'oreille du violent la raison de la volonté et du triomphe⁶³, qui dicte les impératifs de la négation de l'altérité. C'est là le plus grand travail de ce mal qui n'a pas d'appartenance, ou plutôt qui ne connaît pas les frontières d'une appartenance spécifique et se manifeste comme un universel dans toutes les cultures humaines. Il proclame que la souffrance est la part dévolue à cette altérité, jusqu'à son éradication (jusqu'à l'éradication de sa mémoire, comme nous l'avons déjà mentionné), alors que dans la souffrance, celui qui fait souffrir ne retrouve pas le sens de sa propre identité, mais s'enfonce encore davantage dans la nébuleuse de la confusion et dans l'impertinence de sa propre existence, celle qui pose la question : « pourquoi avoir agi de la sorte? », et reçoit en écho la question des victimes : « pourquoi nous? ». Ainsi, la violence s'avère une problématique existentielle, au sens où Jasper, Marcel ou Sartre ont pu l'exprimer : elle s'adresse à la liberté et à la finitude de l'être-au-monde. La volonté de puissance qui s'exprime dans la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle parle d'une volonté d'effacer le visage de l'autre, pour reprendre le langage de Lévinas, de chosifier l'autre, de le voir sous la lunette d'une pure matière, sans transcendance. Il s'agit d'une négation totale de la part spirituelle de l'autre, qui n'est plus un « je » ni un « tu », si nous reprenons des termes bubériens⁶⁴, mais un corps encombrant, un déchet à éliminer⁶⁵.

3. CONCLUSION

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle n'est qu'une sous-catégorie de la violence. Elle emprunte les mêmes moyens, provoque les mêmes conséquences, mais fait entrer dans son argumentaire un élément supplémentaire, c'est-à-dire le religieux. Les cas de violence que nous avons considérés dans la première partie de cet essai révèlent le potentiel dangereux des clivages de pouvoir fondés sur des appartenances spécifiques. Ces appartenances qui cherchent à faire valoir leur vérité en viennent à vouloir éliminer la part de l'humanité qui n'adopte pas sa représentation du monde. Dans tous ces cas, que ce soit dans les cas plus individuels (comme lors d'exorcistes) ou dans les cas plus collectifs (comme dans les situations où des sectes sont impliquées), c'est une part de l'identité de l'autre qui est oblitérée par et dans la violence. Cette oblitération correspond très justement, et selon la terminologie de Lévinas, avec cette

⁶¹ Selon les propos de Mafesolli : « [...] comme nous avons essayé de le dire, la qualité sociale et individuelle est à la mesure du rapport qui peut s'établir entre l'ordre et le désordre. C'est dans ce rapport que, par un étrange phénomène d'inversion, ce qui est apparemment de l'ordre de la destruction, de l'ordre de la désagrégation (la violence) vient féconder en la bousculant la rigidité mortifère d'une structuration sociale parfaitement codée et normalisée », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 31.

⁶² Dans la logique irrationnelle de la constitution du radicalisme, « [l]e "mal" est attribué magiquement à l'ennemi », NINANE, « Une approche psychologique de la violence sociale », p. 57.

⁶³ Ainsi, « [...] la violence qui en est issue, et que l'on peut rapprocher d'une volonté de puissance, doit faire l'objet d'une perpétuelle négociation », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 117.

⁶⁴ Voir Martin BUBER, *Je et tu*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, 172 p.

⁶⁵ Bauman a largement utilisé le lexique du rebut dans ses ouvrages. Voir, par exemple, Zygmunt BAUMAN, *Vies perdues : la modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006, 254 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

volonté d'effacer le visage de l'autre, d'effacer ses traits (et jusqu'à sa mémoire sur les pierres tombales). La violence qui se fonde sur le religieux y parvient tout aussi bien que les autres formes de violence, en niant les droits et libertés fondamentaux de la personne et en lui infligeant des tortures physiques, psychiques ou symboliques qui visent, d'une façon ou d'une autre, à nier le statut d'humain de cette personne. De Certeau, dans son ouvrage sur l'histoire de la possession de Loudun, mentionne que l'une des possédées aurait dit, après que les exorciseurs lui aient brûlé les lèvres : « Je veux bien croire que je suis possédée, mais est-ce que je mérite pareil traitement? ». Sous prétexte de libérer du mal, le religieux s'insinue alors dans la justification du droit du violent et en vient à s'approprier un statut qui se veut rationnel. Mais il ne s'agit pas là d'une forme de raison. La violence demeure une solution déraisonnable, car elle a part davantage avec la passion qu'avec la raison. En ce sens, si l'on ne peut éliminer la violence, comme l'ont mentionné plusieurs auteurs, tout usage de la violence doit être fait avec circonspection et prudence, avec la plus grande diligence, tout en étant réduit au minimum lorsque nécessaire. Car la violence engendre la violence et la justification religieuse n'est pas à même d'endiguer ce phénomène. Nous pourrions même penser qu'elle serait susceptible de le renforcer. La négation de la part de l'humanité de l'altérité ne serait alors qu'une porte ouverte vers une négation réciproque, entraînant une réponse violente à un acte violent. S'enchaîne alors des représailles sans fin qui, pourrait-on croire, feraient partie, selon le terme utilisé par Mark Juergensmeyer, d'une guerre cosmique, où des forces du bien affronteraient indéfiniment des forces du mal. Or, il n'en est rien, car c'est toujours l'humain qui affronte l'humain, pour une raison ou une autre.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation
religieuse violente

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

Par Sami Aoun *, Sylvana Al Baba Douaihy ** et Audrey Anne
Blanchet ***
Université de Sherbrooke

* Professeur titulaire,
École de politique
appliquée

** Doctorante au Centre
d'Études du religieux
contemporain

*** Étudiante à la
maîtrise, École de
politique appliquée

RÉSUMÉ — La radicalisation religieuse violente est un phénomène dynamique complexe, variant et préoccupant. Toutefois, l'apport et l'influence de la religion (ou du religieux) dans le phénomène de la radicalisation violente sont difficilement mesurables. La religion n'étant pas intrinsèquement radicale et violente, elle peut toutefois influencer le parcours d'un individu. Cet article propose de délimiter le phénomène de la radicalisation religieuse en présentant l'influence que peut avoir la religion dans le processus individuel de radicalisation. Dans un premier temps, la recherche expose les causes (internes et externes à l'individu) pouvant influencer sur le processus de radicalisation religieuse violente. On en retient qu'il n'existe pas de modèle singulier, de raison fixe ou de caractéristique précise qui permettraient d'expliquer la tendance d'une personne à se radicaliser. Dans un second temps, l'article recense les approches permettant d'analyser le phénomène de la radicalisation violente : l'approche psycho-affective, les théories des mouvements sociaux, la théorie du cadrage, la théorie des choix rationnels, l'approche sécuritaire et l'approche interactionniste.

Mots clés : radicalisation violente, radicalisation religieuse, approches théoriques, djihadisme, islamisme, islam

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

INTRODUCTION

La réflexion avancée dans ce texte vise à proposer un éclairage sur les facteurs et les vecteurs de la radicalisation religieuse violente au prisme de diverses approches théoriques et appliquées. Cette réflexion est nécessaire pour comprendre la radicalisation religieuse violente en tant que notion et en tant que processus. Elle permet de mettre en relief les ressorts d'endoctrinement, d'enrôlement et de recrutement des individus, avec ou sans attachement à des groupes ou groupuscules faisant la promotion de discours appelant à la violence ou posant des gestes violents. À vrai dire, le phénomène de la radicalisation religieuse violente s'impose davantage comme une problématique qu'il faut comprendre comme prétendument ou s'autojustifiant religieusement, et cela, malgré les cas de violence qui en découlent, directement ou indirectement. Les cas de radicalisation religieuse concernent également les politiques et les approches que les décideurs adoptent pour s'en protéger et la prévenir. De toute évidence, cet enjeu est de plus en plus important et les travaux scientifiques sérieux à ce sujet, en dehors de ceux menés au sein des institutions d'enseignement supérieur et de recherche, se font rares. Farhad Khosrokhavar souligne l'impératif de considérer la radicalisation, y compris la radicalisation religieuse, comme un cheminement qui peut aboutir à une action qui serait qualifiée, le cas échéant, de terroriste. C'est ce cheminement qui pousserait l'individu, le groupe ou le groupuscule à prendre des positions rhétoriques en rupture avec l'ordre culturel, politique et social en place¹.

Il est donc possible de concevoir la radicalisation comme une attitude ou une manière d'agir plus ou moins continue et répétée, caractéristique d'individus ou de groupes qui affichent des convictions qui appellent à des positions extrêmes dans les relations sociales et qui incitent à l'exclusion ou à l'usage de la violence. La radicalisation est utilisée comme justification pour imposer, par l'intimidation et la contrainte, des façons de penser non consensuelles et non conformes à un espace social et culturel, afin de promouvoir des intérêts et des idéologies et influencer, par la force ou par la menace, l'ordre présent et le cours de l'histoire. Dans le même ordre d'idées, l'absolutisme idéologique, incluant l'absolutisme religieux, peut porter un discours et une vision qui justifient, au préalable et en principe, un acte violent probable ou éventuel, en le banalisant ou en lui cherchant des justifications au sein d'une attitude apologétique. Ce jugement exclusif et cet appel à un repli social et culturel peuvent devenir des justifications utilisées pour le déclenchement d'un acte violent religieux.

Ces considérations sommaires révèlent que le phénomène de la radicalisation religieuse demeure largement incompris. D'ailleurs, il est impératif de distinguer la radicalisation non violente de la radicalisation violente. En d'autres termes, il faut distinguer le discours radical se limitant à la rhétorique et faisant l'apologie de la violence et le discours engagé, se traduisant par des gestes concrets associés à une forme d'activisme, de militantisme ou de conduite radicale. Cette distinction s'impose, au niveau théorique à tout le moins, puisque la radicalisation, conçue comme approche intellectuelle et grille comportementale, ne mène pas impérativement « à la violence et au passage à l'action terroriste »². D'une part, la littérature expose amplement l'existence d'une radicalisation qui mène une personne à adopter des idées, des visions

¹ CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *Radicalisation*, 2019, [En ligne], <https://info-radical.org/fr/definition/> (Page consultée le 19 décembre 2019).

² Alexandre CHEVRIER-PELLETIER et Pablo MADRIAZA, « Comment s'explique la radicalisation violente ? », *Sécurité et stratégie*, vol. 24, no. 4, 2016, p. 14-21, p. 14.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

et des points de vue radicaux sur son propre milieu ou sur l'environnement qui l'entoure. Cette forme de radicalisme se réfère au droit d'afficher des convictions radicales et de prononcer un discours radical, mais non violent. D'autre part, la radicalisation peut se traduire par des gestes, des comportements et un engagement violents, dans un but d'imposition et de légitimation d'idées radicales. L'individu engagé dans ce processus violent se positionne alors catégoriquement et sans compromis contre un ordre social établi et un système de croyances et de valeurs³. Dans cette perspective, cet individu radical estime qu'il est dans l'obligation de rectifier rapidement, par tous les moyens possibles, une situation jugée inacceptable et illégitime. La violence est ainsi un moyen au service d'une idéologie, le cas échéant, extrême et radicale, et non une finalité en elle-même. À ce titre, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) propose de définir la radicalisation violente selon trois niveaux observables tant dans le cyberspace que dans le monde réel :

- a) La quête individuelle d'un sens et d'une origine fondamentaux et le retour à une idéologie originelle ;
- b) L'adoption par l'individu, en tant que membre d'un groupe, d'une forme violente de propagation de l'idéologie originelle et d'objectifs répondant à ce combat ;
- c) La polarisation de l'espace social et la construction collective d'un « nous » idéal menacé par « eux », c'est-à-dire les autres, déshumanisés par la désignation de boucs émissaires.⁴

En fait, il existe plusieurs formes de radicalisme, qui varient en fonction de l'objet et du motif de radicalisation, du contexte sociopolitique ainsi que de la nature des acteurs impliqués⁵. Par exemple, le radicalisme peut être politique (de droite ou de gauche, nationaliste), environnemental ou encore religieux ou politico-religieux. Ces catégories n'étant pas mutuellement exclusives, elles peuvent se combiner pour faire apparaître de nouvelles formes de radicalisme. D'où l'importance de souligner que l'apport et l'influence de la religion dans le phénomène de la radicalisation, usant de violence ou non, ne sont que difficilement mesurables. C'est-à-dire qu'on ne peut établir de lien causal, sous forme d'une corrélation forte, entre la foi, le dogme ou la croyance religieuse et le phénomène de la radicalisation, et particulièrement celui impliquant la violence justifiée par des arguments religieux. Effectivement, être pratiquant d'une religion ne mène pas obligatoirement et exclusivement à la radicalisation. Plus précisément, les idées radicales, qu'elles soient religieuses ou non, ne mènent pas de

³ CHEVRIER-PELLETIER et MADRIAZA, « Comment s'explique la radicalisation violente ? », p. 14.

⁴ Séraphin ALAVA, Divina FRAU-MEIGS et Ghayda HASSAN, *Les jeunes et l'extrémisme violent dans les médias sociaux : inventaire des recherches*, Paris, UNESCO, 2018, 167 p., p. 12, [En ligne], <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261841> (Page consultée le 13 décembre 2019).

⁵ Voir Stéphane LEMAN-LANGLOIS, *Qu'est-ce que la radicalisation ?*, Observatoire sur la radicalisation et l'extrémisme violent, 2015, [En ligne], <https://observatoire-radicalisation.org/2015/11/30/quest-ce-que-la-radicalisation/> (Page consultée le 13 décembre 2019).

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

facto au recours à la violence pour exprimer des idéaux⁶. Toutefois, la religion peut devenir un facteur opérant dans le processus de radicalisation violente. Il faut ainsi considérer la violence davantage comme un recours utilisé par un individu ou un groupe radical pour écraser une menace jugée imminente et imposer une vision du monde.

En ce sens, nous tentons donc, dans un premier temps, de clarifier ce qui est entendu par radicalisation religieuse violente. Puis, dans un second temps, nous considérons les causes de cette radicalisation. Finalement, nous présentons les diverses approches qui proposent des explications à ce phénomène.

1. LA RADICALISATION RELIGIEUSE

La radicalisation religieuse soulève beaucoup de questionnements. Est-ce que la religion ou les religions en général et en principe, celles monothéistes en particulier et l'islam plus strictement, portent en elles un appel intrinsèque à l'exclusivisme radical et à la radicalisation violente ? Quelle est la part des lectures rigoristes des textes sacrés ou religieux ou des dogmes dans la radicalisation non violente et violente ? Quelle est la responsabilité de l'individu dans la radicalisation religieuse ? Est-ce que la radicalisation religieuse est un type à part dans le phénomène ou le processus de radicalisation ? Globalement, quel est le rôle de la religion dans ce processus ?

Comme nous l'avons souligné en introduction, il est plutôt difficile, voire impossible, de mesurer le poids de la religion dans le processus de radicalisation violente puisqu'il n'existe pas, dans ce phénomène, de relation de cause à effet. Également, il y a lieu de préciser que la radicalisation religieuse n'équivaut pas à l'islamisme. En effet, la radicalisation peut prendre plusieurs formes et se manifeste effectivement dans plusieurs religions. À cet égard, la littérature relève quatre caractéristiques qui expliqueraient le fait qu'une religion justifie l'usage de la violence pour certains de ses adeptes. Le *Centre international pour la prévention de la criminalité* propose un résumé de ces caractéristiques :

- a) *Des croyances apocalyptiques ou, du moins, de rejet du monde* : une antinomie croissante, de sorte que les règles sociales conventionnelles sont relativisées par l'accomplissement imminent de la loi de Dieu ; une socialisation et préparation anticipées pour les temps violents ; la diabolisation des adversaires ; et une vision dualiste du monde (le bien et le mal, « avec nous » ou « contre nous »).
- b) *Leader charismatique* : des groupes centrés sur la présence d'un leader puissant, souvent paranoïaque, faisant démonstration de confiance en soi et de conviction par rapport à ses idées.
- c) *Théories de la conspiration* : notamment présentes dans les groupes d'extrême droite, ces théories concernent la croyance que la plupart des événements historiques majeurs ont été façonnés par des conspirations secrètes qui ont bénéficié à certains groupes ou individus.

⁶ Annemette JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women*, M.A., Malmö University (Faculty of health and society, Department of Criminology), 2017, 40 p., p. 9, [En ligne], <http://muep.mau.se/bitstream/handle/2043/23155/Annemette%20thesis%20final%20version.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (Page consultée le 13 décembre 2019).

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

- d) *Encapsulation sociale* : processus par lequel les groupes mettent en place de plus en plus de barrières symboliques et physiques entre leurs membres et le reste de la société.⁷

Ainsi, la radicalisation religieuse est un phénomène observable, lié à l'identité de certains individus ou de certains groupes. Dans le même sens, le *Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence* définit l'extrémisme politico-religieux comme étant une « [f]orme de radicalisation associée à une lecture politique de la religion et à la défense, par l'action violente, d'une identité religieuse perçue comme attaquée (conflits internationaux, politique étrangère, débats sociétaux, etc.) [...] [et qui] peut trouver ses racines dans toutes les religions »⁸, y compris les religions monothéistes telles que le christianisme et l'islam.

1.1 L'identité et la religion

Selon le modèle théorique de Wiktorowicz, la religion peut constituer un élément central de l'identité de la personne⁹. Une ouverture cognitive, c'est-à-dire une réceptivité à de nouvelles idées, peut contribuer à ce qu'une personne se tourne vers la religion pour trouver du sens et des réponses à ses questions existentielles. Dès lors, la place et la fonction de la religion ne relèvent pas que du domaine privé (individuel) et du rituel, mais bien plus largement de tous les domaines de la vie quotidienne et sociale¹⁰. C'est pourquoi le recours au religieux peut constituer une alternative intéressante, ne proposant pas seulement des rituels et une pratique religieuse, mais bien un ensemble de valeurs et une vision unifiée du monde.

L'individualisation religieuse, une tendance importante dans les pays occidentaux sécularisés et observable, notamment, chez la deuxième et la troisième génération d'immigrants, exerce une influence considérable dans le phénomène de la radicalisation. Il s'agit d'une tendance forcément individuelle et intellectuelle, poussant ces enfants d'immigrants à conjuguer certains éléments culturels ou religieux avec d'autres aspects tirés de leur vécu quotidien et existentiel¹¹. Cette tendance contribue au développement de leur identité. Cette individualisation religieuse, selon Khosrokhavar, a pour conséquence de faire « émerger un sentiment de non-appartenance chez les jeunes, nourri de facteurs structurels socio-économiques, ce qui peut les pousser vers la radicalisation »¹².

⁷ Pablo MADRIAZA et Anne-Sophie PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, Montréal, Centre international pour la prévention de la criminalité, 2015, 148 p., p. 43, [En ligne], <https://www.cipdr.gouv.fr/wp-content/uploads/2018/01/Comment-prévenir-la-radicalisation-une-revue-systématique-rapport-cipc.pdf> (Page consultée le 12 décembre 2019).

⁸ CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *Types de radicalisation*, 2019, [En ligne], <https://info-radical.org/fr/types-de-radicalisation/> (Page consultée le 11 décembre 2019).

⁹ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 53-54.

¹⁰ Dounia BOUZAR et Jean-Claude SOMMAIRE, « Quelle éducation face au radicalisme religieux ? », *Vie sociale*, vol. 3, no. 3, 2006, p. 119-123, p. 119.

¹¹ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 43 (citant Sirseloudi).

¹² MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 43.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

1.2 Islam et radicalisation

Avant tout, il faut préciser qu'il existe plusieurs courants à l'islamisme radical et que subsiste, au sein même de l'islam, de lourdes et importantes dissensions et discordes (*fitna*). Par exemple, nous n'avons qu'à souligner la rupture sunnite-chiite. Conséquemment, il existe divers mouvements islamistes radicaux, notamment djihadistes salafistes, et ce, dans les deux branches principales de cette religion. Cet état de fait rend compte de la difficulté à définir aisément et rigoureusement le phénomène de la radicalisation islamique. Toutefois, ces mouvements défendent différentes visions théologiques et interprétatives de la foi, des dogmes et de l'activisme islamique, tout en prônant une vision de l'islam littérale et puritaine. Ils valorisent ainsi un retour aux sources scripturaires et historiques du premier âge de l'islam, donc à ce qu'ils croient être la doctrine musulmane pure et originelle¹³. Ce faisant, ils rejettent toute forme de pluralisme islamique¹⁴ et se positionnent ainsi contre les valeurs occidentales et modernes. En d'autres termes, ces mouvements proposent une vision du monde anhistorique, utopique et idéalisée. Plus précisément, la radicalisation islamiste combative et violente se fonde sur des articulations de la compréhension du monde et des perceptions de l'ami et de l'ennemi, y joignant une forte pulsion de destruction. À ce propos, il est juste et impératif de préciser que la majorité des musulmans ne s'identifie pas à cette idéologie djihadiste salafiste¹⁵.

Dans un contexte de fragilité personnelle, qui va parfois de pair avec une ouverture cognitive, les individus peuvent être plus susceptibles d'adhérer à de nouvelles idées. Notamment, l'incertitude identitaire favorise cette ouverture cognitive. Rappelons-le, la religion peut alors constituer un élément central de l'identité de la personne. À ce titre, l'islam peut constituer un motif personnel de radicalisation et devenir un élément identitaire correspondant aux besoins de l'individu. En effet, l'islam, en tant qu'idéologie, peut fournir une perspective de vie alternative intéressante pour une personne, homme ou femme, vivant un moment d'incertitude identitaire¹⁶, permettant à des individus en quête de sens et d'identité de trouver une stabilité, un sentiment d'appartenance, de valorisation et d'engagement ainsi qu'un sentiment de justice. Le *Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence* indique :

[un] certain nombre de facteurs ayant contribué à forger le terreau de la radicalisation de ces jeunes femmes sont à prendre en considération. Ces éléments se composent de facteurs personnels (par exemple des épisodes

¹³ Sami AOUN, *Mots-clés de l'islam*, Montréal, Médiaspaul, 2007, 141 p., p. 72 et 141. Voir aussi Jean-Herman GUAY, Sami AOUN et Eugénie DOSTIE-GOULET, *L'islam et l'antiaméricanisme : le premier nourrit-il le second ?*, École de politique appliquée, Université de Sherbrooke, Perspective monde, Note de recherche, 2015, 30 p., [En ligne], <http://dimension.usherbrooke.ca/voute/islamantiamericanismeGuayAounGoulet.pdf>.

¹⁴ JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women*, p. 5.

¹⁵ JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women*, p. 6.

¹⁶ CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME et CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *L'engagement des femmes dans la radicalisation violente*, Québec, Gouvernement du Québec, 2016, 118 p., p. 71, [En ligne], https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/radicalisation_recherche_francais.pdf (Page consultée le 13 décembre 2019).

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

de vie traumatiques), d'incertitudes identitaires et d'autres « zones de fragilité ». Dans ce contexte, l'adhésion à un « islam intégral » semble offrir une forme de réponse aux fragilités et aux besoins mis en évidence. C'est dans cette adhésion à un « islam intégral », qui forme pour certaines jeunes femmes une « identité coquille » le plus souvent en rupture avec la famille et la société d'accueil, que se déroulent les étapes initiales de leur radicalisation.¹⁷

Toutefois, le *Centre international pour la prévention de la criminalité* note que plusieurs individus ayant vécu un processus de radicalisation islamiste ont entamé ce processus en tant que non-musulmans et que leur conversion a contribué à les rendre plus vulnérables à la radicalisation¹⁸. À cet égard, Scott Atran observe que « 5 sympathisants de Daech sur 11 soupçonnés de commettre des attentats dans la ville [Barcelone], étaient des athées ou des chrétiens avant leur conversion »¹⁹. Ces observations révèlent également que « la plupart des jeunes djihadistes rencontrés en Iraq se disaient musulmans seulement parce que leurs recruteurs d'Al-Qaida ou de Daech les en avaient convaincus afin qu'ils commettent des actes terribles contre ceux qu'ils qualifient d'«impurs» »²⁰. On observe donc que la connaissance religieuse, à proprement parler, est relayée au second plan, la religion constituant alors davantage une réponse à une quête de sens et non l'élément déclencheur de la radicalité.

Par conséquent, les individus radicalisés défendent de manière obsessionnelle leur vision idéologique et politique, c'est-à-dire cette vision qui offre une réponse à leur quête existentielle et identitaire. Cyril Torquinio indique que cette vision du monde est « déformée »²¹. Il ajoute que le contenu idéologique défendu par les organisations radicales ou l'individu radicalisé est quasi-secondaire, puisque seule compte l'action menée « avec toute la détermination dont est capable le fanatisme »²². En ce sens, l'observation de Farhad Khosrokhavar concernant l'inculture religieuse des jeunes qui s'engagent dans le djihadisme est pertinente²³ :

[c]e n'est pas une connaissance préalable profonde de l'islam qui induit la radicalisation religieuse dans les banlieues, mais bien au contraire une inculture profonde qui provoque un effet de crédulité accentuée, une forme

¹⁷ CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME et CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *L'engagement des femmes dans la radicalisation violente*, p. 8.

¹⁸ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 42.

¹⁹ NATIONS UNIES, « *Les jeunes représentent l'espoir et non pas un danger* », souligne M. Ban Ki-moon lors du débat du Conseil consacré à leur rôle dans la lutte contre l'extrémisme violent, Couverture des réunions du Conseil de sécurité, 7432^e séance – matin, 23 avril 2015, [En ligne], <https://www.un.org/press/fr/2015/cs11872.doc.htm> (Page consultée le 13 décembre 2019).

²⁰ NATIONS UNIES, « *Les jeunes représentent l'espoir et non pas un danger* », souligne M. Ban Ki-moon lors du débat du Conseil consacré à leur rôle dans la lutte contre l'extrémisme violent.

²¹ CYRIL TORQUINIO, « La violence politique », *Les cahiers de psychologie politique*, no. 8, 2006, [En ligne], <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1043> (Page consultée le 13 décembre 2019).

²² TORQUINIO, « La violence politique ».

²³ À propos de cette inculture religieuse des jeunes qui s'engagent dans un processus de radicalisation, voir le texte de Maria Mourani inclus dans le présent dossier thématique.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

de naïveté résultant de la méconnaissance voire de l'ignorance de l'islam qui joue en faveur de l'extrémisme religieux.²⁴

Le radicalisme djihadiste est susceptible de répondre aux incertitudes existentielles et d'offrir cette vie alternative recherchée par certains jeunes. À cet effet, des organisations comme l'État islamique (Daech), Al-Qaïda ou Boko Haram apportent « une réponse que ces jeunes cherchent depuis longtemps »²⁵ en proposant « un sens et une explication du monde »²⁶. D'ailleurs, Atran cite un sondage qui révèle qu'« un jeune sur quatre en France avait une opinion favorable de Daech »²⁷.

2. LES CAUSES DE LA RADICALISATION

Il n'existe pas de modèle singulier, de raison fixe, ni de caractéristique précise qui permettent d'expliquer le penchant d'une personne à se radicaliser. Il s'agit davantage d'une combinaison de facteurs propres au parcours de chaque individu²⁸. C'est pourquoi il n'existe pas de profil type unique de l'extrémiste potentiel, du radical²⁹. La remarque de McCauley et Moskalenko est ici juste et pertinente : « [i]l y a de nombreuses voies différentes. La quantité peut être estimée en calculant le nombre de combinaisons différentes qui peuvent se dégager des mécanismes déjà identifiés »³⁰. La radicalisation touche ainsi un vaste public. Il est alors important de formuler une mise en garde contre les profils types et les détecteurs des indices de radicalisation puisqu'il existe un risque de confusion entre différents facteurs. Par exemple, le risque de confondre pratique

²⁴ INSTITUT FRANÇAIS DES RELATIONS INTERNATIONALES, *137 nuances de terrorisme. Les djihadistes de France face à la justice*, 2018, [En ligne], <https://ifri.maps.arcgis.com/apps/Cascade/index.html?appid=4e44204580f640b1941b5945ad78f44a> (Page consultée le 13 décembre 2019).

²⁵ NATIONS UNIES, « *Les jeunes représentent l'espoir et non pas un danger* », souligne M. Ban Ki-moon lors du débat du Conseil consacré à leur rôle dans la lutte contre l'extrémisme violent.

²⁶ Daoud BOUGHEZALA, « "L'idée-même d'un centre de déradicalisation est un non-sens". Entretien avec la spécialiste de l'islamisme Amélie Chelly », *Causeur.fr*, 7 août 2017, [En ligne], <https://www.causeur.fr/amelie-chelly-daech-deradicalisation-islam-145927> (Page consultée le 15 décembre 2019).

²⁷ NATIONS UNIES, « *Les jeunes représentent l'espoir et non pas un danger* », souligne M. Ban Ki-moon lors du débat du Conseil consacré à leur rôle dans la lutte contre l'extrémisme violent.

²⁸ À ce propos, voir : MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique* ; JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women* ; et Magnus RANSTORP, « The Root Causes of Violent Extremism », *RAN Issue Paper*, RAN Centre of Excellence, 2016, 5 p., [En ligne], https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/issue_paper_root-causes_jan2016_en.pdf (Page consultée le 11 décembre 2019).

²⁹ Voir : MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique* ; Randy BORUM, « Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research », *Journal of Strategic Security*, vol. 4, no. 4, 2011, p. 37-62, p. 55 ; et Tommaso EMILIANI, (Français) *Opinion : À la source de la radicalisation*, 2013, [En ligne], <http://foryouth.be/youth-voice-radicalisation/francais-opinion-a-la-source-de-la-radicalisation/> (Page consultée le 13 décembre 2019).

³⁰ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 28 (citant McCauley et Moskalenko, 2010, p. 88).

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

religieuse radicale et radicalisation violente est réel, mais la pratique religieuse n'est pas le corollaire ni la cause de la radicalisation violente.

Les facteurs de la radicalisation ne se définissent donc pas aisément. La littérature relève une multitude de facteurs endogènes et exogènes. Nous retrouvons donc des facteurs liés à l'individu qui se radicalise et d'autres facteurs externes (contextuels) qui font partie de l'environnement des individus radicalisés. À ce propos, plusieurs typologies et modèles conceptuels ont été développés afin de saisir la complexité du phénomène. Généralement, les facteurs de radicalisation sont classés en différents niveaux d'analyse. Toutefois, aucun consensus scientifique n'existe quant à la classification des différents facteurs explicatifs. D'une part, certains facteurs sont plus décisifs que d'autres dans le processus de radicalisation : les traits caractériels, le désordre psychique, le repli social, la phobie, l'attrait aux armes, leur disponibilité et les expériences personnelles. D'autre part, d'autres facteurs sont moins décisifs dans le processus, par exemple : la pratique religieuse (sauf quand elle devient exhibitionniste) ou le style vestimentaire (sauf lorsqu'il devient très prononcé, prenant des modèles historiques des puritains ou des pieux ancêtres et accompagné d'autres changements vestimentaires ou d'allure, comme le voile coloré, la barbe stylée, le qamis, etc.).

2.1 Les facteurs individuels

2.1.1 L'ouverture cognitive (la fragilité individuelle)

Au départ du processus de radicalisation, et comme nous l'avons déjà mentionné, il doit exister chez l'individu une ouverture cognitive, une fragilité qui rend la personne plus réceptive aux idées radicales. Plus précisément, ce sont les sentiments de frustration et d'injustice à propos de leur vie, de leur société et du système politique qui semblent constituer une prédisposition et un dénominateur commun chez les individus qui se radicalisent³¹. Ce facteur est étroitement lié à leur quête identitaire, qui surgit dans un contexte de mécontentement et de désordre. Ainsi, au départ, les facteurs menant à la radicalisation et à la violence ne sont pas exogènes, mais bien individuels³², ce qui contribue à la difficulté de bien saisir ce phénomène, puisqu'évidemment, chaque individu qui se radicalise porte ses propres motifs. Face à ces insatisfactions individuelles, les groupes extrémistes jouent un rôle clé et deviennent la voie par laquelle l'individu peut exprimer ses sentiments de frustration.

Toutefois, le sentiment d'exclusion n'explique pas et ne justifie en rien ce qui pousse un individu à devenir terroriste, explique Neumann³³. Il ajoute qu'un des facteurs de radicalisation est « la rencontre avec une idéologie qui donne du sens aux griefs que

³¹ À ce propos, voir : MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique* ; Tommaso EMILIANI, *Down with the "Bogeyman": Why Protests and Marches Against Trump Are Missing the Target*, 2017, [En ligne], <https://coleurope.wordpress.com/2017/01/27/down-with-the-bogeyman-why-protests-and-marches-against-trump-are-missing-the-target-2/> (Page consultée le 15 décembre 2019) ; et JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women*.

³² Voir Saskia PERRIN, « (Dé)radicalisation. Derrière les mots », *Le Courrier*, 24 juin 2018, [En ligne], <https://lecourrier.ch/2018/06/24/deradicalisation-derriere-les-mots/> (Page consultée le 13 décembre 2019).

³³ NATIONS UNIES, « *Les jeunes représentent l'espoir et non pas un danger* », souligne M. Ban Ki-moon lors du débat du Conseil consacré à leur rôle dans la lutte contre l'extrémisme violent.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

ces jeunes peuvent avoir »³⁴, car elle permet d'apporter une réponse et constitue une alternative à l'existence offerte dans et par leur société. L'idéologie a pour rôle d'apporter une conception alternative et utopique de l'ordre social. Elle apporte ainsi « [...] des justifications et des explications qui encouragent les [individus] doctrinaires à s'engager dans des formes d'actions plus radicales, incluant le soutien actif ou la participation à l'action violente »³⁵. Le fait qu'une personne soit exposée à une idéologie ne la rend donc pas automatiquement radicale. Néanmoins, cela a pour effet d'augmenter les possibilités de radicalisation si le cadre proposé par l'idéologie correspond aux besoins de l'individu qui vit une quête existentielle³⁶.

2.1.2 Les facteurs individuels décisifs

Au-delà de cette fragilité individuelle, il existe quelques facteurs décisifs dans le processus de radicalisation. Ces facteurs individuels constituent le point de départ de l'analyse. Plusieurs recherches démontrent, de manière consensuelle, que l'âge, le genre et la quête identitaire sont des facteurs considérables.

Les études montrent que le phénomène de radicalisation touche majoritairement les hommes. Les femmes sont également touchées par le phénomène. D'ailleurs, l'*Institut français des relations internationales* (IFRI) relève qu'environ un tiers des ressortissants français partis en Syrie étaient des femmes³⁷. Historiquement, elles ont pris part à différents mouvements radicaux, religieux ou non. Toutefois, cette dimension genrée du processus de radicalisation violente demeure peu étudiée à ce jour³⁸. Quelques études ont été réalisées sur cette question. Elles révèlent notamment que, malgré les différences observées entre les hommes et les femmes dans le processus de radicalisation violente, la plupart des motivations à s'engager dans la radicalité violente seraient similaires³⁹.

Plusieurs études montrent que l'âge constitue un facteur significatif en ce qui concerne l'engagement dans un processus de radicalisation violente. Toutefois, les analyses de ce facteur sont différentes d'une étude à l'autre. Alors que certaines l'analysent en fonction de l'âge moyen de la population dont les radicalisés sont issus, d'autres l'isolent et ne le mettent pas en contexte. Toutefois, les études relèvent généralement une plus forte propension à la radicalisation chez les plus jeunes⁴⁰. À ce titre, Séraphin Alava note que les jeunes constituent le groupe le plus réceptif et sensible

³⁴ NATIONS UNIES, « *Les jeunes représentent l'espoir et non pas un danger* », souligne M. Ban Ki-moon lors du débat du Conseil consacré à leur rôle dans la lutte contre l'extrémisme violent.

³⁵ CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *Processus de radicalisation*, 2019, [En ligne], <https://info-radical.org/fr/processus-de-radicalisation/> (Page consultée le 11 décembre 2019).

³⁶ Explication fournie par le modèle de Wiktorowicz, cité dans MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 53-55.

³⁷ INSTITUT FRANÇAIS DES RELATIONS INTERNATIONALES, *137 nuances de terrorisme. Les djihadistes de France face à la justice*, p. 17.

³⁸ Voir CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME et CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *L'engagement des femmes dans la radicalisation violente*.

³⁹ CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME et CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *L'engagement des femmes dans la radicalisation violente*, p. 35.

⁴⁰ CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME et CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *L'engagement des femmes dans la radicalisation violente*, p. 62.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

aux discours haineux et aux discours promouvant la lutte contre les injustices et la détresse sur Internet⁴¹.

Enfin, la quête d'identité semble être l'un des facteurs explicatifs de la radicalisation, islamiste entre autres, celui-ci étant même le plus important d'après plusieurs chercheurs⁴². Les individus qui se tournent vers la radicalisation ont un sentiment d'exclusion et de non-appartenance à leur société. Le modèle social qui leur est proposé ne correspond pas à leurs idéaux et à leur vision du monde. Par conséquent, ils sont à la recherche de points de repère, d'un nouveau point d'ancrage ou d'une façon de s'échapper de la société⁴³. Ce fort sentiment d'exclusion et d'injustice peut les inciter à réagir fortement, à tenter de fuir la société, de la détruire et de prendre leur revanche envers celle-ci⁴⁴. À cet égard, le niveau d'intégration sociale et le repli identitaire sont des facteurs étroitement liés à la quête identitaire. Les difficultés d'intégration à une société d'accueil, notamment, auxquelles se heurtent certains individus ou certains groupes, peuvent avoir une conséquence significative sur le processus de radicalisation.

Certaines études montrent également une différence liée au genre en ce qui concerne la quête identitaire et son influence dans le processus de radicalisation⁴⁵. En Occident, la quête identitaire des femmes qui se radicalisent serait accentuée par la difficulté de définir qui elles sont puisqu'elles sont confrontées à différents modèles culturels⁴⁶. Elles se retrouveraient face à un dilemme moral devant différents schèmes de valeurs et modèles culturels pouvant opposer, par exemple, le modèle libéral et le modèle islamique. Leur quête identitaire serait ainsi reliée aux rôles sociaux genrés définis différemment d'un modèle culturel à l'autre. À *contrario*, les hommes seraient seulement confrontés à une quête identitaire dite « générale »⁴⁷.

2.1.3 Les facteurs individuels non consensuels

D'autres facteurs individuels sont étudiés afin de comprendre les éléments qui ont une influence sur le processus de radicalisation. Toutefois, une majorité de facteurs ne font pas consensus ou ne constituent pas des données empiriquement et scientifiquement solides. On retrouve, parmi ces facteurs : le niveau socio-économique, l'emploi,

⁴¹ WHAT THE FAKE, *Internet est propice à la diffusion des discours de haine qui favorisent la radicalisation*, 2017, [En ligne], <https://france-fraternites.org/internet-propice-a-diffusion-discours-de-haine-favorisent-radicalisation/> (Page consultée le 13 décembre 2019).

⁴² MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 39.

⁴³ Voir EMILIANI, (Français) *Opinion : À la source de la radicalisation*.

⁴⁴ Voir EMILIANI, (Français) *Opinion : À la source de la radicalisation*.

⁴⁵ Voir CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME et CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *L'engagement des femmes dans la radicalisation violente* ; et Erin Marie SALTMAN et Melanie SMITH, "Till Martyrdom Do Us Part": *Gender and the ISIS Phenomenon*, Londres, Institute for Strategic Dialogue, 2015, 78 p., [En ligne], https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2016/02/Till_Martyrdom_Do_Us_Part_Gender_and_the_ISIS_Phenomenon.pdf (page visitée le 22 janvier 2020).

⁴⁶ JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women*, p. 15-16.

⁴⁷ JACOBSEN, *Pushes and Pulls of Radicalisation into Violent Islamist Extremism and Prevention Measures Targeting These: Comparing Men and Women*, p. 15-16.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

l'éducation, la criminalité, la santé mentale, la religiosité, la formation militaire, l'immigration et les expériences défavorables⁴⁸.

2.2 Le recrutement

Quel est le rôle de l'autre dans la radicalisation d'un individu ? Plusieurs études démontrent l'importance du rôle du recruteur en tant que facilitateur du processus de radicalisation. Le rôle du recruteur n'est donc pas d'activer le processus de radicalisation, mais plutôt de l'accélérer⁴⁹. Il doit ainsi exister une prédisposition à adhérer à ce type d'idéologie, d'où le rôle de facilitateur du recruteur. Le recruteur a pour rôle de faire le pont entre l'individu et le groupe et de faciliter le passage et l'adhésion aux idées radicales. Il possède une habileté particulière lui permettant de reconnaître les personnes vulnérables et susceptibles d'adhérer à une idéologie radicale. Cette vulnérabilité ou fragilité, correspondant à une ouverture cognitive chez un individu, constitue une condition préalable à la radicalisation violente⁵⁰, créant une fenêtre d'opportunité qui est saisie et exploitée par le recruteur. À cet égard, le recruteur joue un rôle d'éclaireur, de guide ou de sauveur, proposant une vision idéaliste et un modèle de vie alternatif qui répondent aux besoins, aux appréhensions, aux ambitions et aux idéaux de l'individu en quête existentielle. Il fournit notamment les outils nécessaires à cet individu pour rejoindre un groupe radicalisé⁵¹.

2.3 Le rôle d'Internet et des médias sociaux

À l'ère de la confrontation des idées, Internet et les médias sociaux jouent un rôle prépondérant dans le processus de radicalisation. Ils constituent un bassin infini d'informations, de vues et d'idées auquel les individus ont facilement accès. Ils constituent également une source d'autorité, notamment auprès des jeunes, et par le fait même ils contribuent à forger leurs opinions et leur identité⁵². Alava souligne qu'Internet et les médias sociaux « [...] modifient fondamentalement les espaces de diffusion de l'information, ils proposent d'autres espaces de médiation des savoirs que nous devons explorer dans une quête de sens »⁵³. Ces plates-formes peuvent avoir une influence positive ou négative sur la construction de l'identité et influencer sur la quête de sens chez un individu, ajoute-t-il.

L'étude intitulée *L'engagement des femmes dans la radicalisation* menée par le Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence soulève le point important du recrutement via les technologies de l'information et expose le fait que plusieurs jeunes femmes prises en charge par le Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'islam ont été abordées par des recruteurs des organisations terroristes

⁴⁸ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 39.

⁴⁹ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 47.

⁵⁰ Selon le modèle de Wiktorowicz, cité dans MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 53-54.

⁵¹ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 47.

⁵² Séraphin ALAVA, *L'éducation aux médias : une urgence contre la radicalisation cognitive des jeunes*, 2017, [En ligne], <http://theconversation.com/education-aux-medias-une-urgence-contre-la-radicalisation-cognitive-des-jeunes-72065> (Page consultée le 12 décembre 2019).

⁵³ ALAVA, *L'éducation aux médias : une urgence contre la radicalisation cognitive des jeunes*.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

sur Internet. Selon Alava, les jeunes sont plus réceptifs aux discours haineux et les filles seraient les premières victimes de la radicalisation sur Internet⁵⁴.

Le recrutement est grandement facilité par Internet et les médias sociaux, qui constituent des plates-formes importantes pour la propagande. Toutefois, Internet ne constitue pas, à lui seul, un facteur de radicalisation⁵⁵. Il permet tout de même, et à plusieurs égards, d'alimenter le phénomène de radicalisation. L'*Institut français des relations internationales* explique les rôles qu'Internet peut jouer :

- Partage de textes, d'*anachids* (chansons islamiques) et de vidéos ;
- Lieu de rencontre entre des individus étrangers ;
- Moyen de communication, une fois que les individus sont radicalisés et les groupes constitués ;
- Plate-forme qui peut servir à préparer une action (départ vers une terre de djihad ou action en territoire national).⁵⁶

Le rôle d'Internet soulève ainsi plusieurs interrogations et constitue un défi important. Des inquiétudes ont été exposées, le 23 avril 2015, lors de la séance du Conseil de Sécurité des Nations Unies portant sur l'extrémisme violent. Des orateurs ont bien souligné cette préoccupation du rôle d'Internet dans la radicalisation. On note l'habileté des jeunes à naviguer sur Internet et les difficultés rencontrées par les États, tant en ce qui a trait aux interventions en lien avec les contenus partagés qu'en ce qui permettrait de discerner les contours du légal et de l'illégal dans les propos tenus en ligne. Ainsi, s'entendre sur le point d'équilibre nécessaire et acceptable entre la liberté d'expression et la sécurité dans une démocratie libérale demeure un enjeu problématique, hautement exigeant et même périlleux à déterminer une fois pour toutes.

3. LES APPROCHES

La complexité et la multiplicité des variables liées au phénomène de la radicalisation religieuse violente, tel qu'il en a été question dans la section précédente, amènent une divergence et une multiplication des approches explicatives. Ainsi, puisqu'il s'agit d'un phénomène multidimensionnel, il existe plusieurs approches analytiques de la radicalisation menant à la violence. Ces approches, synthétisées et présentées ci-dessous, reprennent certains éléments évoqués ci-dessus et les systématisent selon des logiques opératoires permettant de mieux comprendre les dynamiques du phénomène. Selon chacune de ces approches, différents facteurs explicatifs sont mis de l'avant, de même que divers angles sont utilisés afin de saisir le « pourquoi » de la radicalisation religieuse violente.

Une mise en garde doit toutefois être formulée envers les approches méthodologiques binaires, linéaires et dogmatiques afin d'éviter l'insuffisance argumentative des paradigmes défendus à travers ces approches. Il est préférable de

⁵⁴ WHAT THE FAKE, *Internet est propice à la diffusion des discours de haine qui favorisent la radicalisation*.

⁵⁵ Voir : INSTITUT FRANÇAIS DES RELATIONS INTERNATIONALES, *137 nuances de terrorisme. Les djihadistes de France face à la justice* ; et WHAT THE FAKE, *Internet est propice à la diffusion des discours de haine qui favorisent la radicalisation*.

⁵⁶ INSTITUT FRANÇAIS DES RELATIONS INTERNATIONALES, *137 nuances de terrorisme. Les djihadistes de France face à la justice*.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

laisser place à une analyse multifactorielle du phénomène de radicalisation portant sur les facteurs de vulnérabilité, comme dans le cas des approches disciplinaires et conceptuelles, et ce, en raison des multiples facteurs explicatifs du processus de radicalisation (culturels, politiques, psychosociaux, internationaux, facteurs internes des groupes radicalisés, médias et réseaux sociaux, etc.⁵⁷).

3.1 L'approche caractérielle / psycho-affective

Cette approche mise sur la compréhension et l'analyse de la perception de l'individu face à la situation. L'engagement dans le processus de radicalisation est alors expliqué par une compréhension de la perception d'injustice, de stigmatisation, d'humiliation vécue et perçue et de frustration personnelle⁵⁸. Effectivement, le sentiment d'infériorisation prévaut ou prédomine généralement chez les individus radicalisés.

Le rapport *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*⁵⁹, expose les griefs reliés au sentiment d'infériorité et d'impuissance mis de l'avant par les personnes radicalisées. Pour réaliser ce rapport, les chercheurs ont interrogé des individus incarcérés et condamnés pour des actes terroristes. D'abord, le rapport souligne la présence de ce sentiment d'infériorité chez les musulmans, et ce, dans le monde entier, ce qui pousse certains individus s'identifiant à la communauté musulmane à partager ce sentiment d'oppression et à agir afin de le contrer⁶⁰. Aussi, la perception de ce sentiment d'infériorité et d'impuissance va de pair avec la discrimination vécue dans les sociétés d'accueil occidentales⁶¹. La ghettoïsation et le manque de reconnaissance envers la communauté musulmane engendrent chez certains individus un désir de se rebeller contre cette société dite d'accueil, à titre de vengeance. Enfin, le rapport note également l'existence, chez les enfants des immigrants musulmans, d'un sentiment de honte envers leurs parents, « qui ont “fait le tapis” devant les Français »⁶², c'est-à-dire, qui ont

⁵⁷ Voir Caroline GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », *Forum de la DAP « Radicalisation violente, engagement et désengagement »*, Paris, Ministère de la justice, 2016, 16 p., [En ligne], <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01381974/document> (Page consultée le 12 décembre 2019).

⁵⁸ À ce propos, voir : Anne CHÂTEAUNEUF-MALCLÈS et Farhad KHOSROKHAVAR, « La sociologie de la radicalisation : entretien avec Farhad Khosrokhavar », *Ressources en sciences économiques et sociales*, 2016, [En ligne], <http://ses.ens-lyon.fr/articles/la-sociologie-de-la-radicalisation-entretien-avec-farhad-khosrokhavar-291659> (Page consultée le 13 décembre 2019) ; Xavier CRETTEZ et Romain SÈZE, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, Rapport de recherche pour la Mission de recherche Droit et Justice, 2017, 151 p., [En ligne], <http://www.gip-recherche-justice.fr/wp-content/uploads/2017/08/Rapport-radicalisation-INHESJ-CESDIP-GIP-Justice-2017.pdf> (Page consultée le 11 décembre 2019) ; et GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation ».

⁵⁹ CRETTEZ et SÈZE, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*.

⁶⁰ CRETTEZ et SÈZE, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, p. 6.

⁶¹ CRETTEZ et SÈZE, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, p. 72.

⁶² CRETTEZ et SÈZE, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, p. 74.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

abandonné l'islam au profit des valeurs et des mœurs valorisées par la société d'accueil. Comprendons ici que l'expression « les Français » peut être élargie à toute société d'accueil. Conséquemment, on remarque que la question identitaire et le malaise qui y est relié s'exposent comme des éléments fondamentaux pour les individus. Cette quête de reconnaissance identitaire auprès d'une communauté internationale, d'une société d'accueil et même dans le nid familial s'avère un facteur considérable de radicalisation violente⁶³.

De surcroît, les motivations du passage à la radicalisation et à l'acte violent sont très individuelles et singulières. À titre explicatif, Jérôme Endrass, psychologue médico-légal, explique que les jeunes qui partent pour la Syrie ne parlent pas l'arabe et ont une connaissance très limitée de l'islam⁶⁴. Endrass précise que « [l]e passé criminel d'un individu est plus déterminant que l'endoctrinement »⁶⁵, c'est-à-dire que l'idéologie elle-même. Par conséquent, on remarque qu'il s'agit davantage d'une quête de sens proprement individuelle, où l'idéologie proposée par un groupe est un facteur de radicalisation parmi d'autres⁶⁶. Également, Farhad Khosrokhavar expose le rôle significatif de la stigmatisation et de l'injustice dans le processus de radicalisation violente. Il explique qu'un parcours familial éclaté et défaillant peut conduire certaines personnes, les jeunes hommes notamment, à sympathiser avec ce sentiment de rejet, ce qui les conduit à partager « une contre-culture de la déviance »⁶⁷, résultat de la certitude de ne pas cadrer dans le modèle social dominant. Le contact (ou le re-contact) avec l'islam permet alors de combler une lacune identitaire et d'appartenance et sert de légitimation à la violence. À cet égard, Khosrokhavar explique que :

[l]a transposition de leur désespoir et de leur rage dans le registre du religieux, dans sa version jihadiste, se fait d'autant plus facilement qu'ils sont ignorants de l'islam. La délinquance, et souvent la récidive, les a conduit [sic.] généralement à la prison, et la socialisation carcérale a contribué à mûrir leur haine de l'autre et à renforcer leur vision extrémiste de l'islam.⁶⁸

À titre d'exemple, le cas de Julien, étudié et exposé par une équipe clinique multidisciplinaire du Centre intégré universitaire de santé et de services sociaux du Centre-Ouest-de-l'Île-de-Montréal, illustre bien la vulnérabilité, la quête de sens et la disposition de l'individu conduisant à sympathiser avec une idéologie radicale :

⁶³ Imen BEN-CHEIKH *et al.*, « Intervention en contexte de radicalisation menant à la violence : une approche clinique multidisciplinaire », *Santé mentale au Québec*, vol. 43, no. 1, 2018, p. 85-99, p. 95.

⁶⁴ Céline ZÜND, « Jérôme Endrass : “Le passé criminel d'un individu est plus déterminant que l'endoctrinement” », *Le Temps*, 10 janvier 2018, [En ligne], <https://www.letemps.ch/suisse/jerome-endrass-passe-criminel-dun-individu-plus-determinant-lendoctrinement> (Page consultée le 13 décembre 2019).

⁶⁵ ZÜND, « Jérôme Endrass : “Le passé criminel d'un individu est plus déterminant que l'endoctrinement” ».

⁶⁶ Voir GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation ».

⁶⁷ CHÂTEAUNEUF-MALCLÈS et KHOSROKHAVAR, « La sociologie de la radicalisation : entretien avec Farhad Khosrokhavar ».

⁶⁸ CHÂTEAUNEUF-MALCLÈS et KHOSROKHAVAR, « La sociologie de la radicalisation : entretien avec Farhad Khosrokhavar ».

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

Julien souffre d'un trouble psychotique avec des obsessions sexuelles l'amenant à chercher des moyens de « purification ». Il rapporte que sa quête de pureté est partiellement soulagée par le recours à l'islam qui l'aide par exemple à éviter l'abus d'alcool. Il cherche toutefois à devenir « plus pur ». Il a coupé le contact avec sa famille et ses pairs. Sa connaissance de l'islam est faible et il utilise Internet pour s'informer. Ceci le rend particulièrement vulnérable à des interprétations erronées, prônant par exemple une pureté à travers le djihad ou la mort en « martyr ».⁶⁹

Bref, l'approche caractérielle / psycho-affective, se fondant surtout sur la psychologie, expose le rôle crucial de la quête affective, identitaire et d'appartenance dans le processus de radicalisation violente. Cette quête est alors posée comme une réponse à la stigmatisation, à l'humiliation et à l'incompréhension vécues et perçues par les individus.

3.2 La théorie des mouvements sociaux

Essentiellement, cette approche vise à analyser le phénomène de radicalisation religieuse violente en portant un regard sur les interactions entre différents groupes sociaux, radicalisés ou non. En d'autres termes, il s'agit d'analyser le phénomène dans un contexte d'interactions sociales, celles-ci ayant une influence sur le processus de mobilisation radicale.

Selon cette logique, l'analyse des dynamiques relationnelles permet de définir et d'expliquer le processus de radicalisation religieuse violente en prenant en compte les interactions et les interdépendances entre différents groupes et acteurs sociaux⁷⁰. Cette analyse s'effectue à plusieurs niveaux : macro-contextuel, organisationnel intermédiaire et micro-individuel⁷¹. Par conséquent, il s'agit d'envisager le processus de radicalisation violente à travers différents cadres d'analyse, soit en considérant les individus ou les groupes radicalisés, les acteurs dits légitimes, l'ensemble de la société, les organisations et la structure sociale, politique et organisationnelle. Il s'agit de comprendre les dynamiques impliquées dans le phénomène d'une façon globale et holistique. D'une part, cette approche permet d'appréhender la radicalisation religieuse violente en rapport avec les dynamiques et les processus de mobilisation politique⁷². D'autre part, elle prend également en considération les « [...] groupes plus larges ainsi que les relations entre l'individu, le groupe et l'ensemble de la société »⁷³. À titre d'exemple, le modèle de Wiktorowicz s'inspire de la théorie des mouvements sociaux et souligne l'importance des influences sociales dans le processus de mobilisation radicale d'un individu en fonction d'un groupe radicalisé⁷⁴.

De plus, l'analyse de ces dynamiques amène à porter un regard spécifique sur le rôle des médias sociaux, considérés comme un facteur déterminant dans la transmission

⁶⁹ BEN-CHEIKH *et al.*, « Intervention en contexte de radicalisation menant à la violence : une approche clinique multidisciplinaire », p. 90.

⁷⁰ Voir GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 6.

⁷¹ Voir GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 6.

⁷² Voir GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 6-7.

⁷³ GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 7.

⁷⁴ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 53-55.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

des idées radicales et de la justification de la violence. En d'autres termes, les médias sociaux jouent un rôle clé dans le processus de radicalisation et font office de réponses face à la perte de repères et à la quête de sens chez un individu. La religion, rappelons-le, peut ici jouer un rôle de toile de fond du processus de radicalisation, surtout si elle fait la promotion d'idéologies millénaristes. Les groupes et les individus radicalisés ont bien saisi cette opportunité offerte par les médias sociaux et ils utilisent ce moyen technologique afin de servir leurs objectifs. Conséquemment, cela fait des réseaux sociaux un nouvel acteur significatif dans les dynamiques et les interactions sociales qui influencent le processus de radicalisation menant à la violence. Ce moyen de communication est utilisé par les groupes et les individus radicalisés à plusieurs fins, dont le recrutement et la propagande.

3.3 La théorie du cadrage

Cette approche propose une analyse fondée sur les relations individuelles et sur une interprétation dynamique des processus de radicalisation violente⁷⁵. Il s'agit alors d'analyser le phénomène en se basant sur le cadrage d'une situation, de la configuration et de la représentation d'un problème. Autrement dit, il s'agit de comprendre la vision du monde d'un individu afin de saisir sa conception de la réalité⁷⁶. À cet égard, cette théorie s'inspire largement des apports de la communication, puisqu'elle souligne la façon dont ces visions du monde sont présentées par les voies de la communication.

Selon la théorie du cadrage, le rôle des médias s'avère un facteur significatif. Les médias permettent de cadrer une situation et de définir une perspective, une vision du monde bien précise. Par exemple, une situation conflictuelle au sein d'un État est cadrée différemment par les médias traditionnels (journaux, télévision) et par un groupe radicalisé impliqué dans le conflit (via les médias sociaux). Au même titre, un média local et un média étranger pourront cadrer et présenter le conflit de manière très différente. À cet égard, cette théorie est pertinente pour analyser le cadrage proposé par les groupes radicalisés à des fins de propagande et de recrutement.

L'approche proposée par Wiktorowicz utilise la théorie du cadrage comme cadre d'analyse, en considérant dans quelle mesure la conceptualisation de la vision du monde d'un individu cadre avec une proposition émise par un groupe radicalisé⁷⁷. Précisément, il explique qu'une situation où un individu vit une crise personnelle et « [...] fait l'expérience de la discrimination ou de la répression, ou bien d'une rencontre avec un recruteur charismatique d'une organisation »⁷⁸, crée une ouverture cognitive qui peut mener cet individu à s'engager dans des actions violentes (à caractère politique ou religieux). En raison de cette ouverture provoquée par la crise individuelle survient un « alignement de cadres »⁷⁹ entre, d'une part, les schémas interprétatifs de l'individu, donc sa vision du monde et le cadrage qu'il en fait, et, d'autre part, les messages d'un mouvement radicalisé. Les messages sont ici perçus comme étant justes et répondent aux besoins de l'individu. Enfin, l'individu accepte ces messages et s'engage dans un processus de socialisation avec les membres du groupe radicalisé.

⁷⁵ Voir GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 7.

⁷⁶ Voir GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 7.

⁷⁷ MADRIAZA et PONSOT, *Comment prévenir la radicalisation : une revue systématique*, p. 54.

⁷⁸ GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 8.

⁷⁹ GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 8.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

3.4 La théorie des choix rationnels

Cette approche vise à analyser la radicalisation de manière « rationnelle », selon les mots de Guibet Lafaye. Il s'agit de penser la rationalité des actions posées par les acteurs radicalisés. Il existe plusieurs courants de pensée associés à la théorie des choix rationnels. Par exemple, certains auteurs estiment que les décisions de l'individu radicalisé sont effectuées selon une logique mettant en rapport les coûts et les bénéfices, afin de maximiser ses propres gains, alors que d'autres ajoutent à cette logique coûts-bénéfices le facteur de l'égoïsme et de l'individualisme⁸⁰.

Selon cette perspective, la violence est perçue comme un choix rationnel influencé par un contexte spécifique, qui influence à son tour les options stratégiques sélectionnées et les ressources mobilisées par les acteurs afin d'atteindre leurs objectifs⁸¹. En d'autres termes, le recours à la violence, comme moyen d'expression et de revendication, est conçu comme un choix rationnellement sélectionné, selon une perspective coûts-bénéfices, afin d'atteindre certains objectifs. Par exemple, la violence peut être utilisée comme un moyen « légitime » de défendre des idées. Effectivement, la violence peut être considérée et utilisée par des groupes religieux (islamistes ou autres) qui perçoivent une urgence d'agir face aux inaptitudes de l'ordre établi et aux menaces qu'il représente. Dans ce cas, la violence peut devenir la seule solution envisageable pour contrer ces divergences et pour imposer par la contrainte des croyances, c'est-à-dire imposer une vision du monde, qui est estimée comme étant la plus légitime au regard des circonstances et, évidemment, selon la perspective de la personne ou du groupe radicalisé⁸². Ici, il est intéressant de citer les propos de Moulay Rachid Mrani : « [l]a conquête du pouvoir politique par la force explique en grande partie la violence de la démarche d'islamisation de la société qui se fait dans la contrainte et le châtimement »⁸³. En effet, selon la perspective de la théorie des choix rationnels, « [l]a violence islamique est rarement gratuite, elle sert un objectif politico-religieux bien défini qui ne peut être atteint autrement que par la force et par l'asservissement des êtres humains »⁸⁴. En définitive, la violence est ainsi utilisée et pensée de manière rationnelle par l'individu ou le groupe, comme un moyen de pression, de protestation et de revendication.

Cette approche comporte certaines limites, en ce sens qu'elle rejette certains facteurs explicatifs dans son analyse puisqu'elle ne se concentre que sur le calcul coûts-bénéfices ou sur une conception stratégique, sans tenir compte de la dimension affective⁸⁵.

⁸⁰ Husdon MEADWELL, « La théorie du choix rationnel et ses critiques », *Sociologie et sociétés*, vol. 34, no. 1, 2002, p. 117-124, p. 118-119.

⁸¹ GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 8.

⁸² Sami AOUN, *Après le choc. Moyen-Orient : incertitudes, violences et espoirs*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 2009, 273 p., p. 59.

⁸³ Moulay Rachid MRANI, « L'islamisme et l'islamisation des sociétés ? », *Les islamistes au défi du pouvoir : discours, représentations et médiatisations*, Rabat, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2016, p. 137-150, p. 139.

⁸⁴ Hélios D'ALEXANDRIE, « L'islam est-il intrinsèquement violent ? », *Overblog*, 17 septembre 2012, [En ligne], <http://chretienslibres.over-blog.com/article-l-islam-est-il-intrinsequement-violent-124781924.html> (Page consultée le 15 décembre 2019).

⁸⁵ GUIBET LAFAYE, « Approche critique des sociologies de la radicalisation », p. 8.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

3.5 L'approche sécuritaire

L'approche sécuritaire, quant à elle, réfère à la réponse étatique face au phénomène de la radicalisation violente. Elle est « [...] orientée vers le renforcement des dispositifs de sécurité, la répression des actes de terrorisme et l'arrestation »⁸⁶, bref, vers une sécurisation des espaces sociaux. Toutefois, puisqu'elle est plutôt réactive, on note certaines limites à cette approche, notamment celle de la lutte durable contre la radicalisation violente⁸⁷. Les limites de l'approche sécuritaire sont d'ailleurs soulevées par l'équipe clinique multidisciplinaire du Centre intégré universitaire de santé et de services sociaux du Centre-Ouest-de-l'Île-de-Montréal en raison du caractère multidimensionnel des enjeux de la radicalisation violente. On comprend que l'approche sécuritaire comporte des lacunes considérables quant à la compréhension des enjeux du phénomène et quant à la solution qu'elle propose. Elle ne porte pas un regard multifactoriel sur la radicalisation violente et limite sa vision à un enjeu lié à la sécurité, plutôt que de voir le phénomène dans sa complexité et dans sa globalité. D'ailleurs, en raison de cette complexité, le phénomène de la radicalisation religieuse menant à la violence nécessite une compréhension et une analyse des situations au cas par cas.

3.6 L'approche interactionniste et l'analyse processuelle

Cette approche perçoit la radicalisation comme un mouvement dynamique et non comme un phénomène de basculement⁸⁸. Selon cette perspective, la radicalisation est abordée comme une « [...] “carrière morale” [...], c'est-à-dire comme la conséquence *imprévue* d'une série de transformations objectives et subjectives progressant par étapes successives, dont la dernière n'était pas forcément contenue ni annoncée par la première »⁸⁹. Il s'agit d'analyser le phénomène de la radicalisation religieuse violente en le concevant comme un processus, au sens large, et non pas uniquement en fonction des facteurs et des déterminants sociaux qui sont susceptibles de contribuer à la radicalisation d'un individu. Une approche incrémentale du phénomène est ainsi valorisée. En d'autres termes, la radicalisation est analysée, selon cette approche, comme une succession de petites étapes où plusieurs facteurs, issus du hasard ou non, peuvent intervenir dans le processus, faisant ainsi de la radicalisation violente un phénomène fort complexe⁹⁰.

À cet égard, l'historicisation du parcours et de la trajectoire de radicalité est au cœur du processus d'analyse, et ce, dans le but de comprendre le cheminement des

⁸⁶ CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *Rapport annuel de mars à décembre 2015*, 2015, 25 p., p. 5, [En ligne], <https://info-radical.org/wp-content/uploads/2016/07/cprm-v-rapport-annuel-2015.pdf> (Page consultée le 12 décembre 2019).

⁸⁷ Voir CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *Rapport annuel de mars à décembre 2015*.

⁸⁸ Voir CENTRE DE PRÉVENTION DE LA RADICALISATION MENANT À LA VIOLENCE, *Rapport annuel de mars à décembre 2015* ; et Caroline GUIBET LAFAYE, « Engagement radical, extrême ou violent. Basculement ou “continuation de soi ?” », *Sens public*, 2017, [En ligne], <https://www.erudit.org/en/journals/sp/2017-sp03802/1048842ar.pdf> (Page consultée le 15 décembre 2019).

⁸⁹ GUIBET LAFAYE, « Engagement radical, extrême ou violent. Basculement ou “continuation de soi ?” », p. 15.

⁹⁰ GUIBET LAFAYE, « Engagement radical, extrême ou violent. Basculement ou “continuation de soi ?” », p. 36.

Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation religieuse violente

individus, en tenant compte de nombreux éléments : hasards, ignorances, incertitudes, concurrences, compétitions, etc.⁹¹. Dès lors, la radicalisation n'est plus perçue comme un passage obligé, inhérent à certains groupes (culturels ou cultuels) ou à certaines idéologies⁹². Évidemment, certaines idéologies ou pratiques servent de matrice ou de levier à la radicalisation violente. Toutefois, il faut garder à l'esprit l'absence d'une corrélation forte ou d'un déterminisme causal entre idéologie/religion/discours et radicalité violente.

4. CONCLUSION

L'actualité regorge de cas faisant état des individus qui se radicalisent et qui commettent des actes violents, ces cas étant souvent liés, d'une façon ou d'une autre, à des considérations d'ordre religieux ou idéologico-religieux. Ce phénomène traverse l'ensemble des démocraties occidentales libérales et constitue un défi de taille pour les autorités publiques. L'apport scientifique nous renseigne à propos de la multitude des trajectoires, des facteurs et des vecteurs pouvant influencer ce processus. Loin de définir un portrait type unique du radicalisé, la littérature fait ressortir un ensemble d'éléments et de caractéristiques permettant aux autorités d'agir plus efficacement en amont et en aval du phénomène. De même, les chercheurs ont établi plusieurs grilles de lecture permettant d'analyser le processus de radicalisation sous différents angles et de manière combinée, permettant une lecture plus complète et plus exhaustive du phénomène.

Cet article avait pour objectif de questionner les fondements de la radicalisation religieuse qui mène à la violence. De fait, en lien avec les phénomènes de radicalisation observables dans nos sociétés, l'on évoque assez souvent le rôle de catalyseur de la dimension religieuse. Les radicaux seraient principalement des jeunes fanatiques au plan religieux (convertis ou non), recrutés par des réseaux sociaux, physiques ou virtuels, et qui s'en remettraient à une lecture fondamentaliste et littérale des préceptes de leur religion. Cette lecture fondamentaliste se poserait comme un modèle alternatif où la religion semble jouer un rôle déterminant lorsqu'elle s'offre comme un ensemble de valeurs et une vision du monde qui permettent de répondre aux insatisfactions existentielles d'un individu. L'adhésion radicale serait donc une réponse à une quête de sens et d'identité personnelle, menée dans un but de stabilité et en fonction d'un désir d'appartenance à une entité. Ces radicalisés seraient, dans la pensée populaire, davantage accolés à l'islam, dont l'interprétation par une partie de ses fidèles serait de plus en plus radicale. Or, lorsqu'on observe de plus près le phénomène de la radicalisation religieuse, comme nous avons pu le proposer dans cet article, il apparaît beaucoup plus difficile d'en exposer les déterminismes, qui ne sont pas uniquement religieux ou cultuels et qui ne relèvent surtout pas d'une religion spécifique. Ainsi, le phénomène de la radicalisation religieuse violente exige un effort supplémentaire de la part de l'État et des institutions afin de déconstruire la croyance préétablie selon laquelle une religion serait, par principe irrévocable, essentiellement plus violente qu'une autre, afin d'exposer la pluralité des interprétations doctrinales portées par les visions religieuses et les discours idéologiques exclusivistes incitant à la violence et afin de

⁹¹ GUIBET LAFAYE, « Engagement radical, extrême ou violent. Basculement ou “continuation de soi ?” », p. 35.

⁹² GUIBET LAFAYE, « Engagement radical, extrême ou violent. Basculement ou “continuation de soi ?” », p. 36.

**Aux racines du phénomène : facteurs et vecteurs de la radicalisation
religieuse violente**



promouvoir une intégration universelle des individus au sein des sociétés et des États modernes.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux épistémologiques et éthiques

Par Wael Saleh *
Université du Québec à Montréal

* Professeur associé à l'Institut d'études internationales de Montréal (IEIM) et chercheur associé, Observatoire sur le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord à la Chaire Raoul-Dandurand des études stratégiques et diplomatiques, UQAM

RÉSUMÉ — *Est-ce que le fait d'inciter à la violence ou de lui fournir une couverture idéologique, religieuse ou théorique la légitimant, la justifiant ou la banalisant pourrait être considéré comme une action violente? Selon la théorie des actes de langage d'Austin, dire, par le biais d'énoncés dits « performatifs », c'est faire. Selon cette problématique et cette hypothèse, cet article cherche, en premier lieu, à cartographier les épistémologies sous-jacentes aux différentes approches théoriques; à comprendre, en deuxième lieu, de quelles manières les positions théoriques et épistémologiques respectives se traduisent dans les pratiques méthodologiques et les productions de savoirs; à identifier, en troisième lieu, quelques enjeux épistémologiques et éthiques qu'affrontent les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam tel que nous pouvons appeler le « blanchiment de violence »; et à développer, en dernier lieu, une position épistémologique plus consciente et plus assumée. Pour atteindre ces objectifs, l'approche méthodologique utilisée dans le cadre de cette recherche est constituée de deux volets : 1) une recherche documentaire fouillée des écrits théoriques et interventions principales de chercheurs-théoriciens ayant travaillé au cours des cinquante dernières années sur la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam (en langues française, anglaise et arabe); 2) une analyse de discours de ces travaux et interventions les plus influents dans le domaine des études islamiques.*

Mots clés : islam, radicalisation, violence, approche théorique, méthodologie, épistémologie, éthique, théorie des actes de langage, blanchiment de violence

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

INTRODUCTION¹

Depuis la fin des années 1970² et plus intensivement suite aux attentats du 11 septembre 2001, l'intérêt porté à la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam s'est considérablement accru, tant du point de vue de la recherche, de la demande sociale qu'à l'égard de la sécurité (aux échelons régional, national et international³). Toutefois, dans ce contexte, rares sont les études centrées principalement et profondément sur les producteurs des savoirs, c'est-à-dire les auteurs des textes fondateurs de l'islamisme⁴ ou les chercheurs et les théoriciens qui analysent et expliquent le phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. En réalité, les auteurs des textes fondateurs de l'islamisme, de même qu'une tendance dominante chez les chercheurs, légitiment, justifient ou banalisent la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Ils sont donc en tête d'une chaîne dont le dernier maillon est constitué des personnes et des groupes impliqués directement dans cette violence.

À titre d'exemple, la revue de littérature sur laquelle se fonde cette recherche montre que les chercheurs qui travaillent sur la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam excluent souvent de leurs études les Frères musulmans⁵, et ce, même si cette organisation s'avère la matrice, au moins au niveau de la théorie et de la vision du

¹ Je tiens à remercier Raphaël Mathieu Legault-Laberge dont les remarques et commentaires ont permis d'approfondir mes analyses et d'améliorer le contenu de cet article.

² Plus précisément, à partir de la Révolution iranienne et la prise de la Grande Mosquée par des fondamentalistes islamistes en novembre 1979.

³ Voir par exemple : Gilles BIBEAU, *Le terrorisme, piège pour la pensée. Essai sur la violence dans l'humain*, Montréal, Éditions Mémoire d'encrier, 2015, 242 p.; Leyla DAKHLI, « L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam », *Revue du Crieur*, La Découverte, vol. 3, no. 1, 2016, p. 4-17, [En ligne], <http://www.revueducrieur.fr/index.html>, (Page consultée le 7 septembre 2017); Richard JACKSON, « The Study of Terrorism after 11 September 2001: Problems, Challenges and Future Developments », *Political Studies Review*, vol. 7, no. 2, 2009, p. 171-184; Magnus RANSTORP (dir.), *Mapping Terrorism Research: State of the Art, Gaps and Future Directions*, Londres, Routledge, 2006, 354; Andrew SILKE (dir.), *Research on Terrorism: Trends, Achievements & Failures*, Londres/Portland, Frank Cass, 2004, 240 p.

⁴ Cette recherche considère l'islamisme comme « [...] un passage de l'ordre spirituel et religieux à celui de la protestation politique [...]. Il exploite ces désarrois (État autoritaire, corruption, etc.) en détournant à son profit les valeurs de justice et d'égalité auxquelles l'imaginaire populaire demeure très attaché. L'islam est ainsi utilisé à des fins politiques [...]. L'islamisme détourne également à son profit le malaise identitaire et culturel pour se présenter comme alternative à la crise des valeurs [...]. Cette crise a eu pour effet la transformation de l'identité islamique en une religion-idéologie fonctionnant essentiellement comme stratégie de légitimation, ou à l'inverse, de délégitimation politique », Abderrahim LAMCHICHI, *Islam, islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, 272 p, p. 32.

⁵ Dans la littérature, cette organisation ne fait pas consensus au niveau de sa modération ou de son rapport avec la légitimation de la violence au nom de l'islam. Par contre, le discours est différent en ce qui concerne Al-Qaïda ou Daech, dont leurs leaders les plus influents (comme Oussama ben Laden, Ayman al-Zawahiri et Abou Bakr al-Baghdadi) faisaient auparavant partie de l'organisation des Frères musulmans (voir : Yūsuf AL-QARADĀWĪ, « Al-Baghdadi était membre des Frères musulmans », 2014, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=jDTIEOs4DIY>, Page consultée le 10 juillet 2019).

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

monde, de l'islamisme⁶. De plus, la littérature a tendance à étudier la violence physique⁷ plus que la violence dite intellectuelle, théorique ou symbolique qui constitue, selon la prémisse de cette recherche, la phase préalable et obligatoire de tout passage à la violence physique au nom de l'islam. Les offres radicales et les agents théoriques, surtout dans la matrice de l'islamisme, mais également parmi les chercheurs et les théoriciens dissimulant les fondements épistémologiques de la radicalisation menant à la violence, sont presque entièrement absents des études. Bref, la tendance dominante dans la littérature semble avoir renoncé⁸ à comprendre les formes de religiosité⁹ qui peuvent mener à la violence au nom de l'islam, se contentant de chercher à comprendre uniquement les raisons socio-politico-économiques ou le processus de la radicalisation.

D'après Birnbaum, « [...] on ne comprendra pas ce qui se joue avec l'islamisme ni avec sa radicalisation sans prendre »¹⁰ ce type de religiosité au sérieux. La radicalisation menant à la violence

[...] renvoie à la concomitance de trois phénomènes. Le premier est l'adoption d'une idéologie dont la logique devient un véritable cadre de vie, d'action et de signification pour un individu. Le deuxième est la croyance dans l'utilisation des moyens violents pour faire entendre une cause. Et le troisième est la fusion entre l'idéologie et l'action violente.¹¹

Une question s'impose donc : est-ce que le fait d'inciter à la violence ou de lui fournir une couverture idéologique, religieuse ou théorique la légitimant, la justifiant ou la banalisant pourrait être considéré comme une action violente? Selon la théorie des

⁶ Voir Gilles KEPEL, *Le prophète et le pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporain*, Paris, La Découverte, 1984, 245 p.

⁷ Voir, par exemple : Gérard CHALIAND et Arnaud BLIN, *Histoire du Terrorisme : De l'Antiquité à Daech*, Paris, Fayard/Pluriel, 2016, 864 p.; Mathieu GUIDÈRE, *Atlas du terrorisme islamiste*, Paris, Autrement, 2017, 98 p.; Farhad KHOSROKHAVAR, *Radicalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 192 p.; Paul LANDAU, *Pour Allah jusqu'à la mort : Enquête sur les convertis à l'islam radical*, Paris, Éditions du Rocher, 2008, 297 p.

⁸ Ce renoncement peut être considéré comme un « blanchiment de violence », concept qui sera expliqué en détail dans la seconde section de cet article.

⁹ Pratique religieuse ou *tadayyun* en arabe. Une religiosité n'est pas synonyme de religion. La religion est divine alors que la religiosité est une diversité des compréhensions humaines; la religion est l'essence de la foi alors que la religiosité est produite des efforts de l'interprétation; et les types de religiosité peuvent aboutir à des formes qui s'accordent avec la religion ou à des manipulations de la religion qui vont à l'encontre de ses fins. Voir Yūsuf ZAYDAN, *Labyrinthes de l'illusion (Matāhāt al-wahm)*, Madīnat Naṣr, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 2013, 300 p., p. 7.

¹⁰ Jean BIRNBAUM, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016, 240 p. Cité dans Alain CAILLÉ et al., « Présentation », *Revue du MAUSS*, vol. 49, no. 1, 2017, p. 5-26, [En ligne], <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2017-1-page-5.htm#no5> (Page consultée le 14 septembre 2019).

¹¹ Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence de Montréal (CPRMV), *Mieux comprendre le phénomène de la radicalisation menant à la violence*, 2016, [En ligne], https://info-radical.org/wp-content/uploads/2016/08/GUIDE_INFORMATION_INTERVENANTS_CPRMV.pdf (Page consultée le 7 septembre 2017).

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

actes de langage d'Austin, dire, par le biais d'énoncés dits « performatifs », c'est faire¹². Par le seul fait de son énonciation, un énoncé performatif sanctionne et permet d'accomplir une action. Ainsi, il suffirait à un prédicateur islamiste influent de dire « untel est hostile à l'islam et fait une guerre contre l'islam » pour mettre la vie d'autrui en danger¹³.

En ce sens, la littérature cherche davantage à comprendre pourquoi et comment une personne se radicalise et pas suffisamment les idées contenant les germes de la violence, sans lesquelles le radicalisé ne peut commettre ses actes sous le label religieux. La littérature semble également avoir renoncé à comprendre comment les positions théoriques et épistémologiques respectives de divers chercheurs et théoriciens se traduisent dans leurs pratiques méthodologiques et leurs productions de savoirs relatifs au phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Afin de combler cette lacune, la présente recherche exposera d'abord une cartographie des épistémologies sous-jacentes aux différentes approches théoriques qui essaient de comprendre le phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Elle tentera par la suite d'identifier, le cas échéant, les approches théoriques qui sont impliquées dans ce que nous appelons « blanchiment de violence » et qui dissimulent les fondements idéologiques d'une religiosité « islamique », mais qui est susceptible de conduire à la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam.

1. CARTOGRAPHIER LES ÉPISTÉMOLOGIES SOUS-JACENTES DES APPROCHES THÉORIQUES

Dans la littérature consultée, vingt-neuf questions paradigmatiques s'adressent au phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :

- Quatre questions se posent sur le rôle de l'islam dans le processus de la radicalisation : l'appartenance à l'islam est-elle le facteur prédominant de la tentation radicale? S'agit-il d'une radicalisation de l'islam ou d'une islamisation de la radicalité? L'islam (en soi) est-il la solution ou le problème? Y a-t-il un seul islam ou des versions différentes d'islams?
- Trois questions concernent le rôle de l'islamisme dans le processus de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : l'islamisme est-il l'islam? L'islamisme est-il modéré ou violent? Parle-t-on d'islamisme ou d'islamismes?
- Quatre questions se focalisent sur le rôle des facteurs non religieux dans le processus de la radicalisation : les facteurs non religieux sont-ils prédominants dans la tentation radicale? Les facteurs politiques priment-ils sur les facteurs religieux? Quelle est l'importance du contexte socio-économique? Quel est le rôle du facteur psychologique?
- Cinq questions sont relatives à l'angle d'étude du phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : quoi étudier

¹² John L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1975, 192 p.

¹³ Par exemple, en 1992, l'écrivain égyptien Faraj Fouda a été assassiné par des extrémistes islamistes après avoir été accusé de blasphème par un conseil d'oulémas.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

prioritairement? Qui étudier prioritairement? Comment mener les études? En vue de quel objectif? Quelle discipline est la plus apte à étudier ce phénomène?

- Sept questions s'intéressent à la catégorisation et à la nature de cette radicalisation, selon les trois critères suivants : la légitimité, la domination et la normalité : quelle typologie est développée? La radicalisation menant à la violence est-elle une violence intellectuelle, symbolique, verbale et/ou physique? S'agit-il d'une violence intrinsèque ou extrinsèque? Différée ou immédiate? Intérieure (citoyenne), régionale et/ou internationale? Est-elle une arme des faibles ou une arme des puissants? Est-elle un crime politique ou un crime politique pénal?
- Sept autres questions cherchent des solutions à proposer pour faire face à ce phénomène : faut-il moderniser l'islam pour contrer la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam? Faut-il différencier l'islamisme de l'islam? Faut-il déradicaliser l'islamisme? Faut-il le critiquer? L'amélioration du contexte non religieux (inclusion, justice, équité, démocratie, développement durable) amènera-t-elle à la fin de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam? Les études sur la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam servent-elles à comprendre, décrire, analyser, comparer ou à trouver des solutions? Société civile, États et communauté internationale : quels sont leurs rôles dans le renforcement de la résilience face à la violence et dans la lutte contre cette violence? Comment définit-on ces concepts? Est-il possible de prévenir la radicalisation? Un individu (ou un groupe) peut-il se déradicaliser?

De ces vingt-neuf questions paradigmatiques tirées de la littérature, il est possible de définir dix catégories épistémologiques principales :

- Une première catégorie cherche l'angle d'étude le plus pertinent pour mieux comprendre le phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Deux approches s'opposent dans cette catégorie. D'une part, les approches structuralistes valorisent une recherche se concentrant sur la question du « pourquoi » ou sur les « causes racines »¹⁴; d'autre part, les approches processuelles¹⁵ envisagent l'engagement dans une violence comme le résultat

¹⁴ Voir Isabelle SOMMIER, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fractures », *Lien Social et Politiques*, no. 68, 2012, p. 15-35.

¹⁵ Dans cette littérature académique, l'accent est souvent mis sur les personnes ou sur les groupes qui exécutent directement des actes de violence. Les approches processuelles sont de plus en plus employées. Ceci peut partiellement s'expliquer par une remise en question des approches structuralistes qui se centrent sur l'identification des racines structurelles de la violence au nom de l'islam (Campana et Lapointe, 2012) et qui valorisent une recherche qui se concentre sur les questions du « pourquoi » et des « causes racines », minimisant, par contre, l'importance d'une compréhension plus microsociologique, plus circonstanciée et plus axée sur l'individu et les processus d'engagement canalisés sur le « comment » (voir Mark SEDGWICK, « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion », *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, no. 4, 2010, p. 479-494; et SOMMIER, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fractures »). Or, les approches processuelles cherchent à dépasser ces biais (voir, par exemple : Martha CRENSHAW, « The Logic of Terrorism: Terrorist Behaviour as a Product of Strategic Choice », *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*,

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

d'un processus de socialisation graduel, multidimensionnel et non-téléologique¹⁶. L'approche de recherche dominante est plutôt verticale et centrée sur l'individu. Elle occulte par conséquent l'enracinement de cet individu dans des conflits socio-politico-économiques préexistants ou son engagement dans une religiosité qui peut mener à la violence au nom de l'islam¹⁷.

- Une deuxième catégorie cherche à savoir si l'islamisme est modéré ou violent. Certains chercheurs conçoivent l'islamisme comme une mouvance qui est violente par nature¹⁸. Plusieurs chercheurs le décrivent comme une mouvance modérée¹⁹. Un troisième groupe de chercheurs note que les deux courants, violent et modéré, se croisent à l'intérieur de l'islamisme²⁰. Un quatrième

Washington (DC), Woodrow Wilson Centre Press, 1998, p. 7-24; David LAKE, « Rational Extremism: Understanding Terrorism in the Twenty-first Century », *International Organization*, vol. 56, no. 1, 2002, p. 15-29; Andrew KYDD et Barbara WALTER, « The Strategies of Terrorism », *International Security*, vol. 31, no. 1, 2006, p. 49-80; Max ABRAHAMS, « What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy », *International Security*, vol. 32, no. 4, 2008, p. 78-105). Elles envisagent l'engagement dans une violence comme le résultat d'un processus de socialisation graduel, multidimensionnel et non téléologique (voir : Andrew SILKE, « Becoming a Terrorist », *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, Chichester, John WILEY, 2003, p. 29-53; John HORGAN, « The Social and Psychological Characteristics of Terrorism and Terrorists », *Root Causes of Terrorism: Myths, Realities and Ways Forward*, Londres, Routledge, 2005, 288 p., p. 44-53; et Daniela PISOIU, *Islamist Radicalisation in Europe. An Occupational Change Process*, Londres, Routledge, 2011, 216 p.).

¹⁶ Voir PISOIU, *Islamist Radicalisation in Europe. An Occupational Change Process*.

¹⁷ Cela peut être expliqué partiellement par le fait que les facteurs macro-environnementaux (environnement culturel et social) sont plus difficiles à repérer et que leur lien avec le phénomène de la violence commise au nom de l'islam est plus difficile à prouver. Voir par exemple Nicolas CAMPELO et al., « Who Are the European Youths Willing to Engage in Radicalisation? A Multidisciplinary Review of their Psychological and Social Profiles », *European Psychiatry*, vol. 52, 2018, p. 1-14.

¹⁸ Voir, par exemple : KEPEL, *Le prophète et le pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporain*; et LAMCHICHI, *Islam, islamisme et modernité*.

¹⁹ Voir, par exemple : Sana ABED-KOTOB, « The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 127, no. 3, 1995, p. 321-339; François BURGAT, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2002, 350 p.; John CALVERT, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York, Columbia University Press, 2010, 256 p.; Kinza KHAN, « The Muslim Brotherhood and its Evolving View on Democratic Participation », *Kulna Academic Journal for the Middle East Studies*, 2011, [En ligne], <http://kulna.wordpress.com/2011/03/14/the-muslim-brotherhood-and-its-evolving-view-on-democraticparticipation/>, (Page consultée le 15 septembre 2019); Kevin KOEHLER and Jana WARKOTSCH, « Egypt and North Africa: Political Islam and Regional Instability », *Writenet*, 2009, [En ligne], <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4a9793a32.pdf>, (Page consultée le 8 juin 2017); et Adnan MUSALLAM, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, Londres, Praeger, 2005, 280 p.

²⁰ Voir, par exemple : Sylvain BESSON, *La conquête de l'Occident. Le projet secret des islamistes*, France, Seuil, 2005, 226 p.; 'Abd Allā Fahd AL-NAFĪSĪ et al., *L'avenir des mouvements islamiques : une vision autocritique* (al-Naqd al-dhātī lil-hā rakah al-Islāmīyah: ru'yah mustaqbalīyah), al-Qāhirah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 1989, 416 p.; Marc LYNCH, « The Brotherhood's Dilemma », *Middle East Briefs*, no. 25, Waltham, Crown Center for Middle

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

groupe de chercheurs est convaincu que les islamistes sont en voie de se convertir à la modération, malgré les défis qui subsistent avant de pouvoir les considérer comme modérés²¹.

- Une troisième catégorie privilégie une approche ethnographique ou une approche qualitative fondée sur des entrevues afin de déterminer si c'est l'appartenance religieuse ou le contexte socio-économique qui s'avère le facteur le plus important dans le processus de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Deux interprétations contradictoires s'opposent dans cette catégorie : 1) les musulmans auraient tendance à se radicaliser davantage que les autres croyants (l'« effet islam » prime sur tous les autres paramètres, y compris les facteurs socio-politico-économiques, et devient le facteur prédominant de la tentation radicale²²); 2) la plupart des radicalisés ne sont pas passés par le fondamentalisme religieux et ils viennent de milieux désislamisés éloignés de la religion²³.
- Une quatrième catégorie se focalise sur la nature de la violence. Elle propose les trois critères d'analyse suivants pour comprendre la nature de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : la légitimité, la domination et la normalité. Les auteurs qui se trouvent dans cette catégorie se présentent selon deux courants : ceux qui considèrent la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam comme étant « légitime-dominée-normale »²⁴ et ceux qui la considèrent comme étant « illégitime-dominée-pathologique »²⁵.

East Studies, 2008, 12 p.; Houssam TAMMAM, *Les mutations des Frères musulmans* (Tahawoulat al-ikhwan al muslmûn), Le Caire, Éditions Maktabat Madbûly, 2010, 168 p.; et Barbara H. E. ZOLLNER, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Londres, Routledge, 2009, p. 213.

²¹ Voir, par exemple : Burham GHALIOUN, *Islam et politique la modernité trahie*, Paris, Édition La découverte, 1997, 253 p.; Noah FELDMAN, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, Princeton University Press, 2008, 200 p.; Jean-Noël FERRIÉ, *L'Égypte entre démocratie et islamisme. Le système Moubarak à l'heure de la succession*, Paris, Éditions Autrement, 2008, 124 p.; Nathan J. BROWN, Amr HAMZAWY et Marina OTTOWY, « Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones », *Carnegie Papers*, no. 67, 2004, p. 1-19, [En ligne], http://www.carnegieendowment.org/files/cp_67_grayzones_final.pdf; Samir AMGHAR et Khadiyatoullah FALL, « Quitter la violence islamique. Retour sur le phénomène de désaffiliation djihadiste », *Revue du MAUSS*, vol. 49, no. 1, 2017, p. 115-133, doi : 10.3917/rdm.049.0115; Wahid 'ABD ALMAGID, *Les Frères musulmans entre l'histoire et l'avenir. Comment était et comment sera la confrérie? (al-ikhwan al muslmûn bayna al tarikḥ wa al mostaqbal: Kayfa kanat al gama'a wa kayfa takûn?)*, Le Caire, Al-Ahram li al nashr wa al tib'a, 2010, 200 p.

²² Voir par exemple Olivier GALLAND et Anne MUXEL, *La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, 460 p.

²³ Voir, par exemple : Dounia BOUZAR, *Français radicalisés : Enquête : ce que révèle l'accompagnement de 1000 jeunes et de leurs familles*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2018, 302 p.; et Farhad KHOSROKHAVAR, *Le nouveau jihad en Occident*, Paris, Robert Laffont, 2018, 589 p.

²⁴ Voir par exemple François BURGAT, *Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris, La Découverte, 2016, 310 p.

²⁵ Voir par exemple Dominique BAILLET, « Islam, islamisme et terrorisme », *Sud/Nord*, vol. 16, no. 1, 2002, p. 53-72, doi : 10.3917/sn.016.0053.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

- Une cinquième catégorie étudie la violence commise au nom de l'islam soit comme arme des faibles, soit comme arme des puissants. Cette violence serait l'instrument des faibles pour certains chercheurs²⁶. Par contre, pour d'autres chercheurs, comme Chomsky, elle est surtout l'arme des puissants : « [q]uand on prétend le contraire, c'est uniquement parce que les puissants contrôlent également les appareils idéologiques et culturels qui permettent que leur terreur passe pour autre chose que de la terreur »²⁷.
- La sixième catégorie relève d'un débat mené dans le contexte français et cherche à savoir s'il est approprié de parler d'une radicalisation de l'islam ou d'une islamisation de la radicalité. Quatre pistes de réponse peuvent être trouvées dans la littérature. La première est défendue par Kepel, qui soutient qu'il s'agit d'une radicalisation de l'islam²⁸. La deuxième est soutenue par Roy²⁹, qui énonce qu'il s'agit plutôt d'une islamisation de la violence politique et d'une sorte de révolte générationnelle nihiliste qui se présente sous la forme d'une cause ou d'une crise existentielle, tant à l'échelle individuelle que sociétale, comme le postule Alessandro Orsini : lorsqu'une société « est traversée par de profondes contradictions, les individus basculent dans l'angoisse existentielle et cherchent dans les idéologies un moyen d'endiguer leur égarement psychologique »³⁰. Pour Orsini, les « terroristes de vocation » pourraient donc notamment agir pour satisfaire un besoin spirituel, pour donner du sens à leur propre existence. Une troisième tendance postule qu'il est tentant de donner raison aux deux approches et qu'il faut s'attacher aussi bien à la recherche des causes (les déterminants sociologiques) qu'à l'analyse des raisons (ce qui fait sens) pour mieux comprendre la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam³¹. Une quatrième tendance considère qu'il n'y a ni radicalisation de l'islam, ni islamisation de la radicalité. La violence qui

²⁶ Voir par exemple Jacques VERGÈS, « Interview Jacques Vergès : Le terrorisme est l'arme des faibles », *Corse Matin*, propos recueillis par Franck Leclerc, 11 octobre 2009, [En ligne], <https://www.corsematin.com/article/societe/interview-jacques-verges-%C2%AB-le-terrorisme-est-larme-des-faibles-%C2%BB> (Page consultée le 6 août 2019).

²⁷ Voir par exemple Noam CHOMSKY, « Les États-Unis entre hyperpuissance et hyperhégémonie, Terrorisme, l'arme des puissants », *Le Monde diplomatique*, décembre 2001, p. 10-11.

²⁸ Voir Leyla DAKHLI, « L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam ».

²⁹ Voir Olivier ROY, « Il faut distinguer violence politique et violence religieuse », *Chronik*, 17 novembre 2017, [En ligne], <https://chronik.fr/olivier-roy-html.html>, (Page consultée le 25 juillet 2019).

³⁰ Alessandro ORSINI et Marie CAILLAT, « La radicalisation des terroristes de vocation », *Commentaire*, vol. 156, no. 4, 2016, p. 783-790, [En ligne], <https://www.cairn.info/revue-commentaire-20164page-783.htm>, (Page consultée le 14 août 2019).

³¹ Voir par exemple Alain CAILLÉ et al., « Présentation »; et Marie-Anne VALFORT, « Radicalisation de l'islam et islamisation de la radicalité sont des phénomènes complémentaires », *Le Monde*, 1^{er} juin 2018, [En ligne], https://www.lemonde.fr/emploi/article/2018/06/01/radicalisation-de-l-islam-et-l-islamisation-de-la-radicalite-sont-des-phenomenes-complementaires_53080170698637.html, (Page consultée le 7 juillet 2019).

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

s'exprime au nom de l'islam relèverait davantage d'une « radicalisation politique », laquelle précéderait toujours la radicalisation religieuse³².

- Une septième catégorie cherche à savoir quoi étudier prioritairement. Comprendre comment un individu se radicalise est alors la question principale qui se pose³³. Deux approches récentes, souhaitant changer l'angle des études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, adoptent cette position. La première exige d'éviter l'explication de cette radicalisation en termes de motifs « pour s'intéresser plutôt à quelques-uns de ses effets, et particulièrement à celui d'horreur en déplaçant la question de savoir pourquoi des personnes font de la violence vers celle qui consiste à savoir pourquoi nous ressentons une telle horreur face à cette violence »³⁴. La seconde approche pose la question du pourquoi et du comment les groupes terroristes d'inspiration islamique sortent de l'action violente³⁵.
- Dans la huitième catégorie, des auteurs posent le rapport de l'islam à la violence soit comme un « problème en soi »³⁶, soit comme « une solution en soi »³⁷.
- La neuvième catégorie s'intéresse au rapport entre le religieux et le politique. Selon certains spécialistes, les mobilisations et la violence au nom de l'islam reposeraient essentiellement sur des mobiles politiques³⁸. Le politique primerait alors sur le religieux. D'autres auteurs³⁹ postulent, à l'inverse, que le religieux prime sur le politique et que la violence commise au nom d'une religion n'est pas une violence politique. Une troisième tendance énonce que la radicalisation

³² Voir par exemple François BURGAT, « La violence dite islamique ne vient pas de l'islam », *Mediapart*, 10 octobre 2016, [En ligne], <https://www.youtube.com/watch?v=ebV2w4HiHE>, (Page consultée le 8 juillet 2019).

³³ Voir par exemple KHOSROKHAVAR, *Radicalisation*.

³⁴ Voir par exemple Marc Antoine BERTHOD, « Penser la terreur, l'horrible et la mort : entretien avec Talal Asad », *Ethnographiques.org*, no. 13, 2007, [En ligne], <https://www.ethnographiques.org/2007/Berthod>, (Page consultée le 06 juillet 2019).

³⁵ Voir par exemple Samir AMGHAR et Khadiyatoullah FALL, « Quitter la violence islamique. Retour sur le phénomène de désaffiliation djihadiste », *Revue du MAUSS*, vol. 49, no. 1, 2017, p. 115-133, doi : 10.3917/rdm.049.0115.

³⁶ Voir par exemple Hamed ABDEL-SAMAD, *Le fascisme islamique : une analyse*, Paris, Grasset, 2017, 304 p.

³⁷ Voir, par exemple : Usāmah al-Sayyid Maḥmūd AZ'HARĪ, *Le bien absolu en réponse aux manipulateurs de la religion (al-Haqq al-mubīn fī al-radd 'alā man talā 'ab bi-al-dīn)*, Abū Zāby, Dār al-Faqīhlīl-Nashr wa-al-Tawzī', 2015, 206 p.; et Abdelali MAMOUN, *L'islam contre le radicalisme. Manuel de contre-offensive*, Paris, Les éditions du Cerf, 2017, 223 p.

³⁸ Voir Jürgen HABERMAS, « Le djihadisme, une forme moderne de réaction au déracinement », propos recueillis par Nicolas Weill, *Le monde*, 19 novembre 2015, [En ligne], https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/21/jurgen-habermas-le-djihadisme-une-forme-moderne-de-reaction-au-derracinement_4814921_3232.html, (Page consultée le 10 juillet 2019).

³⁹ Voir, par exemple : Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1957, 185 p.; et Jean-Pierre CASTEL, « Non, la violence monothéiste n'est pas qu'une violence politique », *Connexions*, vol. 108, no. 2, 2017, p. 153-170, doi : 10.3917/cnx.108.0153.

Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux épistémologiques et éthiques

menant à la violence au nom de l'islam est assurément à la croisée du politique et du religieux⁴⁰.

- La dixième catégorie tente de trouver des solutions au problème de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Dans cette catégorie, un premier courant insiste sur le fait que l'inclusion des islamistes les amènera à la modération et que leur exclusion n'amènera qu'à plus de radicalisation. Dans un régime pluraliste, l'intégration des organisations islamistes conduirait donc à leur modération⁴¹, tandis que leur exclusion du jeu politique contribuerait à leur radicalisation⁴². Un deuxième courant, qui remet en question cette déradicalisation par inclusion, énonce que l'islamisme est une mouvance violente par nature et que cette violence émergera malgré l'inclusion⁴³. L'exemple du président égyptien Sadat (1918-1981), qui a été assassiné par des islamistes qu'il avait libérés et à qui il avait octroyé des libertés politiques, est souvent rapporté dans la littérature.

Les leçons que l'on peut tirer de cette cartographie polygone seront soulignées dans la section suivante ainsi que dans la conclusion de cet article. Seront à expliquer également les territoires les plus explorés et ceux qui demeurent en friche, ainsi que les territoires à explorer ou à découvrir, pour pouvoir identifier les impensés qui ne figurent pas dans cette revue de la littérature.

2. LES POSITIONS THÉORIQUES ET ÉPISTÉMOLOGIQUES : IMPACTS ET ENJEUX ÉTHIQUES

Cette section cherchera d'abord à comprendre comment les différentes positions théoriques et épistémologiques, présentées ci-dessus se traduisent dans les pratiques méthodologiques et les productions de savoirs. Elle cherchera ensuite à identifier quelques enjeux épistémologiques et éthiques des études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam.

La littérature consultée démontre que la kyrielle d'approches, de théories et de paradigmes traitant de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam est rarement débattue en profondeur. Chaque discipline valorise la connaissance qu'elle sait manier et minimise l'importance de ce qui lui est étranger. Ces positions ontologiques se

⁴⁰ Voir par exemple Haoues SENIGUER, « Une terreur sacrée? La violence à l'heure des crises du Moyen-Orient », *Confluences Méditerranée*, vol. 94, no. 3, 2015, p. 63-80, doi : 10.3917/come.094.0063.

⁴¹ Voir, par exemple : Jillian SCHWEDLER, « Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis », *World Politics*, vol. 63, no. 2, 2011, p. 347-376, doi : 10.1017/S0043887111000050; Eva WEGNER et Miquel PELLICER, « Islamist Moderation without Democratization: The Coming of Age of the Moroccan Party of Justice and Development », *Democratization*, vol. 16, no. 1, 2009, p. 157-175, doi : 10.1080/13510340802575890.

⁴² Voir, par exemple : Mohammed HAFEZ, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 2003, 253 p.; et Quintan WIKTOROWICZ (dir.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, 328 p.

⁴³ Voir Wael SALEH et Patrice BRODEUR, *L'islam politique à l'ère du post-printemps arabe. Sommes-nous entrés dans l'ère du nécro-islamisme ?*, Paris, L'Harmattan, 2017, 244 p.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

traduisent par des positions épistémologiques qui se traduisent à leur tour dans les pratiques méthodologiques et les productions de savoirs des auteurs. Par exemple, Burgat avance que « [...] les islamistes sont seulement des acteurs politiques » et qu'« [i]l faut arrêter [d'utiliser] l'approche religieuse pour les expliquer ». Il affirme : « l'islam, je ne le connais pas »⁴⁴. Il semble donc que Burgat n'utilise pas une approche empirique du phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, mais se concentre plutôt sur ce qu'il sait manier, tout en minimisant l'importance de ce qui lui est étranger, dont les aspects religieux du phénomène.

Dans la littérature consultée se trouve également un amalgame⁴⁵ entre islam et islamisme⁴⁶. Une telle confusion occulte dangereusement les nuances et les véritables causes de la violence commise au nom de l'islam, ce qui « entraîne nécessairement des ratés dans la lutte contre le terrorisme, qui risque hélas d'être une bataille sans fin »⁴⁷. Comme l'indique l'intellectuel égyptien Ş. Sālim, les nuances entre les différentes façons de penser et les différents comportements politiques de mouvements islamistes (djihadistes, radicaux ou modérés) s'expliquent horizontalement en fonction d'une analyse statique du phénomène de l'islam politique. Avec un regard dynamique (vertical, historique) et approfondi, ces nuances se révèlent comme étant temporelles et relatives aux phases que le phénomène traverse⁴⁸. Pour Ş. Sālim, ces nuances ne sont que « le phénomène lui-même, mais dans des phases différentes de son évolution. Ce phénomène se base sur la même logique voulant que le divin supervise directement le temporel ou le terrestre »⁴⁹.

La littérature consultée montre également que les intérêts socio-politico-économiques et géostratégiques des chercheurs orientent leurs choix épistémologiques, ce qui se traduit dans leurs pratiques méthodologiques et dans leurs productions de

⁴⁴ BURGAT, « La violence dite islamique ne vient pas de l'islam ».

⁴⁵ Voir, par exemple : Talal ASAD, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, 280 p.; et Saba MAHMOOD, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005, 272 p.

⁴⁶ Ceux qui considèrent l'islamisme comme le porte-parole de l'islam donnent aux islamistes un rôle clérical à l'encontre même de l'islam interdisant la clergie. Voir Wael SALEH, *La conception de l'État au prisme du lien entre le religieux et le politique dans la pensée égyptienne moderne et contemporaine (2011-2015) : Continuités, évolutions et ruptures*, thèse de doctorat en sciences humaines appliquées (Sciences politiques et Études arabo-islamiques), Université de Montréal, 2016, 472 p, p.78.

⁴⁷ Aurélie CAMPANA, *Impasse terroriste : violence et extrémisme au XXI^e siècle*, Montréal, Multimondes, 2018, 132 p.

⁴⁸ Il faut souligner la large variété de groupes et de mouvements disparates, allant des révolutionnaires aux milices populaires en passant par les groupes terroristes organisés en cellules comme Al-Qaïda. Les intentions, les cibles à court et à moyen terme, les demandes, les structures et les lieux d'opérations varient distinctement d'un groupe à l'autre et peuvent même évoluer au fil du temps. Voir Andrew GLAZZARD et al., « L'extrémisme islamiste violent. Nouveauté ou continuité des conflits? », *ASPJ - Afrique et Francophonie*, vol. 9, no. 3, 2018, p. 31-57, [En ligne], https://www.airuniversity.af.edu/Portals/10/ASPJ_French/journals_F/Volume-09_Issue-3/glazzard_f.pdf, (Page consultée le 10 juillet 2019).

⁴⁹ Şalāh SALIM, *Les mythes fondateurs de l'islam politique (al asatyr al mouassisa li al islam al siyassi)*, Tome 2, al-Qāhirah, al-Hay'ahal-Miṣrīyah-al-‘Āmmahlil-Kitāb, 2014, 258 p., p. 17.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

savoirs. Il semble exister un lobbying⁵⁰ académique qui blanchit la violence commise au nom de l'islam par des islamistes. Ce lobbying se composerait de « perturbateurs épistémologiques » qui cherchent à établir une hégémonie épistémologique visant à imposer, en niant le pluralisme interprétatif, une seule interprétation de la violence commise au nom de l'islam, une interprétation qui ne correspond qu'avec les intérêts des groupes islamistes et de leurs alliés géostratégiques⁵¹. Pour mieux comprendre la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, il faut donc prendre en considération les intérêts géopolitiques⁵² qui se cachent derrière le phénomène⁵³.

Par exemple, Burgat, proche du Qatar et de la Turquie⁵⁴, postule que le recours à la violence s'imposerait aux islamistes. Ceux-ci n'auraient jamais d'autres choix que de répondre à la violence par la violence⁵⁵. Haoues Seniguer critique cette hypothèse en disant qu'en considérant que la violence absolue vient de l'État, Burgat élimine de sa grille d'analyse « le choix parfois délibéré, conscient, et par conséquent idéologique des islamistes qui décident de s'engager dans la violence armée ou révolutionnaire »⁵⁶. Il semble que Burgat blanchisse, consciemment, la violence commise par les islamistes en introduisant dans le débat des justifications, des mauvais arguments et de mauvaises informations à propos de cette violence⁵⁷. Il la blanchit également en convertissant les fondements idéologiques de la violence en une autre forme et en créant un enchevêtrement d'opérations épistémologiques et méthodologiques, ce qui a pour effet de brouiller la piste de vérification tout en masquant l'origine et les propriétés de ces fondements. Enfin, il la blanchit en réintroduisant les arguments idéologiques et les justifications d'origine islamiste dans son argumentaire afin de leur donner une apparence légitime.

D'autres exemples de blanchiment de la violence au nom de l'islam se trouvent dans la littérature. Elles peuvent se catégoriser selon deux tendances majeures. La première tendance, bien qu'elle confirme que les individus ou les groupes qui

⁵⁰ Le fait de produire des connaissances dans le but d'influencer des politiques, des programmes, des lois ou un financement.

⁵¹ Voir Ismail ALEXANDRANI, « Sinai: From Revolution to Terrorism », *Egypt's Revolutions: Politics, Religion and Social Movements*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 179-196.

⁵² Voir Tilman LUDKE, *Jihad Made in Germany: Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, Münster, Lit Verlag, 2005, 304 p.

⁵³ CAMPANA, *Impasse terroriste : violence et extrémisme au XXI^e siècle*.

⁵⁴ La stratégie de ces deux pays s'appuie sur le renforcement de forces islamistes, en particulier les Frères musulmans.

⁵⁵ BURGAT, « La violence dite islamique ne vient pas de l'islam ».

⁵⁶ Haoues SENIGUER, « Burgat François. — Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016. Paris, La Découverte, 2016, 260 p. », *Cahiers d'études africaines*, vol. 233, no. 1, 2019, p. 276-278, [En ligne], <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2019-1-page-276.htm>, (Page consultée le 10 juillet 2018).

⁵⁷ Ramadan, proche des islamistes, disait lui-même que « [...] loin d'essentialiser l'islam, l'usage qu'en font les acteurs des mouvements extrémistes violents doit être analysé. Prétendre que cela n'a rien à voir avec l'islam n'est ni juste ni pertinent, puisque les acteurs eux-mêmes s'y réfèrent et convoquent des versets et des traditions pour justifier leurs actes de terreur », Tariq RAMADAN, *Le génie de l'islâm : initiation à ses fondements, sa spiritualité et son histoire*, Paris, Archipoche, 2017, 313 p., p. 253-254.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

commettent des actes de violence au nom de l'islam soient des islamistes⁵⁸, rectifie le tir en disant que cette violence représente une dérive⁵⁹ par rapport aux normes de l'islam⁶⁰ et que la cause de cette dérive est la répression (à l'époque de Nasser en Égypte, par exemple⁶¹). Toujours dans le cadre de cette première tendance, d'autres arguments sont utilisés pour justifier ou banaliser cette violence, notamment en postulant que les islamistes ne sont pas les seuls qui ont recours à la violence. Les chercheurs qui utilisent cet argument donnent comme exemples l'extrême droite, les États terroristes, etc. Ces chercheurs demandent par la suite de ne plus expliquer le phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam que dans ce contexte. D'autres chercheurs pensent que les islamistes sont modérés puisque ces derniers condamnent les actes de violence commis au nom de l'islam ou qu'il s'agit d'une contre-violence spontanée sans aucune théorisation⁶². Enfin, pour la pensée déconstructiviste, notamment en contexte postcolonial, il s'agit d'une violence légitime, une contre-violence, une sorte de résistance, une revanche à la période de la colonisation⁶³ ou encore une réaction contre la mondialisation. Par exemple, Rastier indique :

[L]e fanatisme des jihadistes n'a pas de cause interne à la religion, ne doit rien aux théoriciens et prédicateurs [...]. L'explication déconstructive est politique, bien qu'elle élude les causes politiques au sein du monde arabe ou persan : l'islamisme dépendrait bien au contraire d'une unique cause externe, car il est soit un produit de l'impérialisme occidental, soit une réaction à cet impérialisme. Le philosophe Slavoj Žižek soutient ainsi que le radicalisme islamique exprime la rage des victimes de la mondialisation capitaliste.⁶⁴

La deuxième tendance nie que les auteurs de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam sont des islamistes en affirmant qu'ils sont plutôt les vraies victimes de ces actes de violence. Pour les tenants de cette tendance, les islamistes sont de simples opposants aux pouvoirs répressifs dictatoriaux du Moyen-Orient. Les écrits islamistes ou pro-islamistes vont plus loin en essayant de convaincre que ce sont les services de renseignements (arabes, européens, états-uniens, etc.) qui sont les véritables

⁵⁸ BURGAT, « La violence dite islamique ne vient pas de l'islam ».

⁵⁹ Sayyid QUTB, *Jalons sur la route (Ma'ālim fī al-tarīq)*, Bayrūt, Dār al-Shurūq, 1969, 202 p.

⁶⁰ Ḥasan AL-BANNĀ, *L'ensemble des Épîtres de l'imam Al Banna (Majmū'at rasā'il al-Imām al-shahīd Ḥa san al-Bannā)*, Alexandrie, Dar ad-da'wa, 1990, 509 p.

⁶¹ Voir Tewfik ACLIMANDOS, « Les Frères musulmans égyptiens : pour une critique des vœux pieux », *Politique africaine*, vol. 108, no. 4, 2007, p. 25-46, [En ligne], <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2007-4-page-25.htm>, (Page consultée le 16 juillet 2019).

⁶² Voir Burhan GHALIOUN, « Islam et terrorisme : de l'origine de la violence dans les pays musulmans », *Confluences Méditerranée*, vol. 40, no. 1, 2002, p. 113-123, doi : 10.3917/come.040.0113.

⁶³ Voir RAMADAN, *Le génie de l'islām : initiation à ses fondements, sa spiritualité et son histoire*.

⁶⁴ François RASTIER, « Sur l'interprétation postcoloniale du terrorisme islamiste », *Cités*, vol. 72, no. 4, 2017, p. 95-116, [En ligne], <https://www.cairn.info/revue-cites-2017-4-page-95.htm>, (Page consultée le 20 juillet 2019).

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

auteurs de cette violence. L'objectif inavoué des services de renseignements serait de salir l'islam et de soutenir les oppresseurs arabes agents de l'Occident⁶⁵.

Certaines approches épistémologico-méthodologiques semblent impliquées, consciemment ou non, dans un blanchiment de violence qui peut se définir comme étant le processus consistant à dissimuler la principale source de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam ou les fondements idéologiques de cette radicalisation. Les techniques de blanchiment de violence utilisées sont souvent très complexes. Elles se déroulent généralement en trois étapes qui ont été illustrées ci-dessus en référence à Burgat : 1) le placement (qui consiste à introduire des justifications, des mauvais arguments et de mauvaises informations dans le débat autour de la violence); 2) la dispersion (qui consiste à convertir les fondements idéologiques de la violence en une autre forme et à créer un enchevêtrement d'opérations épistémologiques et méthodologiques dans le but de brouiller la piste de vérification et de masquer l'origine et les propriétés de ces fondements); 3) l'intégration (qui consiste à réintroduire les arguments idéologiques et les justifications d'origine islamiste dans le débat afin de leur donner une apparence légitime)⁶⁶.

La variation des intérêts et des connaissances des chercheurs qui analysent la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam fait en sorte qu'ils ne s'intéressent pas aux mêmes aspects, aux mêmes dimensions ou aux mêmes échelles d'observation du phénomène. Comme le propose Lahire, il faut être à la fois en mesure de faire une lecture critique des travaux de recherche portant sur un phénomène (la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam dans notre cas), avoir une conception pluraliste des démarches scientifiques possibles à adopter dans de telles recherches et comprendre l'importance d'une approche interdisciplinaire pour l'étude de ce phénomène. Un tel positionnement épistémologique, enseigne Lahire,

[...] permet d'une part d'éviter un "impérialisme scientifique" qui consiste à considérer qu'il existe un contexte universellement pertinent et une interprétation universellement pertinente qui donne à penser que toutes les autres sortes de contextualisation et d'interprétation sont des "erreurs" et d'autre part, de ne pas tomber dans un "pluralisme relativiste" une sorte de pacifisme radical fondé sur l'idée d'un pluralisme relativiste du contexte interprétatif.⁶⁷

Cette position est « [...] encore plus problématique sur le plan de l'avancée scientifique, car l'idée d'une pluralité de démarches scientifiques indépendantes les unes des autres, conduit à penser qu'il est inutile de critiquer les interprétations et recherches

⁶⁵ Voir David D. KIRKPATRICK, *Into the Hands of the Soldiers: Freedom and Chaos in Egypt and the Middle East*, New York, Viking, 2018, 384 p.

⁶⁶ Ce processus s'inspire principalement des techniques de blanchiment d'argent expliquées par le Centre d'analyse des opérations et déclarations financières du Canada (CANAFE), [En ligne], <https://www.fintrac-canafe.gc.ca/fintrac-canafe/definitions/money-argent-fra>, (Page consultée le 25 juillet 2019).

⁶⁷ Bernard LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, 2012, 440 p, p. 232.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

proposées par d'autres chercheurs »⁶⁸. D'ailleurs, « [...] "l'impérialisme scientifique" et "le pluralisme relativiste" empêchent tous les deux les analyses et les dialogues entre les disciplines visant le degré de pertinence de la contextualisation et de l'interprétation en fonction de la connaissance visée »⁶⁹.

Donc, le fait d'expliquer les actes terroristes commis par des jeunes, souvent au nom d'un islam dont ils ont une connaissance incomplète ou politisée, en fonction de facteurs socio-politico-économiques est une erreur d'ordre épistémologique et méthodologique. Insister sur cette erreur pourrait être considéré comme un blanchiment de violence. Interpréter la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam comme le résultat unilatéral des problèmes économiques (comme la pauvreté et le chômage) ou politiques (comme la dictature ou le conflit israélo-arabe) conduit à des résultats partiels et biaisés, surtout si l'objectif est de trouver une solution à ce problème. Cette approche unilatérale écarte des schèmes explicatifs le rôle joué par l'idéologie islamiste et d'autres facteurs qui entrent en jeu dans la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam.

Si le terrorisme était lié uniquement à la pauvreté et aux inégalités sociales, le monde serait rempli de terroristes latino-américains ou africains. Et si la démocratie était un antidote efficace, l'Inde, la plus grande démocratie du monde, devrait subir moins d'attentats que des dictatures comme la Libye à l'époque de Kadhafi. Par ailleurs, si la principale cause du terrorisme résidait dans le conflit arabo-israélien, pourquoi des kamikazes feraient-ils sauter des écoles de filles en Afghanistan? Et pourquoi des sunnites irakiens se feraient-ils exploser dans des marchés fréquentés par des chiïtes? Pourquoi, en 2017, des Égyptiens musulmans feraient-ils exploser une bombe avant d'ouvrir le feu, à l'heure de la grande prière du vendredi, dans une mosquée en Sinaï, faisant plus de 300 morts? Une approche critique et interdisciplinaire est nécessaire pour une meilleure compréhension du phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, sans tomber dans le piège d'un blanchiment de violence.

3. CONCLUSION

Il s'impose d'entamer une réflexion sur les grandes lignes d'un positionnement épistémologique à la fois plus conscient et plus assumé. Cette recherche propose un positionnement qui veut comprendre pourquoi et comment une personne se radicalise et commet une violence au nom de l'islam. Ce positionnement cherche, en même temps, à prendre en considération le contexte et à identifier les idées qui justifient ou théorisent la violence, idées sans lesquelles le radicalisé ne peut pas commettre ses actes sous le label religieux. L'approche proposée ici est donc à la fois verticale et horizontale.

Par rapport aux dix catégories présentées dans la première partie de ce texte, le positionnement adopté dans cet article considère que l'islamisme, en fonction des textes fondateurs qui structurent sa vision du monde, est une mouvance intrinsèquement violente⁷⁰. Si l'appartenance à l'islamisme constitue le facteur primordial de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, il faut également étudier au cas par cas les situations pour identifier les autres facteurs qui entrent en jeu. Ainsi, le

⁶⁸ LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, p. 232.

⁶⁹ LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, p. 232.

⁷⁰ Voir en détail cette vision du monde dans SALEH et BRODEUR, *L'islam politique à l'ère du post-printemps arabe. Sommes-nous entrés dans l'ère du nécro-islamisme ?*.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

positionnement adopté ici ne nie pas l'importance des facteurs socio-politico-économiques, qui doivent toujours être considérés selon chacun des cas étudiés⁷¹. Il ne s'agit donc ni d'une radicalisation de l'islam, ni d'une islamisation de la radicalité, car l'islamisme, qui n'est pas l'islam, est la principale source de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. L'approche proposée ici n'est pas un essentialisme imposé à l'étude du phénomène de l'islamisme; c'est ce phénomène même qui l'exige.

Au regard des trois critères de la légitimité, de la domination et de la normalité, le positionnement adopté ici priorise une typologie composée des trois types de violence s'appliquant dans la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam : 1) une violence « illégitime-dominante-pathologique », qui est celle des islamistes au pouvoir (par exemple, en Turquie et au Qatar); 2) une violence « illégitime-dominée-pathologique », qui est celle des islamistes dans l'opposition (par exemple, en Égypte et en Tunisie avant le « printemps arabe »); et 3) une violence « illégitime-dominante-normale », qui est celle des islamistes stabilisés au pouvoir depuis assez longtemps (par exemple, en Iran).

Le positionnement épistémologique adopté ici cherche à étudier tous les protagonistes de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, y compris les personnes impliquées dans la théorisation, la justification ou le blanchiment de cette violence. Ce positionnement considère qu'il n'y a pas un seul islam ou une seule religiosité qui monopoliserait le rôle de porte-parole de l'islam ou représenterait mieux l'islam. Par contre, malgré ses diverses modalités, l'islamisme s'avère un problème puisqu'il ne fait pas de distinction entre le politique et le religieux⁷². Il s'agit donc de prendre en considération à la fois les facteurs politiques et les facteurs religieux et non

⁷¹ Comme l'explique Ducol, dans la tendance dominante de l'actuelle littérature, il n'existe pas de profil type des individus qui se radicalisent. Il existe plutôt une diversité de logiques et de profils sociaux. Ainsi, une fragilité individuelle ne conduit pas obligatoirement à la radicalisation. Il faut pour cela la rencontre d'une ou plusieurs offres radicales, composées d'ensembles de discours, de croyances et de visions du monde. Ces éléments sont rendus disponibles aux individus vulnérables par le biais d'agents qui cadrent le discours en opposant toujours le bien et le mal, le juste et l'immoral et en mettant de l'avant une logique manichéenne. C'est pourquoi une des questions posées pour comprendre la violence au nom de l'islam est de savoir si les processus de radicalisation impliquent une radicalisation de type cognitif ou de type comportemental, ou encore les deux. Voir Benjamin DUCOL, « La prévention de la radicalisation Un défi à relever collectivement », 2015, [En ligne], <https://static1.squarespace.com/static/550499ffe4b04b9963274de3/t/58208d89ebbd1a198650321a/1478528393593/Un+d%C3%A9fi+%C3%A0+relever+collectivement.pdf>, (Page consultée le 7 septembre 2017). Les réponses données dans la littérature vont de la difficulté à faire une distinction claire entre éléments cognitifs et comportementaux (voir PISOIU, *Islamist Radicalisation in Europe. An occupational change process*) jusqu'à la nécessité d'opérer cette distinction (voir : Jamie BARLETT et al., *The Edge of Violence: A Radical Approach to Extremism*, Londres, Demos, 2010, 70 p.; Randy BORUM, « Rethinking Radicalization », *Journal of Strategic Security*, vol. 4, no. 4, 2011, p. 1-6; Clark MCCAULEY et Sophia MOSKALENKO, « Toward a Profile of Lone Wolf Terrorists: What Moves an Individual From Radical Opinion to Radical Action », *Terrorism and Political Violence*, vol. 26, no. 1, 2014, p. 69-85).

⁷² À propos du rapport entre le religieux et le politique et du potentiel de violence qui peut s'y associer, voir le texte de Raphaël Mathieu Legault-Laberge inclus dans le présent dossier thématique.

**Les études de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam :
cartographier les acteurs théoriques pour mieux comprendre les enjeux
épistémologiques et éthiques**

de distinguer les facteurs politiques des facteurs religieux pour déterminer ceux qui priment sur les autres.

Ce positionnement épistémologique, plus conscient et plus assumé, peut contribuer, en amont, au discernement nécessaire pour mieux comprendre les impensés du phénomène de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam. Il peut également contribuer à contrer la justification, la tolérance ou la banalisation de ce phénomène dans la communauté académique. Il peut également servir à décoder les discours, les pratiques et les évolutions spécifiques et complexes de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam, tout en permettant d'approfondir et d'élargir une réflexion multi- et interdisciplinaire capable de mieux expliquer comment les sciences sociales et humaines peuvent aider à trouver des solutions contextuelles, en évitant de blanchir cette violence en la justifiant ou en la banalisant. Ce positionnement cherche à dépasser les interprétations orientalistes, culturalistes ou essentialistes qui mettent l'emphasis sur l'islam comme facteur explicatif principal de la radicalisation menant à la violence, mais aussi les interprétations qui nient tout à fait le rôle des facteurs religieux et idéologiques et qui recentrent le débat autour de la marginalisation économique, sociale et politique comme facteurs principaux de cette violence. Ces approches, restées longtemps en vase clos, auraient tout intérêt à combiner leur perspective afin de contribuer à une meilleure compréhension de la radicalisation menant à la violence au nom de l'islam.

Sylvana Al Baba Douaihy est doctorante au Centre d'Études du Religieux Contemporain de l'Université de Sherbrooke. Elle détient un master en génie multimédia et réseaux. Elle est aussi coordonnatrice générale de la Chaire UNESCO en prévention de la radicalisation et de l'extrémisme violents et enseignante en cybersécurité et sécurité intégrée au Cégep de Sherbrooke.

Sami Aoun est titulaire d'un doctorat en philosophie de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Il est professeur titulaire à l'École de politique appliquée de l'Université de Sherbrooke. Il est aussi directeur de l'Observatoire sur le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord à la Chaire Raoul Dandurand (UQAM), directeur scientifique à la Chaire UNESCO en prévention de la radicalisation et de l'extrémisme violents et auteur de plusieurs ouvrages et articles scientifiques.

Anne-Sophie Bedziri est conseillère au Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence (CPRMV). Elle est détentrice d'une maîtrise en Science politique de l'Université de Montréal et titulaire d'une licence en Histoire de l'Université Paris-Sorbonne IV.

Audrey Anne Blanchet est candidate à la maîtrise en études politiques appliquées, cheminement en recherche appliquée (mémoire), à l'École de politique appliquée de l'Université de Sherbrooke. Elle est aussi étudiante-chercheuse au Centre de recherche Société, Droit et Religions de l'Université de Sherbrooke (SoDRUS).

Raphaël Mathieu Legault-Laberge est titulaire d'un doctorat en Études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke. Il est coordonnateur et chercheur partenaire au Centre de recherche Société, Droit et Religions de cette même Université.

David Morin est co-titulaire de la Chaire UNESCO en prévention de la radicalisation et de l'extrémisme violents et professeur agrégé à l'École de politique appliquée de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Sherbrooke. Il a, entre autres, cofondé l'Observatoire sur la radicalisation et l'extrémisme violent (OSR). Il est également conseiller à la direction du Réseau de recherche sur les opérations de paix de l'Université de Montréal (ROP).

Maria Mourani est la présidente de Mourani-Criminologie. Elle est doctorante à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa.

Wael Saleh est titulaire d'un doctorat en sciences humaines appliquées (sciences politiques et études islamiques). Il est professeur associé à l'Institut d'études internationales de Montréal (IEIM) de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il est aussi le cofondateur et directeur de l'Institut d'études post-printemps arabe (IEPPA).

École de politique appliquée

Faculté des lettres et sciences humaines

Université de Sherbrooke
2500 Bl. de l'Université
Sherbrooke (Québec) J1K 2R1
Ligne sans frais : 800 267-8337

www.USherbrooke.ca/politique
Cahiers.politique@USherbrooke.ca
ISSN : 1921-7803