

PRÉVENTION DE L'EXTRÉMISME VIOLENT EN LIEN AVEC L'ISLAM

Vision stratégique pour la Suisse

**Baptiste Brodard
Association Tasamouh
Bienne, mars 2022**



TASAMOUH



Reformierte Kirchen
Bern-Jura-Solothurn
Eglises réformées
Berne-Jura-Soleure



Katholische Kirche Region Bern
Fachstelle Kirche im Dialog



Christkatholische Landeskirche
des Kantons Bern
Eglise nationale catholique-chrétienne
du canton de Berne

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	4
L'AUTEUR	4
AVANT-PROPOS	4
1. CONTEXTE ET ÉTAT DES LIEUX	5
1.1. INTRODUCTION	5
1.2. CADRE ET CONTEXTE	6
1.3. COMMENT ANALYSER L'EXTRÉMISME VIOLENT EN SUISSE ?.....	7
1.3.1. <i>Extrémisme violent, radicalisation et islamisme : des notions à préciser</i>	7
1.3.2. <i>Remarques importantes à propos du contexte national</i>	10
1.3.3. <i>Note méthodologique</i>	11
1.4. ETUDES DE CAS	12
<i>Illustration A</i>	12
<i>Illustration B</i>	13
<i>Illustration C</i>	13
<i>Illustration D</i>	14
2. CAUSES DE L'EXTRÉMISME VIOLENT ET FACTEURS DE RISQUE	16
2.1. FACTEURS PSYCHO-SOCIAUX (A)	17
2.1.1. <i>Marginalisation et exclusion</i>	17
2.1.2. <i>Impasses psychosociologiques</i>	18
2.1.3. <i>L'avenir sans débouché, ou le « djihAd » comme dernière issue</i>	19
2.2. FACTEURS LIÉS AUX IDÉOLOGIES ET REPRÉSENTATIONS DU MONDE (B)	21
2.2.1. <i>Sous-culture urbaine et islam</i>	22
2.2.2. <i>Influences doctrinales musulmanes et courants extrémistes</i>	23
2.2.3. <i>Attitude cognitive: sectarisme religieux et vision manichéenne</i>	25
2.2.4. <i>Millénarisme, messianisme et « conspirationnisme »</i>	26
2.3. ENVIRONNEMENT RELATIONNEL, RÉSEAUX ET CONDITIONS (C)	29
2.3.1. <i>Nouvelle « sous-culture » et imaginaire collectif du « djihad »</i>	30
2.3.2. <i>La prison</i>	32
2.4. FACTEURS DE RISQUE EXTERNES : IMPACTS DU CLIMAT SOCIOPOLITIQUE	34
3. RÉFLEXIONS SUR LES SOLUTIONS	37
3.1. REGARD SUR DES BONNES PRATIQUES	37
3.1.1. <i>L'association Kumon Y'All à Dewsbury (Royaume-Uni)</i>	37
3.1.2. <i>L'association Tasamouh à Bienne (Suisse)</i>	38
3.1.3. <i>Aperçu d'autres cas</i>	41
3.2. FACTEURS DE PRÉVENTION ET DE RÉDUCTION DES RISQUES	42
3.2.1. <i>Lutte contre l'hostilité envers l'islam et les musulmans</i>	43
3.2.2. <i>Education religieuse et contre-discours théologiques</i>	45
3.2.3. <i>Intégration sociale et médiation</i>	46
3.3. RECOMMANDATIONS POUR LA SUISSE	48
3.3.1. <i>Recommandations générales</i>	48
3.3.2. <i>Recommandations aux institutions publiques et aux associations</i>	50
3.3.3. <i>Recommandations aux Eglises</i>	51
3.3.4. <i>Recommandations aux organisations et centres islamiques</i>	52
CONCLUSION	55
REFERENCES	57

REMERCIEMENTS

Ce rapport a été réalisé sur la demande de l'association Tasamouh¹ grâce au soutien et au financement de la Communauté de travail "Religions Migrations" des Eglises réformées Berne-Jura-Soleure, de l'Eglise nationale catholique romaine du canton de Berne et de l'Eglise nationale catholique-chrétienne du canton de Berne. Nous remercions chaleureusement ces trois Eglises pour l'intérêt et la confiance accordés à ce projet.

L'AUTEUR

Chercheur en sciences sociales et docteur en études religieuses, Baptiste Brodard étudie l'islam contemporain et les communautés musulmanes en Europe depuis plus d'une dizaine d'années. Il a réalisé plusieurs recherches notamment sur l'action sociale musulmane, l'évolution de la pensée islamique contemporaine et la prévention de l'extrémisme violent. Disposant d'une expérience de travailleur social de plusieurs années, principalement dans le domaine carcéral, il a observé l'évolution de diverses problématiques sociales dans nombre de pays en s'intéressant notamment aux dispositifs d'intervention entrepris tant par des institutions publiques que par la société civile. L'auteur a entrepris des séjours d'étude et de recherche en voyageant dans une cinquantaine de pays, ce qui a largement contribué au développement de son expertise sur les questions liées à l'islam contemporain dans une perspective à la fois sociologique et théologique. De confession musulmane, Baptiste Brodard est parallèlement engagé dans la réflexion théologique musulmane en s'intéressant aux dynamiques de dialogue et de tension entre réformisme et traditionalisme.

AVANT-PROPOS

Il est aujourd'hui crucial, d'autant plus dans le contexte suisse, de miser sur la prévention et de se donner tous les moyens possibles pour agir en amont, bien au-delà de l'aspect répressif et sécuritaire. L'étude de plusieurs cas concrets a relevé récemment les importantes limites des réponses sécuritaires de cas de radicalisation en Suisse, pour des raisons tant légales que pratiques. En bref, l'investissement dans la prévention est indispensable pour éviter d'atteindre des situations difficiles et conflictuelles qui risquent de devenir hors de contrôle et dans lesquelles les institutions sont souvent dépourvues de moyens pour protéger les citoyens. La libération de personnes détenues dangereuses, qui induit un risque si elles n'ont pas renoncé entre temps à leurs idéaux extrémistes voire à leurs projets terroristes, illustre l'une des limites d'un traitement uniquement sécuritaire et judiciaire de la question. Ces quelques remarques liminaires visent à insister sur l'importance première de la phase de la prévention, qui devrait faire l'objet d'une attention accrue de la part des différentes parties prenantes. La phase de prévention se situant en amont de la phase de « radicalisation », il ne s'agit pas ici de traiter des cas déjà bien ancrés dans l'extrémisme violent, mais plutôt d'empêcher que la « radicalisation » ne se produise. Toutefois, dans tous les cas, il importe de comprendre les différentes facettes du processus constitutif de l'extrémisme violent afin de proposer une prévention multidimensionnelle et efficace.

¹ www.tasamouh.com

1. CONTEXTE ET ÉTAT DES LIEUX

1.1. INTRODUCTION

Depuis les attentats sanglants de 2015 ayant durement affecté la France, les pays d'Europe occidentale se tiennent dans un état d'alerte en redoutant l'éclatement de nouvelles attaques terroristes. Alors, dans divers pays, les institutions publiques et les organisations de la société civile ont cherché à mettre en place différents dispositifs pour contrer le risque terroriste - la plupart du temps implicitement lié à des groupes qui se revendiquent de l'islam – couvrant tant des politiques sécuritaires que des projets de prévention ou de médiation. On a également parlé de « déradicalisation » ou de « désendoctrinement » pour envisager des mesures de traitement destinés à des jeunes d'Europe déjà influencés par les idéologies des groupes terroristes « djihadistes ». Quelques années plus tard, force est de constater que le risque d'attentat semble toujours élevé, et des exactions sont régulièrement commises en Europe au nom des mêmes idéologies. Malgré les moyens financiers et humains considérables mis en œuvre par les Etats, le risque semble toujours aussi incontrôlable et présent. Au niveau académique, la profusion d'analyses et d'études sur la question terroriste et « djihadiste » contemporaine est affectée par ses voix dissonantes et ses thèses antagonistes, qui opposent plusieurs groupes de chercheurs pourtant réputés et qualifiés. Par ailleurs, le débat sur la question « djihadiste » et terroriste déborde sur la question de l'islam en Europe. Les deux « phénomènes » sont alors souvent associés, et certaines politiques publiques, notamment en France, prétendent traiter conjointement la problématique du terrorisme et celle de l'islamisme ou de l'« extrémisme » religieux musulman, qui se retrouvent hasardeusement de plus en plus souvent associés au risque d'une dangereuse confusion dans les registres et les priorités. En Suisse, divers rapports ont été récemment publiés sur la problématique de l'extrémisme violent (Vidino, 2013 ; Réseau national de sécurité, 2017, El Chazli et al., 2019 ; Bichsel, 2020 ; Eser Davolio, 2019), ainsi que sur d'autres thématiques concernant les communautés musulmanes du pays et indirectement la question de la « radicalisation » (Commission fédérale contre le racisme, 2017 ; Confédération suisse, 2021). Au-delà de leur intérêt certain, ces documents manquent souvent d'enquêtes qualitatives sur le terrain en raison de leur perspective macrosociologique, au risque de rendre leurs recommandations très générales et peu détaillées (Réseau national de sécurité, 2017). En France, on trouve une plus large profusion d'études portant spécifiquement sur le "djihadisme" (Marlière, 2021 ; Hussein, 2019 ; Bouzar, 2014 ; Bouzar & Martin, 2016), ou sur des thématiques relatives au phénomène (par exemple Khosrokhavar, 2019 ; Rougier, 2020b), mais le contexte sociopolitique diffère et chaque recherche se concentre sur un angle d'approche particulier. En réponse à ces limites, ce « papier stratégique » propose à la fois une analyse qualitative poussée des causes de l'extrémisme violent en Suisse et des éléments de réponse à cette situation actuelle délicate, en développant ainsi une réflexion à la fois sur les facteurs de risque et les solutions envisageables. Enfin, ce document proposera certaines

recommandations à mettre en œuvre par les institutions publiques, la société civile et les organisations religieuses.

1.2. CADRE ET CONTEXTE

Le projet Tasamouh est né en 2016 de l'initiative d'une femme musulmane habitant la région bernoise dans le but de répondre à la problématique de la « radicalisation » et de l' « extrémisme violent » menaçant d'influencer les jeunes musulmans de la région. En 2018, Tasamouh est devenue une association visant le vivre-ensemble et la cohésion sociale, en gardant comme préoccupation centrale la prévention de l'extrémisme violent. Dans cette optique, Tasamouh a contribué avec divers partenaires, à l'instar de la Fédération des Eglises Protestantes de Suisse (FEPS) qui a joué un rôle prépondérant dans le soutien des projets de l'association.

En 2019, Tasamouh a organisé pour la première fois un colloque national suisse intitulé "Prévenir l'extrémisme religieux sur le terrain : approches psychologiques et théologiques". À cette occasion, divers intervenants et spécialistes ont été invités à s'exprimer sur leurs recherches et analyses en mettant l'accent sur la question de la prévention de l'extrémisme, soit à travers des dispositifs psycho-sociaux, soit par le biais d'approches d'ordre religieux. Suite aux conférences, des ateliers thématiques ont été animés par plusieurs intervenants avec l'intention d'identifier des pistes et des bonnes pratiques. C'est dans cette continuité qu'a pris naissance le présent projet de réalisation d'un « papier stratégique » dans le but de faire un point plus précis sur la situation actuelle, les besoins en matière de prévention et d'intervention, et l'identification de bonnes pratiques et de solutions à mettre en œuvre par les différents acteurs publics et privés.

Depuis le lancement du projet Tasamouh, consécutif à la recrudescence d'attentats perpétrés par des individus affiliés à des groupes dits « djihadistes », l'extrémisme violent en lien avec l'islam reste un risque important pour la société. L'assassinat d'un professeur en France en automne 2020 témoigne de la ténacité de ces menaces, qui mobilisent une certaine lecture de l'islam comme justification aux actes les plus morbides. En parallèle, le contexte mondial très particulier de l'époque actuelle, lié à la crise politico-sanitaire consécutive à la covid-19, risque potentiellement d'aggraver encore la situation à travers le creusement d'inégalités qui aggravent les problématiques sociales et alimentent ainsi les causes de l'extrémisme². Malgré l'absence de statistiques, des observations empiriques dans différents milieux permettent de relever tant l'augmentation de la précarité que la recrudescence de manifestations de « souffrance » psychologique et d'états psychiatriques déséquilibrés, qui sont dans certains cas susceptibles de favoriser le passage à l'acte violent.

² On note globalement une augmentation des troubles d'ordre psychique, qui se traduit notamment par une très importante hausse des cas de suicide chez les mineurs (Cousien et al., 2021).

Le présent papier stratégique s'inscrit dans ce contexte particulièrement sensible, avec l'intention de présenter des solutions et des recommandations à mettre en œuvre par les différentes parties prenantes de la lutte contre l'extrémisme violent, à savoir les institutions étatiques et les organisations de la société civile, incluant les églises et les mosquées.

1.3. COMMENT ANALYSER L'EXTRÉMISME VIOLENT EN SUISSE ?

Le phénomène de l'extrémisme violent en lien avec l'islam a été étudié par de nombreux auteurs depuis des années. Cependant, les analyses de chacun peinent à être synthétisées et à déboucher sur des « recommandations » ou des « bonnes pratiques » à mettre en œuvre sur le terrain. Ce « papier stratégique » veut éviter l'écueil d'une théorisation excessive, en restant au plus près du terrain et de l'application dans une perspective pragmatique.

Toutefois, une première réflexion sur la littérature scientifique s'impose pour aborder cette problématique. La production académique constitue en effet une première porte d'entrée vers l'analyse et la compréhension du phénomène. Deuxièmement, les études empiriques permettent une analyse plus profonde, directement ancrée dans le contexte. L'étude de cas de personnes concernées par l'extrémisme violent et leur parcours se révèle ainsi indispensable au développement d'une analyse pertinente des causes et des risques.

1.3.1. EXTRÉMISME VIOLENT, RADICALISATION ET ISLAMISME : DES NOTIONS À PRÉCISER

Au cours de ces dernières années, différents termes sont mobilisés dans les discours académiques, politiques et médiatiques pour se référer à un phénomène identique : la justification de la violence, de l'action armée et d'attentats sur la base d'un registre identitaire ou religieux islamique³. Plus précisément, on parlera dans le contexte courant de l'adhésion à des groupes ou des idéologies relatifs à une lecture wahhabite⁴ et littéraliste de l'islam qui justifie la violence comme un moyen acceptable au niveau religieux pour arriver aux fins requises. Concrètement, cette définition s'applique aux organisations Al-Qaïda, au groupe « Etat Islamique » (Daech)⁵, ou encore Boko Haram, malgré leurs divergences doctrinales. Dans le langage commun, ces idéologies et ces organisations sont qualifiées de « djihadistes ».

³ La Fondation pour l'innovation politique publie un tableau de données récapitulant les « attentats islamistes dans le monde » de 1979, qui marque l'invasion de l'Afghanistan par l'Armée rouge, à 2021 (Fondation pour l'innovation politique, 2021).

⁴ Le wahhabisme renvoie à un courant religieux de l'islam, dissident et réformiste vis-à-vis des courants traditionnalistes sunnites, littéraliste et fondamentaliste né au XVIIIe siècle dans la péninsule arabique. Il deviendra plus tard le courant islamique officiel de l'Arabie saoudite. Par abus de langage, le terme « salafisme » est souvent utilisé pour se référer au courant wahhabite. Pour plus de détails sur ces concepts, se référer à Hamid (2016), Lacroix (2008) et Brodard (2020, pp. 55-59).

⁵ Le terme Daech, qui sera utilisé dans ce rapport pour désigner le groupe « Etat Islamique », est l'acronyme arabe de *Dawla islamiyya fi al-'Iraq wa al-Sham* (ou Etat islamique en Irak et au Levant en français).

Pourtant, le *djihâd*, concept central dans le Coran et l'islam traditionnel, fait référence à un « effort » orienté dans le chemin de Dieu que ce soit à un niveau physique, intellectuel, spirituel ou encore social. Même dans sa dimension militaire, qui n'est que l'un de ses multiples aspects potentiels, le *djihâd* est considéré dans l'imaginaire musulman avant tout comme une guerre de libération contre différents oppresseurs, par exemple illustré dans l'histoire récente par la guerre de libération de l'Algérie contre la colonisation française. On est ici bien loin des exactions commises par les groupes actuels affiliés au « djihadisme ».

En France, certains auteurs universitaires considèrent la « radicalisation djihadiste » comme un prolongement de l'islamisme, à l'instar de Bernard Rougier (2020a). L'idéologie préfigurant la lutte armée et les attentats commis par les groupes dits « djihadistes » cités plus haut serait selon cette vision la même que celle de l'islamisme et de ses divers acteurs présents dans l'espace européen. Ainsi, selon cette perception, l'islamisme et ses groupes affiliés utiliseraient tantôt le terrorisme et l'action violente, tantôt des formes douces de prosélytisme à travers l'action sociale ou d'autres projets, dans le but unique de dominer idéologiquement des territoires et d'affirmer leur hégémonie. Pourtant, des organisations musulmanes s'engagent dans ces mêmes pays contre l'extrémisme violent en promouvant des discours alternatifs et en travaillant pour la cohésion sociale. Devant cette contradiction apparente entre l'observation concrète d'associations musulmanes locales et les théories macro-politiques soutenant l'existence d'un « complot » islamiste en Europe occidentale, une étude détaillée de plusieurs cas a permis de relever l'incohérence de la théorie soulevée plus haut en estimant au contraire que les organisations musulmanes engagées dans les projets d'action sociale n'ont aucun lien idéologique ni organisationnel avec les groupes dits « djihadistes » (Brodard, 2020).

Dans une perspective contraire à celle de Bernard Rougier (2020a), certains sociologues et politologues ont avancé que les phénomènes de radicalisation et d'extrémisme violent en lien avec l'islam découlent fondamentalement de problèmes d'exclusion (Khosrokhavar, 2014 et 2016 ; Roy, 2016 ; Truong, 2017). Cette vision soutient que l'exclusion sociale et la marginalisation sont des causes prépondérantes de l'extrémisme violent de jeunes musulmans en Europe, mais aussi au Maghreb (Mastrangelo, 2019). En outre, le déchirement identitaire est considéré comme un facteur important du processus de radicalisation de jeunes musulmans, particulièrement dans le contexte européen. En Suisse, Jean-Claude Métraux (2018) explique à ce sujet qu'une « double marginalisation » expose ces jeunes à un tiraillement entre deux univers de sens, et donc à des ruptures dont l'expression la plus violente est le recours à l'action terroriste. En France, des sociologues et politologues expliquent également l'extrémisme violent avant tout par des causes psychologiques, sociales et identitaires (Roy 2016 ; Truong, 2018b). Par ailleurs, l'islamophobie ressentie et les discriminations subies par les musulmans en Europe tendent potentiellement à alimenter la « radicalisation » des jeunes (Khosrokhavar, 2014, p. 19), comme le soulignent par ailleurs certaines études en Suisse (Banfi & Eser, 2020) et au Royaume-Uni (Khan, 2009).

Pour une définition de la radicalisation, on reprend la proposition de Farhad Khosrokhavar (2014, pp. 7-8) qui se réfère à Borum (2012) et Wilner & Dubouloz (2011) en décrivant la radicalisation comme « le processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel ». La radicalisation suppose donc à la fois le recours à une idéologie et la légitimation de l'action violente. Au niveau idéologique, certains chercheurs français (Kepel, 2015 ; Micheron, 2020 ; Rougier, 2020a) associe l'extrémisme violent en lien avec l'islam et les comportements dits « djihadistes » à une extension de l'idéologie islamiste, dont la matrice idéologique induirait une radicalisation susceptible de s'incarner dans le passage à l'acte violent et au terrorisme. Une troisième théorie sur la question considère que le « djihadisme » est une voie d'expression politique par des groupes opprimés privés d'alternative politique pour faire face à l'hégémonie occidentale (voir Burgat 2016 ; Alde'emeh, M. & Laruelle 2015). Une impasse de ce traitement académique français ou francophone de la question de la « radicalisation » en lien avec l'islam vient de l'absence de visions globales ou holistiques qui combindraient les aspects idéologiques, religieux et politiques, et les éléments explicatifs psycho-sociaux. Pour l'instant, les thèses des auteurs respectifs restent parcellaires et incomplètes, et la concurrence entre les diverses théories deviennent fréquemment des querelles de chapelle qui empêchent une réflexion apaisée et holistique sur le phénomène.

Par ailleurs, on observe de plus en plus dans certains milieux, notamment dans le contexte français républicain et sa vision particulière de la laïcité, une confusion entre le traitement de la question de l'extrémisme violent en lien avec l'islam (appelé hâtivement « radicalisation » dans les discours communs) et de la visibilité de l'« islam » dans l'espace public, à travers certains discours, comportements et revendications jugés problématiques et incompatibles avec les normes sociétales dominantes. Ce traitement conjoint de deux problématiques différentes implique une grande confusion, d'autant plus lorsqu'il émane de rapports institutionnels. Il fait d'ailleurs écho aux discours politiques sur le « séparatisme » communautaire et l'« islam politique », qu'on entend plus particulièrement depuis 2020. Cette confusion entre l'extrémisme violent et des expressions visibles voire ostentatoires de l'islam dans l'espace public se retrouve même dans certaines travaux de chercheurs, à l'exemple d'un rapport (Le Goaziou, 2018) qui traite de « radicalisation » tout en ne mentionnant pratiquement que des comportements marqués par une religiosité musulmane qui retranscrivent un « engagement religieux » sans lien palpable avec l'extrémisme violent.

Alors, il est essentiel de savoir de quoi on parle lorsque l'on mentionne l'extrémisme violent en lien avec l'islam. À travers la définition proposée plus haut, nous comprenons qu'il ne s'agit pas d'une pratique islamique fermée, austère, radicale, ou même intolérante. Il ne s'agit pas non plus d'un séparatisme communautaire ou d'engagements religieux dans l'espace social ou politique. Même si certains de ces éléments peuvent constituer des facteurs de risque potentiels (voir section 2), il est important de ne pas développer une confusion entre les différents registres

d'action et d'engagement. Ceci dit, l'hétérogénéité des différentes lectures du phénomène, abordées ici très succinctement, nécessite une nouvelle réflexion analytique distanciée, critique, et inscrite dans le contexte particulier de la Suisse de ces dernières années.

1.3.2. REMARQUES IMPORTANTES À PROPOS DU CONTEXTE NATIONAL

Le contexte qui nous intéresse ici concerne des individus qui vivent en Suisse et plus largement en Europe occidentale. Il est alors indispensable de prendre en compte que l'adhésion de jeunes européens à des groupes comme Daech ou Al-Qaïda ne procède pas d'un processus équivalent à l'entrée de personnes vivant en Syrie ou en Irak dans ces mêmes groupes. En d'autres termes, il s'agit de deux phénomènes bien distincts, quand bien même il s'agit des mêmes organisations.

Pour une brève digression sur ce sujet, il est utile de rappeler l'exemple de l'histoire récente d'Irak, dont les citoyens ont connu plusieurs épisodes de guerres et de violence successifs. Dans ce contexte, les facteurs géopolitiques, la pauvreté, le manque de ressources et surtout d'opportunités d'avenir, mais aussi le ressentiment face aux Etats-Unis ou à l'Occident, ont contribué à créer un terreau fertile pour Al-Qaïda et Daech. Ainsi, la proclamation du pseudo « califat » par Daech en 2014 a pu revêtir pour certains locaux une brève espérance de changement et de réforme, rapidement avortée par les comportements autoritaires et les pratiques sanguinaires relevées. D'autres ont connu la prison, la brutalité des services de sécurité de régimes dictatoriaux, la justice arbitraire et l'oppression sous diverses formes. Leur adhésion à certains mouvements « djihadistes » n'impliquent donc pas forcément d'alignement avec les normes religieuses imposées par ces groupes, mais parfois simplement un projet « révolutionnaire » ou contestataire. Un étudiant de Kaboul en Afghanistan explique ainsi en 2019 éprouver de la sympathie pour Al-Qaïda, bien qu'il ajoute tout de suite qu'il considère que le groupe est religieusement ignorant et ne comprend pas l'islam⁶. Ce paradoxe s'explique par une sympathie purement « politique », et non pas idéologique ou religieuse. Cette complexité du Moyen-Orient ne concerne certainement pas la grande majorité des personnes d'Europe parties pour rejoindre ces groupes en Irak et en Syrie, et confondre les motivations des locaux à celles des « djihadistes » étrangers relèverait d'une erreur analytique. La thèse de François Burgat (2016), qui soutient que des musulmans européens sympathisent avec des mouvements terroristes par esprit de vengeance ou de révolte face aux injustices commises par des Etats occidentaux dans certains pays musulmans, semble ici peu convaincante. Si ce propos peut facilement être cité *a posteriori* par des protagonistes pour justifier leur allégeance aux groupes « djihadistes », ils ne constituent pas pour autant une cause vraisemblable directe de « radicalisation », bien qu'ils participent du développement d'une *Weltanschauung* favorable aux idéologies « djihadistes » notamment à travers leurs lectures eschatologiques. En effet, les jeunes qui rejoignent ces groupes à partir de la Suisse ou d'autres pays sont avant tout des

⁶ Entretien à Istanbul (Turquie) en juillet 2019.

Européens, qui partagent beaucoup plus de points communs et de référents identitaires avec leurs compatriotes qu'avec des coreligionnaires habitant au Moyen-Orient.

Si les causes de « radicalisation » des jeunes européens ne relèvent pas de motivations politiques et géopolitiques, comment comprendre l'engouement récent de plusieurs milliers de personnes de Suisse et de pays voisins pour Al-Qaïda et Daech ? Sur la base d'études de cas, d'observations et d'entretiens, recoupés avec les données fournies par une littérature assez abondante sur la question mais souvent focalisée sur des contextes nationaux différents, le chapitre 2 cherche à répondre à ces questions en identifiant les différents types de facteurs susceptibles de conduire à l'extrémisme violent.

1.3.3. NOTE MÉTHODOLOGIQUE

En sus d'une analyse de la littérature académique sur les thématiques de recherche et des rapports institutionnels sur la question, la compréhension des phénomènes de l'extrémisme violent en lien avec l'islam en Suisse passe impérativement par des recherches empiriques conséquentes dans les espaces sociaux et communautaires. La méthodologie nécessaire à une telle démarche implique une ethnographie multi-située (Marcus, 1995) afin de « déterritorialiser la pratique de l'observation participante et d'aller au-delà de la rigidité contraignante de l'opposition conceptuelle local vs global » (Mueller, 2019, p. 29). Parallèlement, l'*extended case method* (Burawoy, 1998, p. 5) nous permettra de partir d'études de cas concrets pour développer des conclusions plus générales à partir de ces particuliers, en passant ainsi d'une analyse microsociologique à des réflexions à un niveau macro. Ainsi, ces deux approches permettent d'étendre la réflexion à des espaces sociaux et discursifs éparpillés, tant en termes géographiques que temporels.

En bref, la compréhension des phénomènes liés à l'extrémisme violent, par nature disparates, nécessite un travail de terrain conséquent sur plusieurs années, ainsi qu'une collaboration entre les divers acteurs impliqués, chacun pouvant amener une perspective supplémentaire et ainsi enrichir la réflexion collective. En sus de l'étude de cas concrets, il est ainsi nécessaire d'inclure des consultations de différents partis engagés directement ou indirectement dans la prévention de l'extrémisme violent, à l'instar des travailleurs sociaux, du personnel scolaire, des organisations religieuses (Eglises et centres islamiques) ainsi que des services de police. Plus particulièrement, il convient d'intégrer les acteurs des associations musulmanes, à l'instar de celles engagées dans l'action sociale ou l'éducation, et des lieux de culte musulmans : ces acteurs sont en effet les plus à même de relever des attitudes indiquant un risque d'extrémisme violent, en étant soit les interlocuteurs de personnes concernées, soit les témoins de comportements problématiques. Ainsi, des consultations régulières ont été conduits avec :

- les responsables et autres acteurs d'associations musulmanes engagées dans différents champs d'intervention : action sociale, éducation, culture, loisirs, etc.

- les responsables et autres acteurs de lieux de culte et centres islamiques, à l'instar des imams et des aumôniers.

En sus des entretiens issus de ces consultations, la méthode de l'observation (et de l'observation participante) s'impose comme une voix d'accès à des données plus implicites, ce qui nécessite une immersion durable du chercheur dans davantage d'espaces, incluant des centres islamiques et des associations, mais aussi des lieux publics et des espaces susceptibles de regrouper des personnes concernées par les problématiques d'extrémisme violent. Ce n'est que par cette démarche de longue haleine, impliquant une approche ethnographique « multi-située » et « étendue », qu'ont pu s'accumuler des données conséquentes sur des comportements concrets d'extrémisme violent. Il faut ici préciser que l'auteur, d'origine suisse et de confession musulmane, dispose d'une expérience d'une quinzaine d'années dans les milieux communautaires musulmans, ce qui lui a facilité l'accès aux terrains et la collecte des données. Toutefois, cette appartenance à l'islam n'implique pas forcément de reconnaissance de la part des personnes enquêtées, puisque l'islam contemporain est traversé par de multiples courants parfois concurrents ou antagonistes. La posture d'un chercheur musulman opérant sur ces thématiques dépasse donc en complexité la simple dichotomie séparant les *insiders* des *outsiders*⁷. Cela dit, une approche sociologique qualitative a ici permis d'effectuer des études de cas sur des situations concrètes en Suisse et à l'étranger.

1.4. ETUDES DE CAS

Ce papier n'a pas pour vocation de cumuler des études de cas, ni de couvrir la diversité des parcours individuels concernés par l'extrémisme violent. Plutôt, il s'agit de présenter des cas illustratifs, qui permettent à la fois d'extraire des données concrètes sur les parcours de radicalisation et d'introduire les analyses suivantes (sections 2 et 3) qui pourront alors être associées à des exemples réels. Pour des raisons de confidentialité et de protection des personnes, les identités et les lieux ont évidemment été anonymisés. De plus, certains détails ont volontairement été brouillés afin d'empêcher l'identification des intéressés. Cependant, ces exemples retranscrivent fidèlement des cas réels illustratifs de cas d'extrémisme violent en lien avec l'islam, ce qui permettra ensuite d'identifier les causes et facteurs de risque ayant influencé le processus de radicalisation.

ILLUSTRATION A

En 2015, une adolescente de 15 ans vivant dans une cité HLM sensible d'une commune de la banlieue parisienne annonce banalement, lors d'un repas avec des membres de sa famille et des amis, qu'elle a pensé à tout quitter pour se rendre en Syrie et vivre « dans le califat ». Engueulée par son cousin beaucoup plus âgé, elle tenta de justifier sa position en disant qu'elle n'est pas du tout attirée par la guerre, mais qu'elle souhaite simplement rejoindre un endroit où elle peut

⁷ Pour plus de détails sur l'approche méthodologique, se référer à Brodard (2020, pp. 114-140).

vivre le « vrai islam » comme une « vraie musulmane ». Elle inscrit donc son projet dans un projet de « *hijra* », d'émigration à vocation spirituelle dans l'optique de pouvoir « vivre sa religion » dans un cadre sain. On lui fait alors remarquer qu'il y a de nombreux pays musulmans dans le monde, comme le Maroc ou le Sénégal (son pays d'origine). Elle répond que ce ne sont pas des vrais pays musulmans, car les gens là-bas n'appliquent pas le « vrai islam » : les femmes ne portent pas toutes le voile et il y a nombre de comportements contraires à l'islam. Quand on lui demande d'où elle connaît la Syrie et comment lui est venu ce projet, elle répond qu'elle discute avec un groupe de « sœurs » (des filles musulmanes de son âge et plus âgées) sur Facebook, et que ce sont certaines d'entre elles qui lui ont parlé du califat de Daech et de la vie soi-disant compatible avec les exigences de l'islam dans cette zone.

ILLUSTRATION B

Dans l'un des centres islamiques d'une ville suisse de taille moyenne, une personne originaire d'un pays arabe récemment touché par la guerre civile, arrivée il y a quelques années en Suisse, intimide plusieurs personnes fréquentant la mosquée. En les regardant avec agressivité et en prononçant des remarques et des propos menaçant à l'égard des fidèles, il a créé pendant quelques semaines un climat d'inquiétude au centre islamique. Un jour, il accusa des membres du centre islamique d'être « complices » de l'Etat suisse et de donner des renseignements à la police. Il s'en prit alors physiquement à l'une des personnes en lui assénant des coups violents, ce qui a nécessité une intervention policière. À la même occasion, il a menacé plusieurs personnes en disant à l'une d'entre elle qu'il allait demander à ses « émirs » une « fatwa » ou une autorisation pour l'égorger, et que s'il obtenait leur accord, il promettait qu'il allait le tuer. La violence physique de l'individu, son profil clairement « radicalisé » (de nombreux documents de l'intéressé contiennent des appels au meurtre et incitent à l'action armée) et ses menaces sérieuses inquiètent nombre de personnes du centre islamique concerné, et ces dernières se sentent démunies pour traiter ce problème. La seule « solution » est alors de passer par la police et la justice en vue d'une protection.

La personne incriminée a vécu la guerre dans son pays d'origine. Il cultive une sympathie ouverte et avouée pour les groupes armés et pour une vision fondamentaliste de l'islam, alimentée notamment par le wahhabisme. De plus, depuis son arrivée en Europe, il n'est pas parvenu à s'intégrer. Il ne parle pas bien la langue et peine à établir des relations sociales. Il est sans emploi et ne semble avoir aucune possibilité d'insertion. Quelques-unes de ses connaissances estiment en outre qu'il souffre depuis longtemps de « problèmes psychologiques » et de dépression.

ILLUSTRATION C

Dans une ville suisse de taille moyenne, un jeune homme originaire d'une région musulmane d'un pays d'Europe de l'Est déclare vouloir se rendre en Syrie pour « faire le djihad ». Affecté par une situation familiale très difficile depuis des années, sans emploi ni formation, il passe

ses journées dans l'oisiveté. Il n'a pas bénéficié d'éducation musulmane familiale et a commencé à fréquenter une mosquée tardivement, à l'âge adulte. Après quelque temps de pratique, il découvrit des discours plus radicaux sur internet, qui exhortaient les musulmans à s'engager dans le « djihad ». À la même époque, il arrêta de fréquenter les mosquées de sa ville en raison de conflits liés à ses prises de position idéologiques. Il trouve en effet l'imam trop laxiste et illégitime, en arguant qu'il refuse de suivre le vrai islam. Considérant les mosquées et la grande majorité des musulmans comme hypocrites et égarés, il s'isole de plus en plus chez lui et cultive le projet de quitter la Suisse pour rejoindre des zones de combat et participer à ce qu'il dit être le « djihad ». Il explique que la mort en « martyr » est son but, car cela lui permettrait de sauver ses proches dans l'au-delà. Il tient ses informations d'échanges sur internet, et il semble totalement acquis à la cause des groupes « djihadistes » qu'il suit virtuellement. Finalement, une opportunité professionnelle inespérée change ses projets, et lui fait relativiser ses positions. Il fréquente alors à nouveau les mosquées de la ville, et reprend contact avec d'anciennes connaissances.

ILLUSTRATION D

Dans une ville suisse de taille moyenne, une jeune fille de parents réfugiés politiques originaires d'un pays arabe grandit au sein d'une famille de plusieurs enfants. Jusqu'à l'adolescence, la jeune fille ne porte pas le foulard, contrairement à plusieurs de ses copines de la même origine résidant dans le même quartier populaire. Ce n'est qu'à l'adolescence que la fille commence à exprimer sa pratique de l'islam par le port d'un voile traditionnel, sans susciter de réaction de la part de sa famille, alors adepte d'un islam traditionnel et modérément politisé. Suite à la votation populaire aboutissant à l'interdiction de la construction de minarets, la jeune fille commence par se rapprocher d'un collectif salafiste (wahhabite) en affirmant s'engager pour « défendre l'islam » contre les stigmatisations et discriminations ressenties. Parallèlement à la fréquentation de ce collectif, elle change de style vestimentaire en portant un voile large (communément appelé *jilbab* dans les milieux concernés) qui cache tout son corps à l'exception de son visage. Ce nouvel habillement, étranger aux habitudes de son milieu familial et pays d'origine, exprime un changement religieux significatif et une adhésion aux normes vestimentaires salafite-wahhabites. La jeune fille se désintéresse alors des activités musulmanes organisées dans sa ville, en évitant tout contact à l'exception du collectif auquel elle est désormais affiliée. Elle fréquente alors un groupe de jeunes partageant la même idéologie religieuse et suivant les mêmes pratiques vestimentaires et culturelles. Ce groupe est alors notamment animé par un musulman converti étudiant en Arabie saoudite, qui retourne fréquemment en Suisse pour animer des cours et des activités dans le groupe.

Le changement brusque et radical d'attitude et de tenue vestimentaire a suscité l'inquiétude d'une association musulmane de la religion, dont un représentant a pris contact avec la famille de l'intéressée pour faire part de son inquiétude. Après la fin de l'apprentissage, la jeune femme n'a pas obtenu de travail stable. Cependant, elle tranquillise sa famille en lui disant qu'elle

cherche du travail et que tout se passe bien. Cachant son projet à son entourage, elle part finalement en Syrie avec l'attention de rejoindre le groupe Daech accompagnée d'une amie suisse convertie à l'islam, qui avait l'habitude de porter le *niqab* tout en s'adonnant à des comportements provocateurs dans l'espace public. Elle explique ensuite à certains de ses proches que sa *hijra* s'inscrit pour elle dans une motivation humanitaire, soutenant qu'elle cherche à aider le peuple syrien contre Bachar Al Asad. Le parcours de cette jeune femme manifeste une évolution de sa religiosité à partir de formes traditionnelles héritées de son entourage familial vers un islam traditionaliste, puis wahhabite (*Madkhali*). Finalement, elle adhère à l'idéologie « djihadiste » prônée par le groupe *Daech* et part pour la Syrie durant la guerre civile. Son processus de changement de religiosité se traduit extérieurement par un changement d'apparence à travers ses vêtements et son comportement.

La prise en compte de ces études cas est très importante, en ce sens qu'elles retranscrivent des parcours concrets de personnes enclines à l'extrémisme violent dans le contexte suisse. Au-delà de leur diversité, ces parcours mettent en évidence des aspects récurrents : idéologie radicale influencée par les groupes extrémistes engagés dans des conflits, détresse psychologique, isolement social et communautaire, et manque de perspective d'insertion socio-professionnelle. L'analyse de ces cas, doublée d'une réflexion analytique sur la littérature et à d'autres recherches empiriques (observations et entretiens), permettront d'identifier les causes conduisant à l'extrémisme violent en lien avec l'islam et les facteurs de risque.

2. CAUSES DE L'EXTRÉMISME VIOLENT ET FACTEURS DE RISQUE

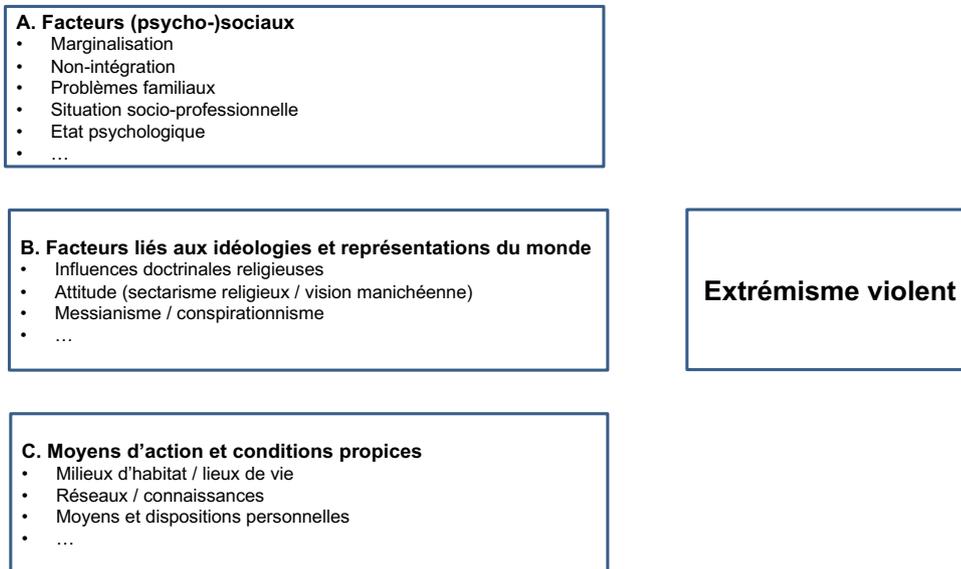
Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas dans ce papier de prétendre à l'identification des causes exhaustives et précises de l'extrémisme violent. Les profils de personnes musulmanes « radicalisées » sympathisantes de groupes « djihadistes » montrent une diversité illimitée de parcours de vie et de motivations (Bielmann, 2017). Il n'y a donc pas de parcours typiques menant à la « radicalisation », qui pourraient permettre l'identification de causes bien définies et limitées. D'ailleurs, les cas d'extrémisme violent sont eux-mêmes hétérogènes : certains qui ont rejoints Al-Qaïda ou Daech au Moyen-Orient n'ont jamais été tenté de commettre des attentats en Europe ; d'autres, qui ont commis des meurtres « au nom de l'islam » (en prétendant par exemple devoir « punir des blasphémateurs »), n'ont pas forcément adhéré à d'autres thèses et discours de groupes « djihadistes ». On a donc une variété des cas d'extrémisme violent, et surtout une diversité des profils et des parcours. Toutefois, si on ne peut généralement pas identifier des causes exactes, uniques et systématiques dans la radicalisation d'un individu et son inclinaison à l'extrémisme violent, on peut repérer des tendances générales et donc explorer des causes multidimensionnelles, cumulées et entrecroisées, dont les composantes et dynamiques différeront en fonction des individus. Plutôt que de chercher à identifier les causes conduisant à l'extrémisme violent, il semble alors plus judicieux de réfléchir en termes de « facteurs de risque » qui prédisposent les individus concernés à adhérer à des idéologies extrémistes et à s'engager dans des actions violentes.

Les études de cas et exemples concrets de processus de radicalisation et d'extrémisme violent mentionnés dans la section précédente sont essentiels pour identifier et appréhender ces facteurs de risque. Dès lors, l'étude des processus concrets menant à la radicalisation et à l'extrémisme violent calqués sur un référentiel islamique permettent d'identifier des causes multiples, que nous proposons de classer en trois niveaux distincts :

- Manque d'opportunités d'intégration et sentiment d'exclusion → implique des facteurs d'ordre psycho-social (A).
- Croyances, adhésions idéologiques et représentations du monde → implique des facteurs d'ordre idéologique (B).
- Environnement (réseaux et relations) → implique des facteurs liés aux moyens d'action et aux conditions propices au passage à l'acte (C).

Le danger s'annonce particulièrement aigu lorsque ces trois types de facteurs de risque se cumulent chez une même personne. À ces facteurs « motivationnels » individuels s'ajoutent des facteurs de risque externe propres au climat social et au contexte sociopolitique. Parmi ces derniers figurent par exemple le racisme et l'islamophobie ressentis par certains musulmans, la diffusion de discours soutenant un « choc des civilisation » entre Islam et Occident, ou encore certaines politiques jugées discriminatoires à l'encontre de l'islam ou des musulmans. Le schéma suivant résume les principaux types de facteurs de risque de l'extrémisme violent :

FACTEURS DE RISQUE **(Extrémisme violent en lien avec l'islam)**



2.1. FACTEURS PSYCHO-SOCIAUX (A)

Le premier ensemble de causes et de facteurs de risque à l'origine d'un terreau favorable à l'extrémisme violent se rapporte à la situation psycho-sociale de l'individu dans son environnement. Cet axe a été abondamment traité dans la littérature récente traitant de l'extrémisme violent en lien avec l'islam, à l'instar des travaux d'Olivier Roy (2016), de Farid Khosrokhavar (2014, 2016), ou encore de Fabien Truong (2017) pour ne mentionner que de la production académique francophone. Malgré certaines visions divergentes, ces chercheurs s'accordent pour considérer la marginalisation et l'exclusion comme des causes importantes de l'extrémisme violent.

2.1.1. MARGINALISATION ET EXCLUSION

Dans le contexte suisse, l'étude de Florent Biemann (2017, p. 52) sur les « voyageurs du djihad » identifie également l'exclusion, la marginalisation et la stigmatisation comme des facteurs potentiels du processus de radicalisation :

« Pour les adolescents et jeunes issus de la migration, le phénomène d'exclusion, de marginalisation, de dévalorisation et de stigmatisation de leur milieu d'origine peut constituer une partie de l'explication du processus de radicalisation. »

Nos études empiriques, observations et entretiens nous permettent d'aller plus loin en affirmant que ces facteurs constituent une partie essentielle du processus vers l'extrémisme violent pour les jeunes d'Europe occidentale en général et de Suisse en particulier.

Certains auteurs relèvent en outre que ce sont les discriminations à l'encontre des musulmans qui tendent à alimenter l'extrémisme violent tant en France (Khosrokhavar, 2014) et en Grande-Bretagne (Khan, 2009) qu'en Suisse (Banfi & Eser, 2020). À ce sujet, il faut relever que les discriminations envers les « musulmans » procèdent de différentes logiques, qui entremêlent un racisme d'ordre ethnique, une hostilité envers l'islam ou un mépris de classe. Les émeutes urbaines qui ont secoué les banlieues françaises en 2005 concernaient des jeunes de quartiers défavorisés révoltés en raison de problèmes sociaux et de discriminations, ce qui n'a pourtant pas empêché des journalistes de qualifier ces actes de « *Muslim riots* » (Roy, 2005).

Dans un registre différent, le psychologue suisse Métraux (2011) explique que le « déchirement identitaire » ou la « double marginalisation » (Métraux, 2018) est bien souvent à l'origine d'un déséquilibre chez les individus radicalisés qui, se sentant exclus tant de leur société d'origine que de leur pays de résidence, se retrouvent dans une situation de rupture et de tension existentielle, éventuellement propice au passage à l'acte radical et violent. Quant à la recherche de Fabien Truong (2017), elle insiste également sur une relation forte entre l'exclusion sociale et la radicalisation dans le contexte des banlieues françaises.

2.1.2. IMPASSES PSYCHOSOCIOLOGIQUES

Au-delà de la problématique de la marginalisation et de l'exclusion, des personnes se retrouvent dans des « impasses psychosociologiques » (Sauvadet, 2004), vectrices d'un mal-être et d'un état limite potentiellement déclencheur de comportements extrêmes et violents. La situation d'impasse psychosociologique se comprend notamment comme une résultante d'une exclusion non seulement de la société dominante, mais aussi des espaces de socialisation plus restreints tels que la famille ou les pairs du quartier. Dans cet état, la personne se retrouve isolée et sans perspectives d'intégration. Ce processus de « désinsertion » (Sauvadet, 2004) contribue à la compréhension de pratiques en apparence « irrationnelles », qui traduisent les actes de personnes qui semblent ne plus rien avoir à perdre (Brodard, 2022). Ainsi, au-delà des facteurs sociologiques ayant entraîné sa marginalisation, une personne peut se retrouver dans un état psychologique de désespoir, qui le pousse soit à des conduites autodestructrices (suicide, automutilation), soit dangereuses pour son environnement (actes de violence, rixes, agressions, meurtres). En milieu carcéral, de tels profils sont légion et posent un problème important en matière de réinsertion sociale (Brodard, 2022).

Au niveau de ces impasses psychologiques, la mobilisation de l'islam peut impliquer chez les personnes en crise des répercussions totalement contraires. Pour certaines, l'islam est source d'accalmie, de réinsertion et de désistance. Ainsi, interviewé par un journaliste dans le cadre d'un film documentaire sur l'islam dans les quartiers populaires français et le terrorisme

(Chilowicz, 2016), un trentenaire de confession musulmane du quartier du Mirail à Toulouse explique que dans ces zones urbaines difficiles, l'islam a servi pour beaucoup de « barrière de sécurité », ou d'un système donnant un équilibre et évitant des comportements excessifs, destructeurs et délinquants :

« Heureusement qu'il y a l'islam... S'il n'y avait pas l'islam, Reynerie serait Chicago. Parce qu'on a l'islam aujourd'hui, et y a quand même des armes et des tueries. Avec l'islam. S'il n'y avait pas l'islam... [l'homme interviewé en mimant, sous-entend alors une situation qui serait bien pire]. »

Selon ces propos, l'islam apaise les tensions et les jeunes des quartiers difficiles, en les éloignant de la délinquance. Cette vision avait d'ailleurs justifié l'engagement de prédicateurs musulmans dans l'action sociale et la médiation dans ces contextes urbains particuliers (Bouzar, 2001 ; Brodard, 2020). Dans un autre contexte, aux Etats-Unis, les conversions à l'islam en prison ont également la réputation de favoriser la réinsertion des détenus et de les détourner à la fois du crime, de la violence et des conduites addictives (voir notamment Mashouf, 2019 ; Ling, 2017 ; Al Jazeera English 2009).

Pourtant, dans d'autres cas bien plus rares, certaines personnes en crise mobilisent l'islam pour expliquer ou justifier leur adhésion à des idéologies extrêmes. Adhérant idéologiquement à des visions dites « djihadistes », ils tendent à des actes violents et destructeurs au nom de l'islam (voir chapitre 2.2). Certains, bloqués dans des impasses psychosociologiques et dépourvus de perspectives pour amenuiser leur mal-être ou s'en sortir, vont alors opter pour ce qu'ils appellent le « djihad » comme la seule opportunité à saisir, ou comme une « dernière chance ».

2.1.3. L'AVENIR SANS DÉBOUCHÉ, OU LE « *DJIHAD* » COMME DERNIÈRE ISSUE

L'émission « Temps Présent » diffusée par la chaîne suisse romande RTS le 13 mai 2021 met en évidence les situations individuelles de deux jeunes hommes « radicalisés » en Suisse et adhérant à l'extrémisme violent sur un référentiel idéologique islamique (Pekmez et Tenet, 2021). Au cours du reportage, il ressort assez clairement que les deux protagonistes sont sujets à des problématiques d'ordre social et psychologique, et qu'ils manquent de ressources pour trouver un sens à leur vie ou simplement pour entrevoir une perspective plus positive à leur quotidien. Plusieurs études de cas montrent en effet que les aspirant-e-s européen-ne-s aux groupes tels que Daech et Al-Qaïda sentent que leur vie se trouve alors dans une certaine voie sans issue. Le « djihâd », comme il l'appelle, s'annonce alors comme la dernière chance, ou comme l'opportunité finale comme changer de vie et échapper au non-sens et à la fatalité de leur existence. Le « djihâd comme dernière alternative » ne concerne par ailleurs pas uniquement les jeunes européens sujets à des problématiques sociales, familiales et

psychologiques, mais aussi la jeunesse déshéritée maghrébine comme l'illustre le sous-titre de l'ouvrage de Simon Mastrangelo (2019, p. 123) sur les « *harraga*⁸ » :

« Rester ici et perdre la raison, faire le djihad ou émigrer. La *harga*⁹ comme "moins mauvaise" solution ».

Au-delà de ces individus presque désespérés, qui pensent finalement n'avoir pas grand-chose à perdre et qui vont donc pouvoir considérer toutes les options de changement, y compris les plus extrêmes, on compte également d'autres cas relatifs à des parcours de vie plus équilibrés, dont la tentation « djihadiste » vient non seulement d'une affinité idéologique (religieuse ou politique) pour les messages prônés par les groupes alors engagés en Syrie, mais aussi d'un certain opportunisme motivé par les perspectives de changement de vie en termes matériel (obtention d'un appartement et d'un salaire), relationnel (perspective de mariage et d'inclusion dans un groupe communautaire soudé), ou social (accès à un emploi ou une fonction honorifique). Interviewée lors d'un documentaire français dans un quartier populaire toulousain, une jeune femme musulmane essaye ainsi d'expliquer en quoi et pourquoi des jeunes musulmans de France ont été tenté d'aller en Syrie pour rejoindre des groupes « djihadistes », tels que le groupe Daech ou Etat Islamique (EI) :

« C'est pas évident de savoir ce qui se passe réellement, parce que moi j'ai des échos aussi de là-bas, sur place. Moi j'ai des échos, j'ai des personnes sur place qui me disent qu'elles sont justement, carrément dans la ville où y a l'EI, tout ça, et comment elles sont accueillies là-bas. Là-bas, déjà dès qu'elles arrivent, elles ont chacune, chacun, chaque homme est placé dans un, un médecin va être placé dans un hôpital, un combattant va être placé au combat, les femmes sont, toute suite quand elles arrivent là-bas elles ont un appart', elles ont un salaire, donc voilà, elles ont, on les fait rêver un petit peu. Moi ce que j'entends de là-bas, c'est pas ce qu'on entend ici. On me dit « n'écoute pas les médias » donc c'est pas évident de savoir en fait, moi-même je ne sais pas qui croire. Après ce qui peut attirer, serait-ce que de voir la situation des Français musulmans... » (Chilowicz, 2016).

On retrouve dans ses propos le caractère opportuniste (et illusoire) des motivations de certains Européens motivés par l'intégration de groupes « djihadistes » lors de l'affirmation du soi-disant califat, doublé d'un certain déni de la véracité des informations médiatiques et politiques relayées en Europe.

Dans ces différents cas, on reste plus éloigné d'une conviction idéologique affirmée, qui serait motivée avant tout par une lecture particulière du monde et de l'islam, que d'une quête désespérée vers une opportunité finale, semblable à une rébellion de la dernière chance. En

⁸ Ce terme se réfère en arabe dialectal aux immigrés illégaux.

⁹ Le terme argotique « *harga* » signifie ici l'émigration illégale.

effet, le manque d'opportunité conduit à un sentiment de désespoir, à travers duquel l'individu ressent qu'il n'a plus rien à perdre. Cet état ouvre la voie à toute sorte de dérive et de comportement extrémiste. Cependant, on ne peut parler d'extrémisme violent que lorsque des considérations idéologiques viennent motiver l'acte en lui donnant une coloration politique ou religieuse.

2.2. FACTEURS LIÉS AUX IDÉOLOGIES ET REPRÉSENTATIONS DU MONDE (B)

Au sujet des facteurs explicatifs de l'extrémisme violent de musulmans adhérant à des groupes « djihadistes », on retrouve tant des théories insistant sur les facteurs psycho-sociaux (voir chapitre 2.1) que d'autres soutenant que le véritable problème ressort de l'idéologie « religieuse ». Ainsi, certains poseront la question suivante : « Est-ce que l'islam est un simple prétexte, ou alors le véritable moteur de la radicalisation ? ». Loin de répondre par l'affirmative ou la négative, nous soutenons que plusieurs types de facteurs interagissent dans le processus de « radicalisation » conduisant à l'extrémisme violent, et que ceux liés aux idéologies et représentations du monde jouent un rôle certain.

À un niveau idéologique, nous pouvons donc également proposer des clés de compréhension des causes de l'extrémisme violent, qui implique généralement un ensemble de croyances partagées entre ses différents protagonistes :

- une lecture de l'islam particulière, marquée par le littéralisme et le sectarisme et habituellement liée à l'idéologie wahhabite ;
- une vision du monde dualiste et manichéenne ;
- une croyance millénariste ancrée dans une lecture du monde « conspirationniste » .

L'extrémisme violent en lien avec l'islam puise sa légitimité dans une lecture particulière de l'islam, empruntée au courant salafiste-wahhabite de tendance « djihadiste », soit le courant du wahhabisme promouvant des moyens militaires et l'action violente comme des stratégies à utiliser pour atteindre les objectifs fixés. Par opposition, le salafisme-wahhabisme quiétiste, traditionnellement promu par l'Etat saoudien jusqu'il y a peu, promouvait généralement la soumission aux régimes politiques en place et condamnait toute tendance révolutionnaire (Brodard, 2020). L'idéologie fomentant l'extrémisme violent est intrinsèquement lié à cette lecture particulière de l'islam propre au courant wahhabite, qui se traduit à la fois par un littéralisme refusant la contextualisation des textes religieux, par un sectarisme portant l'anathème sur toute pensée ou tendance musulmane alternative, et la légitimation de la violence à l'égard des groupes dissidents, incluant la plupart des mouvements musulmans.

Toutefois, les facteurs idéologiques conditionnant à l'extrémisme violent dépassent la dimension purement religieuse et interprétative de l'islam pour recouvrir au moins deux autres

domaines qui s'entrecroisent : une vision du monde manichéenne et intolérante d'un côté, et l'adhésion à des interprétations millénaristes et conspirationnistes de l'autre.

2.2.1. SOUS-CULTURE URBAINE ET ISLAM

Le concept de « sous-culture » a notamment été développé et mobilisé par le sociologue David Lepoutre (1997), dans le contexte d'étude de quartiers défavorisés en banlieue parisienne. Il était alors question de mettre en évidence une sous-culture, engageant des rites, codes et formes de langage différenciés, qui distingue ses adeptes des us et coutumes de la société dominante. Dans ce même ordre d'idée, la chercheuse Nilüfer Göle (2013) parle de la formation d'habitus religieux au sein de populations de jeunes musulmans qui manifestent leur identité islamique dans l'espace public à travers différents codes et discours.

On peut en effet constater que dans l'espace européen francophone européen (France, Suisse et Belgique), il s'est développé au cours de ces dernières années une certaine sous-culture mélangeant quelques références à l'islam et des règles qui y sont attribuées avec des codes propres à la jeunesse de quartiers populaires souvent multiethniques. Cette sous-culture véhicule un langage particulier empruntant notamment à la dichotomie *halâl/harâm* pour distinguer ce qui serait religieusement acceptable ou non. En parallèle, un certain vocabulaire religieux oppose les « *kuffâr* »¹⁰ aux musulmans. Cette "nouvelle" sous-culture prétendument islamique est ancrée dans certains territoires sociaux et influence une partie de la jeunesse en lui donnant une nouvelle grille de lecture. Au-delà des groupes de jeunes concernés, elle peut être alimentée ou partagée par d'autres personnes, à l'instar des parents. Par exemple, dans une petite ville de Suisse romande, une femme célibataire d'origine maghrébine reconnaît que son fils fume du haschisch, tout en se réjouissant qu' "au moins, il se laisse pousser la barbe". Ici, la pratique répréhensible de la consommation de stupéfiant est rapidement évincée par le fait que le fils exprime une religiosité apparente, ce qui pousse la mère à considérer publiquement que son fils est un bon musulman. Dans ces milieux, il est désormais courant d'entendre qu'il est *harâm* (illicite) de fêter l'anniversaire d'une personne, ou simplement de lui souhaiter un joyeux anniversaire. Il serait également *harâm* de souhaiter joyeux Noël ou bonne année, ainsi que de serrer la main à une personne du sexe opposé. Sous couvert de cette religiosité en apparence stricte se cache régulièrement une série de comportements contradictoires, tels la consommation d'alcool ou de stupéfiant, le vol, le langage vulgaire, les relations sexuelles hors mariage, ou d'autres comportements pourtant qualifiés de *harâm* par l'islam. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre un jeune homme dire à sa sœur ou sa mère qu'il est *harâm* de sortir sans porter le voile, alors que lui-même sort avec ses copines en boîte de nuit. Ces comportements débouchent sur ce qui pourrait être familièrement appelé de la « schizophrénie » en des termes à la fois sociaux et religieux. Parfois, la religion se retrouve adaptée, à travers un opportunisme

¹⁰ Dans les discours tenus dans ces milieux, la personne non-musulmane est couramment qualifiée de *kâfir* ou *kuffâr* (au pluriel), terme habituellement traduit par « mécréant ». Cependant, la terminologie coranique est plus complexe et nuancée [voir notamment à ce sujet l'article de Waldman (1968)].

osé, pour permettre aux conduites déviantes de se perpétuer tout en se donnant bonne conscience. Ainsi, le fils d'une femme musulmane ostensiblement très « pieuse » et « pratiquante » explique agresser les personnes ivres qui sortent de boîte de nuit en expliquant que ce sont des « *kuffâr* ». Cette manière de conjuguer des comportements déviants avec un référentiel religieux islamique renvoie à des tensions d'ordre identitaire, qui concernent selon les études de cas avant tout des personnes descendantes de familles d'origine maghrébine ou mixte (un parent d'origine maghrébine et l'autre d'origine européenne) en ce qui concerne la Suisse romande. Pour ces jeunes qui naviguent entre des références identitaires maghrébines, dans lesquelles l'islam occupe une place certaine, et une société vectrice de certains stigmates à leur encontre, l'islam est finalement instrumentalisé comme un outil d'affirmation identitaire alternative exprimant une opposition face au reste de la société. Dans ces cas, les comportements qui semblent liés à la religion relèvent en fait de troubles liés à l'identité, l'islam étant utilisé comme un support identitaire qui, lorsque l'intégration à la société a failli, permet de se projeter dans un rôle, un but, une mission et une existence sociale.

C'est à ce niveau particulier que les narratifs des groupes dits « djihadistes » s'accordent avec cette nouvelle sous-culture teintée de références à l'islam : on fait miroiter aux jeunes « musulmans » que l'islam implique avant tout une affiliation identitaire et exclusive face aux autres (alors décrits comme étant des « *kuffâr* ») et que cela surpasse toute autre injonction éthique ou pratique. Il devient ainsi possible d'adhérer aux idéologies extrémistes de ces groupes tout en volant ou en consommant des stupéfiants, sans devoir au préalable se conformer aux préceptes de l'islam. Parallèlement, on retrouve chez les jeunes concernés une confusion entre les échelles de priorité de l'islam, qui peuvent par exemple tenir des propos très rigoristes sur l'interdiction supposée de prendre des photos et en même temps consommer de la drogue ou mentir à des fins de manipulation. À leurs yeux, tout revêt finalement la même importance sans aucune gradation entre des péchés graves et des comportements peu significatifs, tels que l'interdiction de serrer la main d'une personne de sexe opposé ou de se raser la barbe. Par ailleurs, on notera que la plupart de ces personnes manifestent un rejet ou un mépris envers les prédicateurs musulmans qui véhiculent d'autres enseignements. En les nommant par exemple « imams de la République » ou « imams du système », ils jettent le discrédit sur eux en les considérant comme des traîtres au service d'intérêts occidentaux.

Sur cette base, on comprendra qu'en amont des influences doctrinales de courants religieux particuliers, il existe une « mentalité » propre à une certaine manière de vivre la religiosité et à une sous-culture particulière qui constitue un terreau favorable à la montée de l'extrémisme.

2.2.2. INFLUENCES DOCTRINALES MUSULMANES ET COURANTS EXTRÉMISTES

Pour un jeune musulman d'Europe occidentale, les offres disponibles en matière d'islam sont multiples et disparates. D'abord, diverses organisations musulmanes et mosquées présentes dans une ville donnée se disputent la légitimité et la prétention à l'orthodoxie auprès des fidèles

musulmans. En d'autres termes, le « nouveau » musulman, faisant face à différentes interprétations de l'islam, doit choisir le groupe qu'il trouve le plus en accord avec ses convictions ou ses intérêts. Mais outre cette offre plurielle d'islams dans l'espace physique, l'expansion d'internet depuis une vingtaine d'années multiplie l'offre d'interprétations et de tendances d'islam disponibles. Dès lors, le jeune musulman va pouvoir opter pour les interprétations de l'islam et les discours religieux qui correspondent le mieux à ses attentes, ses besoins ou ses projections, comme le relève l'extrait suivant :

« On en arrive ainsi à un état de fait où la culture numérique met à la disposition de jeunes peu outillés une palette de choix de prêches : il leur suffit de choisir ce qui les reconforte dans leurs états psychologiques, dans leurs choix idéologiques et leurs penchants radicaux ou négatifs. » (Hajji, 2017).

Dans le contexte actuel du « djihadisme », on relève la récurrence d'un ancrage idéologique et religieux commun réunissant les différents groupes armés engagés dans des comportements extrémistes dans le monde, au-delà de leurs divergences internes : le courant wahhabite marqué par un littéralisme et par l'exclusion radicale de l'altérité religieuse. Pourtant, au sein même du courant wahhabite, on retrouve de grandes différences, notamment en matière de positionnement politique et de légitimation de la violence. Pour le courant quiétiste du wahhabisme, le recours à la violence et à la force coercitives reste en fait la prérogative d'un Etat musulman « légitime ». Longtemps soutenu par l'Etat saoudien, cette vision condamne fermement les élans révolutionnaires et l'usage de la violence dirigée contre des Etats considérés comme musulmans.

Par extension, des organisations wahhabites, incluant les plus sectaires, prennent clairement position contre le terrorisme et l'« extrémisme » au nom de l'islam en organisant des conférences, en diffusant des vidéos ou en publiant des ouvrages. Par exemple, il existe en anglais un site nommé « *islamagainstextremism.com* », qui a pour support une brochure physique intitulée « *A brief guide to Islam and its position towards Al-Qaeda & Isis* » (Abū Iyād Amjad bin Muhammad Rafīq 2016). Si ce document cherche à mettre en évidence que les musulmans « authentiques » (qui seraient selon son auteur les adeptes du « salafisme-wahhabisme ») sont innocents de tout extrémisme et terrorisme, elle en profite également pour discréditer ses adversaires idéologiques, notamment les Frères Musulmans et les Chiites. Si le salafisme-wahhabisme peut d'un côté être considéré comme une porte d'entrée potentielle vers des groupes plus radicaux dits « djihadistes », il participe donc également (et paradoxalement) à une lutte active contre l'idéologie des groupes Al-Qaïda et Daech. Ce « paradoxe » doit se comprendre à l'aune du rôle de l'Arabie saoudite qui, si après avoir longtemps fait la promotion d'une idéologie wahhabite sectaire et extrémiste, est finalement devenue la première cible des groupes « djihadistes ». Schématiquement, on comprendra alors que le wahhabisme dit quiétiste est idéologiquement contrôlé par les élites religieuses saoudiennes, et donc soumis aux intérêts gouvernementaux. Par opposition, le wahhabisme dit « djihadiste » refuse cette soumission et conteste la légitimation des régimes politiques en place, en justifiant l'action

violence comme une stratégie visant à aboutir à un changement de régimes et à l'instauration d'un système prétendument islamique.

S'il n'est pas possible ici de développer en détail les fondements et implications idéologiques du wahhabisme, on peut toutefois relever que les effets négatifs principaux couramment associés à cette idéologie se traduisent d'un côté par un sectarisme religieux qui exclut tous les autres groupes et interprétations divergentes, et d'un autre par une lecture particulièrement littéraliste et décontextualisée des sources de l'islam, faisant fi de ses finalités des textes religieux (*maqâsid*), ce qui engendre nombre de postures prônant le rejet de l'altérité, la condamnation des « déviants », voire la légitimation de la violence. À un niveau empirique, on retrouve fréquemment chez ses adeptes en Occident un rejet des non-musulmans (décrits comme *kuffâr*) ainsi que des musulmans affiliés à d'autres courants dogmatiques. Il faut préciser ici que d'autres courants musulmans véhiculent des interprétations extrémistes et problématiques pour la cohésion sociale. Cependant, ils ne sont pas affiliés à des mouvements engagés dans l'extrémisme violent et des activités terroristes commises au nom de l'islam, et sont par ailleurs souvent opposés à ces derniers. Pour cette raison, ils ne seront pas abordés dans cette section.

Tant pour faire face à l'extrémisme violent que pour se dédouaner auprès de l'opinion publique, nombre d'organisations musulmanes appartenant à des mouvements distincts développent et diffusent des « contre-discours » qui discréditent les thèses des groupes « djihadistes ». En fonction de sa sensibilité idéologique, chaque organisation développe ses propres discours, parfois contradictoires, en espérant que l'islam ne soit publiquement pas considéré comme responsable du passage à l'acte terroriste. Cependant, le problème principal de ces contre-discours demeure leur réception : les musulmans enclins à adhérer aux discours « djihadistes » tendent à rejeter les arguments religieux exprimant d'autres visions (Sèze, 2015). Les contre-discours, s'ils sont nécessaires (voir chapitre 3), ne sont donc à eux-mêmes pas suffisants pour prévenir ou contrer la radicalisation idéologique de musulmans enclins à adhérer aux thèses de groupes extrémistes.

2.2.3. ATTITUDE COGNITIVE: SECTARISME RELIGIEUX ET VISION MANICHÉENNE

Par ailleurs, il est pertinent de s'interroger si le risque d'adhésion à une vision extrémiste et violente découle de l'appartenance à un mouvement idéologique ou religieux spécifique, ou s'il relève plutôt d'une attitude cognitive problématique qui conduit à une vision sectaire, intolérante et manichéenne. Au-delà de l'adhésion à l'une ou l'autre mouvance islamique, l'attitude du croyant jouera en effet bien souvent une influence décisive sur son orientation éventuelle vers des tendances extrémistes. En plus du sectarisme religieux, parmi les facteurs qui prédisposent à l'extrémisme violent figure une attitude cognitive marquée par une vision du monde dualiste et manichéenne.

Le sectarisme religieux implique l'exclusivisme et la prétention d'appartenir à l'unique groupe agréé. Dans cette vision, tout groupe différent est non seulement jugé être dans l'erreur, mais en plus de cela vivement rejeté ou combattu. Dans cet état d'esprit, aucune discussion ne peut être initiée.

La vision manichéenne implique quant à elle de diviser le monde entre le « bien » et le « mal », en rejetant toute nuance. L'adepte d'un groupe pense alors que tous les « bons » se trouvent de son côté, considérant qu'il n'y a que du mal dans l'altérité et chez ses adversaires. Ainsi, les « bons » ou les « justes », du côté de Dieu, se doivent de combattre les « mauvais », partisans du diable. Dès lors, cette attitude conduit non seulement à rejeter les « *kuffâr* », assimilés à l'ensemble des personnes qui ne sont pas musulmanes, mais également tous les musulmans déviants et « égarés », assimilés à tous ceux qui ne suivent pas la même idéologie. Ce rejet, induit par le sectarisme religieux et la vision manichéenne, risque de déboucher sur la déshumanisation des « autres », donc de tous ceux extérieurs au groupe de référence, alors symboliquement associés au « camp du mal ». Dans cette vision, l'absence de toute nuance est particulièrement importante pour expliquer le processus de radicalisation.

2.2.4. MILLÉNARISME, MESSIANISME ET « CONSPIRATIONNISME »

Une autre composante prépondérante joue un rôle décisif dans la « radicalisation » est l'adhésion à certains discours eschatologiques, messianiques et « conspirationnistes ».

Dans le contexte de l'extrémisme violent en lien avec l'islam, le messianisme implique la croyance en la venue de l'antéchrist (*dajjâl*) à l'époque de la « fin des temps », et la manifestation consécutive du Mahdi, figure salvatrice dont l'avènement précéderait le retour de Jésus. Cette croyance messianique, dont les sources figurent tant dans l'héritage traditionnel chiite que dans le sunnisme malgré des divergences, a connu un regain d'intérêt chez les musulmans occidentaux consécutivement à l'essor de discours diffusés sur internet il y a environ une dizaine d'années.

La croyance en la venue de l'antéchrist à la « fin des temps » (*akhîr-uz-zamân*) constitue un élément important du dogme tant dans la tradition sunnite que dans le courant chiite. Dans le contexte contemporain de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord, on a assisté depuis un peu plus d'une dizaine d'années à la recrudescence de diffusions de discours islamiques sur la figure du *dajjâl*, qui ont comme particularités de lier l'eschatologie musulmane à des phénomènes politiques, financiers, économiques, culturels, artistiques et sociaux liés à l'hégémonie occidentale et à la globalisation.

Ces discours soutiennent que la venue du *dajjâl* est précédée par l'instauration d'un système de domination mondiale. Les plus sombres dimensions technologiques, financières, géopolitiques et culturelles associées à l'Occident contemporain, et par extension aux institutions de gouvernance globale, sont considérées comme étant d'étapes vers l'instauration du « nouvel ordre mondial » (*new world order*) en projet. Par ailleurs, l'étymologie du mot *dajjâl* fait

référence au mensonge et surtout à la tromperie : le système du *dajjâl* se présente ainsi au monde comme une salvation pour le bien de l'humanité, alors qu'il représente en réalité une réalité maléfique et une grande épreuve pour l'humanité.

Une autre étape plus importante dans la diffusion de ces discours contemporains sur le *dajjâl* découle de l'apparition de vidéos sur internet traitant spécifiquement de l'antéchrist et des signes de la fin des temps en anglais puis en d'autres langues, en mélangeant subtilement des éléments psychologiques, sociologiques, géopolitiques et religieux. Ces vidéos développent la thèse d'un complot mondial organisé autour de l'instauration d'un régime d'oppression, qui vise à préparer la venue du *dajjâl*. En réponse, le *Mahdi* est aussi sur le point de se manifester et de combattre ce dernier. On a ainsi une vision manichéenne de la guerre du bien contre le mal, dans laquelle les *ahadith* du prophète et d'autres textes religieux sont réinterprétés à la lumière du contexte actuel. Les exemples les plus connus de ces vidéos sont « The Arrivals » (Les Arrivées) et « The Signs » (Les Signes), qui ont été visionnés par une partie considérable de la jeunesse musulmane de pays d'Europe occidentale et d'Amérique.

Parallèlement, cumulées à des croyances messianiques, les « théories du complot » (voir Giry 2017), au-delà du caractère vague et peu précis que revêt ce terme, contribuent à former une vision du monde contemporain dans laquelle les élites en place seraient sataniques (Rouiller, 2019). Additionné à une vision manichéenne, ces croyances finissent par dresser le portrait d'un monde divisé en trois groupes : les élites sataniques qui contrôlent la planète, et en l'occurrence les Etats occidentaux mais pas exclusivement, la masse du peuple qui est asservie et dominée sans le savoir, et les « résistants » auxquels la mission de s'engager pour « sauver le monde » s'impose.¹¹

Opportuniste, le groupe Daech a clairement exploité les théories messianiques en se présentant comme le groupe à suivre, partisan du Mahdi, pour attirer ses recrues. Par une habile et pernicieuse ingénierie sociale, les arguments développés à travers les références citées ci-dessus ont été exploités à ses avantages par le biais d'une certaine manipulation de la jeunesse musulmane occidentale peu érudite. Beaucoup de jeunes européens partisans de Daech y ont vu la promesse annoncée de la « fin des temps » et ont pensé s'engager contre le *dajjâl*. Certains, préparés par des années de discours et de vidéos insistant sur la venue de l'antéchrist et du Mahdi, se sont ainsi précipités en Syrie pensant que le temps attendu est enfin arrivé (voir aussi Ainine et al., 2017, pp. 81-82).

¹¹ Inversement, il est courant en Europe d'entendre des « théories du complot » qui soutiennent l'existence d'un *agenda* islamiste pour la conquête hégémonique du monde ou de l'Occident. Certains sociologues, politiques ou journalistes soutiennent par exemple l'existence d'un projet d'islamisation en Europe qui émanerait de mouvements islamistes dans une logique concertée (Kepel, 2004 ; Venner, 2005 ; Vidino, 2010, Bowen, 2014 ; Rougier, 2020 ; Micheron, 2020), sans qu'il n'y ait souvent d'éléments tangibles pour appuyer leurs thèses. On peut aussi citer l'ouvrage « Taqiyya ! Comment les frères musulmans veulent infiltrer la France » de Mohamed Sifaoui (2019). Pour une réfutation de ces thèses soutenant l'existence d'un complot islamiste en Europe, voire notamment les contributions de Esmili (2020), Geisser (2020) et Brodard (2020).

Toutefois, il est ici important de souligner que ce ne sont pas seulement les groupes « djihadistes » adhérant au salafisme-wahhabisme qui adhèrent à ce genre de croyances. Par exemple, le groupe « *Black Banner of the East* » d'obédience chiite partage cette vision du monde dans laquelle le *dajjâl* serait à l'œuvre, en ordonnant la résistance et une certaine rupture avec la société dominante. Par ailleurs, le fait d'adhérer à des théories conspirationnistes et à des croyances messianiques est loin de conduire systématiquement à des comportements extrémistes. Il faut aussi signaler que de nombreux penseurs musulmans ou chrétiens adhèrent à des discours messianiques. D'autres part, ce qu'on appelle communément « théories du complot » implique des spectres de positionnement très larges et hétérogènes, dont les limites entre le politiquement « acceptable » et l' « inacceptable » ne sont pas toujours claires ni fixées. Ces visions du monde (*Weltanschauung*), indépendamment de leur véracité, produisent des effets concrets sur la société en orientant les modes de vie et les choix des personnes qui y adhèrent. Elles doivent donc être prises au sérieux et rectifiées si nécessaire.

En sus de ces croyances messianiques, il est apparu à travers plusieurs études de cas que des personnes musulmanes en situation d'impasse psychosociologique (voir section 2.1.2) se sentent victimes d'influences démoniaques. Pensant être touchées par la sorcellerie (*sihr*) ou dérangées par des esprits (*jinn*), certaines de ces personnes valorisent alors la rupture avec la société dominante, qui serait exposée aux influences diaboliques et donc particulièrement néfastes pour leur équilibre psychique et spirituel. Souvent, ces croyances se cumulent en effet aux perceptions d'un complot maléfique mondial qui peut aboutir chez certaines personnes à un rejet total de la société et de leur environnement de vie, au risque de les orienter vers les territoires contrôlés par des mouvements « djihadistes ». Perçus comme une échappatoire, ces espaces, de par leur incarnation d'une certaine pureté et sacralité, représenteraient alors la seule alternative saine et salvatrice à un monde jugé dangereux et menaçant.

La cumulation de ces différents facteurs idéologiques, ou la réunion de ces diverses perspectives dans la compréhension de l'islam et la vision de la société contemporaine, implique chez l'intéressé une certaine attitude « radicale » qui sera susceptible d'entraîner une rupture avec la société, à plus ou moins grande échelle. En résumé, les implications logiques de ces croyances peuvent se présenter comme suit :

- 1) Le sentiment d'avoir enfin compris le monde tel qu'il est, et d'avoir échappé à la manipulation aveuglément les masses.
- 2) La vision que ce monde est marqué par la corruption, ainsi que par l'injustice généralisée et globalisée.
- 3) La liaison de ce constat à la croyance messianique en l'émergence toute proche de l'Antéchrist et du Mahdi ainsi que du retour de Jésus, tous deux sensés le combattre.

- 4) L'exigence de prendre position concrètement, afin de faire partie du « bon camp » ou du « groupe sauvé », et de résister contre le mal ou contre le diable en se tenant du côté de Dieu.
- 5) L'implication logique d'adhérer au « groupe sauvé », même au prix de lourds sacrifices (certains ont cru voir dans le projet de Daech le retour tant attendu du califat).

Néanmoins, il faut rappeler que ces différents facteurs, pris individuellement, ne constituent en aucun cas des « signes de radicalisation » ou des causes conduisant nécessairement à l'extrémisme violent. En effet, nombre de groupes idéologiques, religieux voire politiques entretiennent certaines visions similaires, soit dans le domaine d'idéologies fermées et peu tolérantes, soit dans une vision manichéenne de la société, soit dans la croyance en divers « complots » mondiaux affectant la société. Pour autant, nombre de ces groupes ne sont pas concernés par l'extrémisme violent, et ils n'impliquent généralement aucun engagement militant radical ou dangereux pour la collectivité. Cependant, la récurrence de ces différents facteurs et surtout leur enchevêtrement contribuent à créer un terreau fertile pour des personnes à risque (voir 2.1). Il est donc impératif d'agir sur ses facteurs de risque pour prévenir non seulement l'extrémisme violent, mais plus largement des comportements problématiques pour le vivre-ensemble et la cohésion sociale.

2.3. ENVIRONNEMENT RELATIONNEL, RÉSEAUX ET CONDITIONS (C)

Les deux premiers types de facteurs (A et B) constituent les facteurs explicatifs les plus conséquents de l'adhésion de jeunes musulmans européens à des groupes extrémistes. Le risque découle en effet du cumul d'une situation psycho-sociale fragile et d'une vision idéologique problématique, lorsque le manque d'opportunités et le sentiment de vide se mêlent à l'adhésion à certaines orientations idéologiques, politiques et religieuses qui légitiment le passage à l'acte violent. Mais ce passage à l'acte ne saurait prendre forme sans un troisième ensemble de facteurs (C), relatif aux possibilités pratiques nécessaires pour rejoindre les groupes extrémistes. Ce dernier concerne l'environnement social et humain, et donc les influences relationnelles et les réseaux qui constituent souvent des « conditions » pratiques permettant l'engagement dans des organisations ou projets « djihadistes ». Au-delà des dimensions psycho-sociales propres à l'individu et des facteurs idéologiques motivant son adhésion symbolique ou politique aux groupes « djihadistes », il s'agit de réfléchir sur des facteurs relatifs aux conditions et possibilités de passage à l'acte. D'abord, le milieu familial et amical peut tant servir de frein au processus de « radicalisation » s'il est positif et stable que de moteur vers l'extrémisme violent, principalement dans le cas où l'entourage relationnel du jeune tendrait lui-même à adopter des idéologies extrémistes.

Concrètement, une étude de cas (voir section 1.4 – illustration C) a relevé la situation d'un jeune homme idéologiquement radicalisé, dont la vie présentait tous les signes du manque

d'opportunités et de détresse psycho-sociale. Dans son cas, la jonction entre son ressenti d'un avenir bouché et son adhésion à l'idéologie extrémiste de groupes « djihadistes » ont fortement motivé son départ. Cependant, malgré sa détermination, il n'a finalement pas donné suite à ses projets de départ en Syrie, faute de moyens logistiques et de réseaux d'interconnaissance. Isolé dans son propre environnement, il n'a trouvé aucune possibilité concrète d'accès en Syrie, notamment en raison de l'absence d'intermédiaires et de personnes pouvant l'accompagner dans sa démarche. À l'inverse, certains milieux ont été surexposés aux influences extrémistes, et la constitution de réseaux localisés incite et facilite grandement le passage à l'acte (Micheron, 2020). Il s'agit non seulement de quelques communes rurales et quartiers défavorisés dans lesquels sont concentré un nombre considérable de personnes idéologisées et partisans de groupes extrémistes et terroristes, mais également de certaines unités carcérales dans des prisons qui regroupent un grand nombre de personnes extrémistes (Khosrokhavar, 2016). Ces milieux denses facilitent la constitution de réseaux, propices au passage à l'acte.

Enfin, outre les deux premiers facteurs dominants dans le processus susceptible de conduire à l'extrémisme violent, une « radicalisation » effective ne peut prendre forme que si des conditions particulières permettent à l'individu concerné d'adhérer à un groupe, physique ou virtuel, ce qui donne un caractère collectif et idéologisant à ses visions extrémistes. En effet, sans affiliation concrète ou symbolique à une cause plus grande, qui passe généralement par l'établissement de liens et relations externes, le passage à l'acte ne resterait qu'individuel et dépourvu de dimension idéologique. Cet aspect rend d'ailleurs parfois délicat l'identification et la délimitation d'un « acte isolé » d'un déséquilibré par rapport à un « acte terroriste ». Généralement, ce qui en fait un « acte terroriste » se rapporte au partage d'une idéologie collective représentée par des groupes organisés et par la création de réseaux symboliques (virtuels) ou effectifs.

Parmi les conditions propres à l'environnement relationnel favorisant l'extrémisme violent figure tout d'abord l'influence d'une « sous-culture », plus marquée dans certains environnements socioculturels et urbains que d'autres. Ensuite, certains milieux marginalisés sont réputés particulièrement sensibles au risque de devenir des terrains de « radicalisation », à l'instar de certains quartiers défavorisés, mais aussi et surtout du milieu carcéral. Les sections qui suivent discutent ces trois différentes dimensions.

2.3.1. NOUVELLE « SOUS-CULTURE » ET IMAGINAIRE COLLECTIF DU « DJIHAD »

La notion de « sous-culture » exprime un ensemble de valeurs, de normes, de représentations et de comportements qui se différencie de la culture dominante. Le terme est notamment utilisé en référence au contexte des quartiers populaires de banlieue en France (Lepoutre, 1997), en mettant en évidence l'existence dans une société donnée de poches dans lesquelles se sont développées d'autres normes culturelles plus ou moins éloignées des normes « légitimes ».

Dans la sous-culture des quartiers populaires d'Europe de l'Ouest, l'islam n'était auparavant pas associé à l'idée d'une lutte armée, encore moins au terrorisme. La religion musulmane représentait plutôt une voie de désistance, en symbolisant la droiture et la justice. Des années plus tard, on entend pourtant dans les mêmes types de quartier nombre de propos associant l'islam à la violence ou au terrorisme. Bien que ces références se fassent souvent sur le ton de l'humour et de l'autodérision, elles illustrent un changement significatif dans l'imaginaire collectif et une banalisation de la violence exercée au nom de l'islam, même si les propagateurs de tels propos n'adhèrent la plupart du temps pas aux idéologies en question. Dans cette nouvelle « sous-culture », l'islam est donc facilement associé à la violence et la banalisation de propos sur le terrorisme ou les groupes « djihadistes » tendent à créer un imaginaire collectif, peut-être inconscient, dans lequel le soi-disant « djihad » serait une résultante d'une pratique zélée voire authentique de l'islam. Ces dernières années, ce lien entre l'islam et l'extrémisme violent a été abondamment relié par les médias et certains discours politiques, jusqu'à imposer cette association entre islam et violence comme un sens commun. Ce point qui peut sembler banal se doit d'être mentionné car il n'est pas anodin, ne serait-ce que pour le fait que quelques années auparavant, dans d'autres contextes, l'islam était majoritairement associé à la piété, au respect et à la réinsertion. Finalement, cette nouvelle « sous-culture » et cet imaginaire collectif s'avèrent fort problématiques, car ils normalisent malgré eux les discours et pratiques extrémistes affiliés à l'islam et. En les banalisant, ils tendent à les faire entrer dans l'univers des possibles.

On peut ajouter ici que l'environnement des quartiers populaires de banlieue, notamment en France, apparaît fréquemment dans les discours politiques et médiatiques ainsi que dans l'imaginaire collectif comme des terrains de « radicalisation ». Toutefois, malgré la profusion des contributions soutenant l'islamisation des quartiers populaires français (voir notamment Rougier, 2020a), il faut souligner le fait que les phénomènes d'extrémisme violent ne se retrouvent qu'à une échelle minoritaire et dans certaines zones particulières, dans lesquelles on peut identifier une certaine « histoire » de l'islamisme (Micheron, 2020). Au-delà de leurs divergences de fond dans l'analyse, les ouvrages de Fabien Truong (2017) et de Hugo Micheron (2020) convergent en effet pour faire ressortir l'existence de certains milieux urbains particulièrement touchés par les phénomènes de « djihadisme » en identifiant quelques quartiers comme des épicentres des phénomènes. On parle alors de « géographie des départs », en faisant référence aux départs de Français vers des zones de conflit, particulièrement la Syrie. Dans le contexte français, l'islamisme radical a ainsi connu ses terrains et ses générations de militants plus particulièrement ancrés dans certaines zones comme l'agglomération toulousaine ou la ville de Trappes en région parisienne. Typiquement, c'est l'installation d'adeptes d'idéologies « djihadistes » dans certaines communes populaires qui a entraîné la création de groupes formels ou informels de militants, puis d'une certaine zone d'influence. Finalement, cette situation a entraîné des départs par petits groupes de personnes déjà unies autour d'une idéologie commune avant le passage à l'acte. Il faut rappeler que dans les nombreux autres

quartiers sensibles, l'islam est vécu dans une perspective positive et ne mène aucunement à des comportements violents, et qu'il n'est pas possible de parler sérieusement de phénomènes globaux de « radicalisation » ou d'islamisation qui concerneraient la jeunesse des quartiers populaires français dans sa globalité (Geisser & Seniguer, 2020), contrairement à ce qui est relaté par certains chercheurs ou politiciens.

En Suisse, on ne peut guère parler de quartiers ségrégués et ghettoïsés dans lesquels sévirait en masse l'extrémisme violent ou l'islamisme, bien que les villes de Winterthur et de Bienne aient été montrées du doigt en raison de la cumulation de plusieurs cas de « radicalisation » de musulmans (Ainine et al. 2017).

2.3.2. LA PRISON

En Europe occidentale, les prisons occidentales sont accusées d'être des terrains de « radicalisation » et d'extrémisme violent en lien avec l'islam (Khosrokhavar, 2016). Dans le contexte suisse, une recherche de l'auteur, basée sur une série d'observations et d'entretiens conduits en milieu professionnel au sein de trois établissements pénitentiaires distincts, permettent de relever les quelques éléments présentés ci-dessous (Brodard, 2022). L'un des comportements particulièrement problématique est la proclamation de cris de réjouissance et d'applaudissements qui ont eu lieu dans certaines prisons à la suite d'attentats, notamment en 2015. Bien que ces comportements puissent rapidement être interprétés comme des signes d'une « radicalisation » massive de détenus, alors soupçonnés d'adhérer à des idéologies « djihadistes », la réalité reste plus complexe.

Un regard comparatif porté sur des prisons en 2012 puis en 2016 (Brodard, 2022) donne un constat bien différent : alors qu'en 2012, les références au « djihad » ou aux groupes terroristes étaient quasi-inexistantes, nombre de détenus tenaient des propos provocateurs ou complaisants à l'égard de Daech ou de Al-Qaïda en 2016. L'actualité géopolitique mondiale a visiblement encouragé une certaine « mode », particulièrement visible dans les milieux carcéraux qui condensent l'exclusion et la misère sociale. Toutefois, des observations et entretiens relèvent le caractère avant tout « contestataire » des références de détenus au « djihad ». Les énoncés « Vive Ben Laden » ou les graffitis mentionnant « Daech » relèvent ainsi le plus souvent d'une provocation de la part de détenus, qui trouvent dans ces « revendications » l'expression contestataire la plus radicale à l'encontre de l'ordre établi et de la société dominante. Souvent éloignées de toute pratique religieuse et de dépourvues de connaissances sur l'islam, ces personnes détenues semblent exprimer à travers ces propos bien plus un rejet et un mépris de la société et des institutions qu'une sympathie idéologique réfléchie et assumée. Si d'autres détenus réellement « radicalisés » et sympathisants des groupes dits « djihadistes » existent, ils ne semblent pas les plus enclins à exprimer leurs positions pour des raisons évidentes de discrétion. Sur la base de ces observations et entretiens, on peut proposer une distinction entre deux types de comportement qui paraîtraient à première vue indistinctement liés à l'extrémisme

violent : 1) une sympathie ou affiliation idéologie avérée aux discours extrémistes ; 2) une provocation qui, en phase avec l'air de temps, investit le discours « djihadiste » comme un outil de rébellion et de rejet des normes dominantes. Si seul le premier cas indique la présence de véritables risques, le deuxième cas est toutefois susceptible d'engendrer des comportements problématiques et de normaliser voire légitimer l'extrémisme violent.

Par ailleurs, le traitement carcéral de personnes musulmanes « radicalisées » en France induit la concentration de profils problématiques dans certains établissements pénitentiaires. Des personnes revenant de Syrie croisent alors des détenus de droits communs, et une certaine prédication « djihadiste » parvient à influencer certains autres jeunes détenus. La surpopulation en milieu carcéral et la promiscuité entre détenus de profils différents rendent certaines prisons particulièrement sensibles (Micheron, 2020). Des prisons peuvent ainsi devenir des terrains de « radicalisation » et recrutement de différents adeptes. En Suisse, de telles situations ne semblent pas encore avoir été observées. Ainsi, la perception d'une « radicalisation » en prison semble pour l'essentiel relever de la conséquence de provocations de certains détenus, qui ne semblent pas réellement adhérer aux idéologies des groupes en question (Brodard, 2022). Toutefois, la prison reste un territoire particulièrement sensible et à risque, par essence « radical » en ce sens qu'il condense l'exclusion, la marginalisation et la souffrance sociale (Khosrokhavar, 2016 ; Truong, 2017 ; Micheron, 2020).

Finalement, que ce soit à travers les relations nouées en prison ou dans des quartiers populaires, le réseau d'interconnaissances joue un rôle particulièrement important non seulement dans la « radicalisation » idéologique des personnes concernées, mais aussi et surtout dans les possibilités de passage à l'acte. Néanmoins, ce quatrième facteur ne peut pas facilement être atténué par des politiques sociales ou des pratiques organisées dans une optique de prévention. Le traitement de ce type de risque relève en conséquent plutôt d'une politique sécuritaire.

Finalement, si les trois niveaux de facteurs explicatifs susmentionnés (2.1-2.2-2.3) n'impliquent que des risques limités s'ils sont pris individuellement, leur cumul chez une même personne entraîne un risque très important d'adhésion concrète à des groupes extrémistes. En parallèle à la compréhension de ces causes de radicalisation, la proposition de solutions dans la prévention de l'extrémisme violent doit donc s'appliquer à ces trois niveaux distincts. Il est important de souligner ici que la présence d'un seul de ces facteurs de risque, pris isolément, ne suffit pas à signifier l'existence d'un risque de radicalisation extrémisme et qu'elle ne devrait donc déboucher sur aucune dénonciation, au risque de porter préjudice à l'intéressé qui, s'il est pleinement innocent, pourrait ainsi se retrouver discriminé sur la base d'un malentendu ou d'une erreur analytique. Plutôt, c'est le cumul des facteurs de risque principaux qui doit être pris au sérieux et alerter sur un risque important.

2.4. FACTEURS DE RISQUE EXTERNES : IMPACTS DU CLIMAT SOCIOPOLITIQUE

En sus des causes multidimensionnelles qui favorisent l'extrémisme violent, le contexte sociopolitique et le climat environnant ont un impact potentiel dans le processus de radicalisation. En Europe occidentale, nombre de musulmans témoignent ressentir de l'animosité envers leur religion ou leur identité culturelle (Hajjat, 2013). Ce climat d'islamophobie ou cette stigmatisation des musulmans donnent paradoxalement du crédit et de l'importance aux groupes musulmans extrémistes, qui misent sur cette animosité et le sentiment de victimisation qui en découle pour convaincre les musulmans européens d'adhérer à leur idéologie. Nombre d'associations musulmanes en Grande-Bretagne (Khan, 2009), en Suisse (Banfi & Eser, 2020) et ailleurs en Europe estiment ainsi que les discriminations envers les musulmans participent à la « radicalisation » de certains jeunes. En s'appuyant sur la psychologie sociale, S. Reicher et A. Haslam (2016), refusant de considérer les personnes rejoignant les groupes islamistes armés comme des exceptions ou des « monstres », tentent plutôt de comprendre les dynamiques sociales à l'œuvre dans leur processus de radicalisation. Ils relèvent alors qu'il s'agit avant tout d'une « co-radicalisation » (Bezouh, 2017), en ce sens qu'elle se construit en miroir et en réaction au groupe « opposé » : si on parvient à mener assez de non-musulmans à traiter les musulmans avec mépris et hostilité, ces derniers, même ceux qui étaient auparavant hostiles au conflit, seraient amenés à se radicaliser en raison de la marginalité subie. Parallèlement, si on amène assez de musulmans à traiter les Occidentaux non-musulmans avec hostilité, ces derniers risquent d'opter pour des dirigeants plus belliqueux et hostiles aux musulmans. Dans cette optique, les deux extrêmes s'alimentent et se renforcent.

Un autre aspect important du processus de radicalisation se rattache à l'identification des acteurs au groupe auquel ils adhèrent doublée d'une « désidentification » vis-à-vis des groupes qu'ils combattent, ce qui facilite le passage à l'acte violent. Ainsi, un « djihadiste » se sentira appartenir à son groupe (par exemple à Daech) tout en se désaffiliant symboliquement aux groupes ennemis et combattus (on peut ici évoquer rapidement les mises en scènes de Français adhérents à des groupes « djihadistes » en Syrie brûlant leurs documents d'identité devant la caméra). À ce processus d'identification et de désidentification identifié par la psychologie sociale se superpose le concept théologique de *al-walā' wa-l-barā'*¹², remanié par l'interprétation salafiste-wahhabite au profit de groupes extrémistes : selon cette lecture, l'islam enseignerait l'alliance envers les groupes en question et le « désaveu » ou rejet envers les autres. Mêlé à une lecture millénariste, ces éléments aident à comprendre comment certains jeunes Européens adhèrent à ces groupuscules violents en manifestant une haine envers leurs pays d'origine ou de naissance, ce qui donne lieu aux comportements les plus barbares et violents. C'est à ce niveau que doit se comprendre le rôle des leaders et de leur propagande : la terreur s'y retrouve légitimée comme un moyen nécessaire dans le but d'atteindre la justice et d'établir

¹² Littéralement, « la loyauté et le désaveu ».

une meilleure société. En miroir, les discours extrêmes et islamophobes de certains politiciens occidentaux, à l'exemple de ceux d'un ex-président américain, donnent selon certaines personnes du crédit aux positions extrémistes promues par Daech et Al-Qaïda. De chaque côté, les postures extrêmes nourrissent la polarisation¹³, dont l'issue est naturellement le conflit. Par ailleurs, toujours dans le contexte américain, on relève le dangereux zèle de services de sécurité qui, en péchant par excès, n'ont pas hésité à chercher à « tout prix » à identifier des « terroristes », quitte à encourager des personnes auparavant désintéressées à s'engager dans des mouvements « djihadistes » en échange de contreparties financières notamment dans des quartiers paupérisés et ghettoïsés (Davis & Heilbroner, 2014).

En réponse à ce contexte tendu, un axe important de la prévention de l'extrémisme violent se doit de lutter contre cette polarisation entre groupes, dont les tendances extrémistes ne font que de s'alimenter, afin d'amenuiser le processus de « co-radicalisation » qui en découle. Logiquement, ce travail doit se faire des deux « côtés » : il convient autant d'éviter que les musulmans tendent à adopter des postures anti-occidentales et à se marginaliser des sociétés dans lesquelles ils vivent, que d'éviter que les citoyens occidentaux d'autres confessions ou sans confession n'optent pour le rejet et l'hostilité envers ses musulmans en adhérant aux rhétoriques anti-islam. Pour cela, tout discours qui polarise devrait être déconstruit et dénoncé. À ce sujet, il est préjudiciable que des travailleurs sociaux de confession musulmane engagés dans des institutions publiques se retrouvent suspectés de « djihadisme » ou de « radicalisation » sans aucun élément tangible, ce qui a notamment été relevé en France (Limam, 2018). Outre le domaine de l'intervention sociale, d'autres institutions publiques ou privées, voire des instances politiques, peuvent tomber sans le vouloir dans le même piège de la dichotomisation, notamment lorsqu'elles s'impliquent dans les affaires religieuses en tentant de définir ce qui serait acceptable ou non au nom de l'islam. Ici, on retombe dans la fameuse opposition entre « *good Muslims* » et « *bad Muslims* » (Mamdani, 2002 et 2004) que l'on retrouve dans le traitement politique de l'islam de divers pays occidentaux. En effet, cette distinction entre deux « islams », deux types d'imams (Birt, 2006) ou deux types de musulmans est particulièrement problématique, ne serait-ce qu'en raison du caractère arbitraire de cette classification souvent dénuée de critères pertinents. De plus, cette tendance risquerait parfois de focaliser l'attention publique sur certains « imams » ou cadres religieux qui seraient vus comme des « agents d'intégration » (Birt, 2006, p. 687 ; Sèze, 2015) ou des « pacificateurs » (Billion, 2008 ; Boucher 2012), quand bien même ils souffriraient d'un manque de légitimité au sein de leur communauté. En bref, le problème ici procède de la stigmatisation des autres organisations musulmanes et de leurs adeptes, qui seraient alors considérés non conformes à l'« islam positif ». Dans cette perspective, les « bons musulmans » tendraient alors à être identifiés comme ceux en accord avec les tendances politiques majoritaires, au risque de limiter

¹³ Cette polarisation s'est par exemple illustrée en 2015 dans maints discours médiatiques et politiques en France autour de la déclaration d'être ou de ne pas être « Charlie », en réaction à l'attentat contre la rédaction du Journal Charlie Hebdo.

la marge de liberté idéologique et politique d'acteurs religieux alternatifs. Un exemple particulièrement manifeste de cette ingérence politique dans la gestion de l'islam, particulièrement dans la classification d'un « islam acceptable » face à un « islam à condamner », se retrouve en France dans le récent projet de loi sur le « séparatisme » (Geisser, 2021). Au nom de la lutte contre le « séparatisme islamiste », de nouvelles mesures institutionnelles concourent à jeter le blâme et la suspicion sur maintes organisations musulmanes, qui n'ont pourtant souvent aucun lien avec toute mouvance extrémiste.

Pour conclure ce chapitre dédié aux causes conduisant à l'extrémisme violent, il faut encore rappeler que c'est le cumul de plusieurs de ces facteurs de risque (niveaux 1, 2 et 3) qui implique un réel danger de passage à l'acte chez l'individu concerné. Pour prévenir cette situation, les réponses et solutions impliquent logiquement et nécessairement une prise en charge aux différents niveaux, principalement ceux liés à la dimension psycho-sociale et l'intégration à la société (1) ainsi que ceux qui se rapportent à la dimension idéologique (2).¹⁴

¹⁴ Par souci de concision, nombre de détails ont été omis dans ce rapport, notamment des précisions d'ordre théorique et conceptuel sur diverses notions (*dajjāl*, wahhabisme, etc.). L'auteur se tient à disposition pour des consultations en cas de besoin.

3. RÉFLEXIONS SUR LES SOLUTIONS

Les solutions pour la prévention de l'extrémisme violent découlent logiquement de la compréhension profonde de ses causes et facteurs de risque : il convient d'agir sur ces derniers afin de minimiser leur impact et de réduire ainsi les comportements à risque. Avant d'entrer dans une réflexion sur « facteurs de prévention et de réduction des risques » (3.2), il est dans un premier temps utile de porter un regard sur des « bonnes pratiques » en Suisse et dans d'autres pays européens (3.1), afin de profiter des expériences qui ont déjà amené des résultats encourageants dans la prévention de l'extrémisme violent en lien avec l'islam.

3.1. REGARD SUR DES BONNES PRATIQUES

S'il n'est pas possible de dresser un exposé complet et exhaustif de « bonnes pratiques » relatives à l'engagement d'organisations de la société civile ou d'institutions publiques dans la prévention de l'extrémisme violent, on peut toutefois introduire à titre illustratif quelques cas locaux et plus éloignés.

3.1.1. L'ASSOCIATION KUMON Y'ALL À DEWSBURY (ROYAUME-UNI)

L'association Kumon Y'All¹⁵ est née de l'initiative d'un imam de Dewsbury en Angleterre, ville non seulement connue pour sa très forte population musulmane d'origine du sous-continent indien mais également, plus tragiquement, pour l'implication de plusieurs jeunes de la commune dans des actes terroristes « djihadistes ». Pour répondre tant aux problématiques d'extrémisme violent touchant des jeunes musulmans de la ville qu'à celles du racisme et de l'islamophobie manifestes dans la région, l'imam Farook a fondé un centre pour jeunes dans l'optique de renforcer la cohésion sociale et la paix entre tous. Ainsi, l'association Kumon Y'All vise à « travailler avec les jeunes dans le but de créer une société inclusive et de répondre la paix parmi tous ». Pour ce faire, l'association organise une multitude d'activités qui ont comme caractéristique première d'aller à la rencontre de groupes socioculturels différents, et de rassembler les gens au-delà de leurs diversités sociales, cultures, ethniques et religieuses. Parmi les activités concrètes, on peut citer des matchs de football sont organisés entre des jeunes musulmans et des militaires, des visites de jeunes de quartier populaire dans un foyer pour personnes âgées au sein d'une commune voisine jugée particulièrement hostile, des nettoyages de l'espace public, ou encore des réunions et débats organisés entre des jeunes et des politiciens. En bref, il s'agit de « désenclaver » la jeunesse musulmane de quartiers paupérisés en développant des liens avec d'autres milieux, et d'agir sur ces derniers dans le but d'une meilleure connaissance des musulmans en vue d'une plus forte cohésion sociale.

¹⁵ www.kumonyall.co.uk

Exemple d'intervention auprès de jeunes après la fureur suscitée par les caricatures

Dans cette ville anglaise peuplée majoritairement par des personnes musulmanes d'origine indo-pakistanaise, la publication de caricatures sur le prophète Mohammed a suscité une forte indignation parmi les jeunes, qui se sont offusqués à la fois de la parution des caricatures et de certains discours médiatiques et politiques, en considérant ces actes comme une grave offense contre l'islam. Dans ce milieu, des propos radicaux se font alors entendre, appelant à la révolte, à la violence et à la destruction. Farook, le fondateur de l'association Kumon Y'All, accueille ce jour-là des jeunes du quartier pour discuter ensemble de la situation et réfléchir à des solutions. Son approche vise en fait à la désescalade des tensions, et cela passe pour lui par l'instauration d'un groupe de parole libre, sans tabou. Plusieurs jeunes lui disent alors qu'ils veulent aller incendier le poste de police, par vengeance. Au lieu de s'y opposer directement, Farook, dans une approche éducative, répond qu'il s'agit effectivement d'une option et que le but de la rencontre est de voir s'il y a d'autres options peut-être plus positives, puis de sélectionner la meilleure par consensus. Cette approche compréhensive permet de garder les jeunes les plus remontés dans la réunion et de laisser du temps à la discussion, de manière à ce que chacun se sente libre de s'exprimer et d'exposer ses positions, même les plus extrêmes. Ainsi, Farook demande aux jeunes de jauger les conséquences qu'auraient le fait d'incendier le poste de police, puis les pousse à réfléchir sur d'autres réactions potentiellement plus intéressantes et constructives pour les jeunes. Finalement, après une discussion animée, les jeunes décident ensemble d'écrire aux autorités politiques locales, ce qui aboutira finalement à une invitation officielle durant laquelle le groupe sera invité à s'exprimer.

L'approche de l'association Kumon Y'all se veut pleinement participative, en encourageant les jeunes à devenir acteurs de leur propre vie et responsables de leurs actes. Pour ce faire, l'écoute bienveillante et empathique est de rigueur. Les rapports de confiance et le cadre familial et convivial permettent aux jeunes de se sentir en sécurité, et donc de s'exprimer librement dans un cadre sûr sans avoir à se soucier de conséquences éventuelles de leurs propos. Par ailleurs, le profil de l'imam et d'autres acteurs de l'association permettent d'aborder des questions religieuses avec les jeunes. L'imam relève en effet que les jeunes musulmans de la commune qui ont sombré dans le terrorisme n'avaient pas bénéficié d'une éducation religieuse et étaient dès lors particulièrement influençables par les discours de groupes extrémistes, contrairement selon lui à ceux qui avaient reçu une éducation islamique conséquente.

3.1.2. L'ASSOCIATION TASAMOUEH À BIENNE (SUISSE)

Tasamouh¹⁶ est actif dans la prévention de l'extrémisme violent depuis 2016, en mettant en œuvre une diversité de projets autour de trois axes principaux :

¹⁶ www.tasamouh.com

- niveau macro : travail de sensibilisation et de médiation au sein de la société locale dans le but de favoriser la cohésion sociale entre les citoyens de diverses origines ethno-culturelles et l'intégration des migrants.
- niveau méso : travail auprès des musulmans et personnes d'origine maghrébine dans le but de traiter des aspects particuliers, tels que le rapport à l'identité et aux cultures d'origine, les relations avec la société locale, la médiation et l'intégration.
- niveau micro : travail plus spécifique auprès de personnes à risque de « radicalisation » dans l'optique de la prévention de l'extrémisme violent.

Officiellement constitué en association en février 2018, Tasamouh propose ainsi dès lors ses activités de suivi social auprès des jeunes et des familles de la ville de Bienne et ses environs. Sa prestation aXe-S vise la prévention de la déviance idéologique et sociale en offrant un accompagnement ciblé en faveur d'adolescents et jeunes adultes en perte de repères, sans projet professionnel ou solution après la scolarité obligatoire. Dans cette optique, il implique le suivi des jeunes et des familles rencontrant diverses problématiques sociales, culturelles et identitaires, sur une base volontaire et gratuite. L'objectif est de les motiver à un projet de vie adéquat et de les détourner ou de les protéger de déviances nocives pour eux-mêmes, leurs proches ainsi que la collectivité.

En vue de donner des exemples concrets d'interventions de l'association auprès de jeunes potentiellement concernés par l'extrémisme violent, nous proposons ci-dessous deux vignettes de cas pris en charge par Tasamouh.

Prise en charge d'un jeune au comportement violent et aux discours extrémistes

Un adolescent issu d'un mariage mixte, l'un des parents étant d'origine suisse et l'autre d'origine maghrébine, fait part de questionnements et de gênes quant à son identité. Il se présente tantôt sous un prénom à consonance européenne, tantôt sous un prénom arabe. Il a une conduite paradoxale, notamment vis-à-vis des femmes. D'un côté, il fréquente des prostituées. De l'autre, il critique la mixité et la manière de s'habiller de certaines femmes, dont le simple port de talons. Influent auprès d'autres jeunes, il soutient qu'une femme respectable doit se voiler et ne s'abstenir de fréquenter des hommes et de toute relation affective si ce n'est dans le cadre du mariage. Il s'en prend également verbalement aux homosexuels et transsexuels. Violent, il a des antécédents de bagarres et de problèmes avec les autorités. Au niveau de l'école et des institutions de protection de l'enfance, ses comportements problématiques ont été reportés, et ses tendances à des visions extrémistes voire à la « radicalisation » ont été signalées.

Repéré à travers des activités associatives et à la suite de préoccupations d'autres jeunes, cet adolescent a été considéré par Tasamouh qui a progressivement tenté d'établir un contact avec lui, en parvenant finalement à instaurer une relation de confiance. Les rencontres fréquentes donnent lieu à des échanges francs et directs. L'enjeu du suivi est d'aider ce jeune à adopter un comportement plus tempéré, notamment dans l'adoption d'un langage plus respectueux et dans la limitation de ses réactions violentes. Un objectif est également de limiter ses conduites

déviantes, en travaillant notamment l'aspect d'insertion socio-professionnelle. Il s'agit aussi de l'inciter à prendre part à des activités associatives afin de l'encourager à cheminer dans un cadre positif. Au niveau de la religion et de sa quête identitaire, l'approche de Tasamouh consiste à donner à ce jeune des points de vue alternatifs pour modérer ses positions et l'accompagner dans son parcours de vie.

Le cas est lourd, présentant des risques de conduites délinquantes et autodestructrices, et nécessite un suivi régulier sur une période relativement longue. Des progrès ont déjà été réalisés, notamment sur la gestion de la communication et du comportement, mais la situation reste délicate. Pour cela, Tasamouh continue son suivi et vise à l'intégrer dans une approche à la fois individuelle et collective, en incitant le jeune à participer à des activités associatives. Le suivi de Tasamouh a finalement contribué au changement progressif du comportement de ce jeune, qui a commencé à respecter les femmes et à contrôler son langage, en évitant l'usage de mots vulgaires. Le suivi l'a aussi aidé à adopter des valeurs, telles le respect et la tolérance des différences, et à adopter une attitude plus positive dans sa vie quotidienne.

En bref, le jeune en question a présenté des difficultés d'ordre familial, social et comportemental. Il s'oppose d'abord à toute autorité et n'adhère pas aux mesures prises par l'école ou la protection de l'enfance. La plus-value de Tasamouh intervient à ce niveau : une relation de confiance a pu s'établir, là où le suivi des institutions publiques a été limité par le manque de l'implication de l'intéressé. À ce niveau, l'approche intra-culturelle¹⁷ a été pertinente, puisque le jeune rencontre des difficultés identitaires et est en quête de soutien et de compréhension dans sa démarche.

Une personne adulte attirée par le groupe Daech

Une personne adulte qui souffre de troubles identitaires liés au genre, convertie à l'islam, a sollicité l'aide de Tasamouh dans son questionnement à l'islam, aux rapports entre genres et à la thématique du mariage. Plus tard, la personne a exprimé ses doutes au sujet de la légitimité du groupe Daech tout en faisant part de ses tentations pour adhérer à une telle idéologie. Le suivi de Tasamouh a visé à désamorcer ses schémas cognitifs et sa vision extrême et problématique de l'islam, mais également de l'aider dans ses relations humaines affectives difficiles. Concrètement, des entretiens individuels ont été organisés. La personne concernée a d'abord tenu des propos extrémistes en assumant son attirance pour des discours dangereux et sectaires, soulevant un réel danger de radicalisation. Elle souffre par ailleurs d'une piètre image d'elle-même, estimant qu'elle n'est « pas *halâl* » en raison de sa transition sexuelle. Cependant, elle accepte les discussions avec l'intervenant de Tasamouh et prend part activement aux séances avec une attitude positive. A un moment donné, il a été décidé d'informer la police du risque que l'intéressée parte pour la Syrie, tout en préservant son anonymat. La police a suggéré

¹⁷ L'approche intra-culturelle préconisée par Tasamouh s'inspire de l'approche intra-ethnique décrite par le sociologue Emmanuel Jovelin. A ce sujet, consulter la référence : JOVELIN E. (2002), « L'approche intra-ethnique dans le processus d'aide » in *Le travail social face à l'interculturalité : comprendre la différence dans les pratiques d'accompagnement social*. Paris : Editions L'Harmattan.

qu'il fallait annoncer cette situation à un service social de la Suisse pour penser à établir une tutelle.

Le profil de la personne est illustratif d'une dérive sectaire vers une idéologie djihadiste, qui semble cependant plus liée à une quête de sens et à un mal-être personnel qu'à une réelle croyance idéologique. Or jusqu'à être suivie par Tasamouh, ses seules références religieuses venaient d'internet. Le suivi a donc pu contribuer au développement d'un contre-discours, pour finalement l'éloigner de ses aspirations pour le « djihadisme ». Parallèlement, la personne rencontre des difficultés d'ordre social et relationnel, en adoptant des conduites déviantes tant en matière de relations sexuelles que de consommation de drogue et d'alcool. A ce niveau, Tasamouh préconise un suivi doublé d'un accompagnement vers des professionnels, prenant ainsi le rôle de médiateur et de conseiller.

3.1.3. APERÇU D'AUTRES CAS

Au cours des dernières années, nombre d'autres initiatives d'organisations de la société civile ou de communautés musulmanes se sont développées en réponse à l'extrémisme violent en lien avec l'islam dans des pays d'Europe occidentale. On peut par exemple citer le projet de la mosquée du quartier populaire de la Meinau à Strasbourg (France), dont les efforts et contributions ont été salués au niveau local. L'imam, un quinquagénaire charismatique d'origine sénégalaise, a porté une attention particulière à l'accompagnement des jeunes du quartier en veillant à la fois à dispenser un enseignement religieux contextualisé et à pourvoir à leurs besoins sociaux et relationnels. Cette vision soutient le fait qu'une communauté musulmane intellectuellement éduquée, religieusement formée et humainement soudée est le meilleur antidote à la radicalisation de certains de ses membres. Parallèlement, l'imam de la mosquée de la Meinau insiste sur le dialogue interreligieux et interculturel, en soutenant que la connaissance de l'autre prévient le conflit et assure la cohésion sociale (Pooka, 2020). À l'échelle de la ville, un travail considérable a été établi à ce niveau au cours de dernières années.

Parmi les nombreuses autres initiatives locales en Europe de l'Ouest, on peut aussi citer l'engagement de l'imam Rachid Haddach¹⁸ auprès des jeunes musulmans dans un but de médiation. Ce dernier est parvenu à désamorcer des conflits et à œuvrer pour la cohésion sociale dans l'agglomération bruxelloise, en misant tout à la fois sur un enseignement de l'islam particulier et une ouverture à la discussion avec tout public dans une démarche de médiation et de conciliation dans l'optique de la paix sociale.

En Suisse, mis à part l'association Tasamouh, d'autres structures et projets ont bénéficié de subventions fédérales dans le cadre de la prévention de l'extrémisme violent. L'Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM) a ainsi récemment lancé son « Groupe

¹⁸ Pour un aperçu de son parcours, voir par exemple la page web www.mizane.info/emotion-et-rassemblement-apres-le-deces-du-predicateur-rachid-haddach/ consulté le 24.02.2022.

d'accompagnement et de soutien des jeunes musulman.e.s en difficulté ». Selon sa brochure¹⁹, le projet vise des « jeunes musulman.e.s présentant des difficultés scolaires, sociales, professionnelles ou en rupture avec leur environnement ». Ce projet mentionne également la problématique de la radicalisation, la « déviance religieuse ou sectaire » ainsi que les « théories du complot ». Quant aux intervenants, la brochure les décrit comme « un groupe de professionnels en éducation sociale, coaching, médiation et en psychologie, dotés également de connaissances approfondies en Islam et de pratiques religieuses ». Les compétences religieuses dont il est ici question renvoient à une approche intra-culturelle assumée et revendiquée qui, à l'instar de Tasamouh, marque la particularité de ce type d'intervention sociale. La nouveauté du projet et l'absence d'observations sur ses pratiques concrètes ne permettent toutefois pas encore d'apprécier son efficacité en matière de prévention. Enfin, toujours en Suisse, il convient d'évoquer le projet Positivislam, qui a également été conçu dans l'optique de prévenir l'extrémisme violent en étant même présenté comme le « projet pilote de prévention de la radicalisation sur internet »²⁰. Malgré le foisonnement de ses contenus, un tel dispositif semble se heurter à d'importantes limites, en ce sens que le public visé semble fort différent de la plupart des personnes potentiellement concernées par l'extrémisme violent (voir 2.1). En effet, les personnes les plus « vulnérables », sujettes aux discours d'endoctrinement et affectées par des situations sociales, familiales et psychologiques difficiles, risquent d'abord d'ignorer jusqu'à l'existence même d'un tel dispositif. Compte tenu du contenu des publications et de le profil socioculturel des principaux auteurs, on peut légitimement s'interroger sur l'écho que ces publications rencontreraient chez les personnes potentiellement attirées par l'extrémisme violent, et finalement sur la pertinence d'une telle approche pour contrer la radicalisation.

3.2. FACTEURS DE PRÉVENTION ET DE RÉDUCTION DES RISQUES

La compréhension des différents types de causes susceptibles de conduire à l'extrémisme violent ainsi que des facteurs de risque préparant un terreau favorable à la « radicalisation djihadiste » permet logiquement d'identifier des facteurs limitant les risques et prévenant ces phénomènes. Ces derniers constituent autant de « solutions » à mobiliser à moyen et à long terme dans les différentes pratiques de lutte contre l'extrémisme violent.

D'abord, le regard sur les bonnes pratiques (3.1) permet d'identifier plusieurs pistes et ressources à explorer dans la prévention de l'extrémisme violent. Au-delà de la variété des contextes locaux et nationaux, on remarquera quelques récurrences qui permettent d'entrevoir une prise en charge globale de la problématique, malgré des adaptations contextuelles toujours nécessaires :

¹⁹ Site <https://uvam.ch/wp-content/uploads/2021/04/UVAM-flyer-groupe-de-prevention.pdf> consulté le 15.08.2021.

²⁰ Site <https://www.unifr.ch/szig/fr/recherche/positivislam/> consulté le 15.08.2021.

- une action sociale à l'échelle locale qui vise à renforcer la cohésion sociale : l'enjeu est ici de développer l'entre-connaissance et le respect mutuel entre les communautés musulmanes et la population non-musulmane.
- une action plus spécifique tournée vers les jeunes potentiellement concernés par la problématique de l'extrémisme violent, par le biais d'une intervention sociale dont l'approche explore le rapport des jeunes à la religion et l'identité culturelle. Cette action se distingue en deux orientations :
 - favoriser l'intégration sociale à travers l'accompagnement et la médiation.
 - développer l'éducation religieuse et l'esprit critique des jeunes musulmans.

On retrouve ici deux niveaux d'intervention conjoints. Au niveau macro, il s'agit d'œuvrer à la cohésion sociale dans l'objectif de lutter contre les sentiments d'hostilité entre les musulmans et les non-musulmans, de manière à renforcer le sentiment d'appartenance des musulmans à la société nationale (3.2.1). Au niveau micro, le public cible concerne des jeunes potentiellement concernés par l'exclusion, les dérives sectaires et religieuses, et par conséquent par l'extrémisme violent, en les dotant d'outils et de compétences à même de les éloigner des tentations extrémistes et radicales (3.2.2 et 3.2.3).

3.2.1. LUTTE CONTRE L'HOSTILITÉ ENVERS L'ISLAM ET LES MUSULMANS

On observe désormais que tant les institutions publiques que les organisations de la société civile engagées dans la prévention de l'extrémisme violent ont mesuré la nécessité de développer des actions en faveur de la cohésion sociale et de l'insertion des musulmans dans la société, en vue du principe que l'exclusion des musulmans est l'un des facteurs favorisant l'extrémisme violent (voir section 2.4).

Un objectif de cet axe vise à ce que les musulmans soient considérés comme des citoyens à part entière, en mettant fin aux stigmatisations et discriminations parfois subies. En effet, les musulmans sont encore souvent perçus comme des étrangers à « intégrer » dans une perspective assimilationniste. Ce constat va de pair avec celui de l'islamophobie ou de la misislamie, qui émane bien souvent d'une méconnaissance de l'islam alimentée par certains discours trompeurs ou simplificateurs. À ce niveau, il est nécessaire de présenter publiquement l'islam aux nombreux citoyens qui en ignorent ses différentes composantes et interprétations. Il convient aussi de répondre à certains questionnements légitimes, ce qui doit contribuer à diffuser des analyses plus nuancées en répondant notamment à certaines idées reçues problématiques. Un effet attendu d'une telle entreprise est que les musulmans se sentent plus acceptés et mieux reconnus par leurs concitoyens, ce qui est impératif dans le cadre de la prévention des tensions qui peuvent comme on l'a vu à alimenter la polarisation entre des musulmans et d'autres groupes de citoyens, au risque de conduire certains à l'extrémisme violent.

Un exemple pour appuyer l'importance de cet axe en Suisse romande se retrouve dans l'ambition de l'Union Vaudoise des Associations Musulmanes (UVAM) d'acquiescer une

reconnaissance politique de la communauté musulmane à l'échelle cantonale. Toutefois, il se doit d'être précisé que bien au-delà de l'aspect politique et institutionnel, c'est l'opinion publique qui est déterminante dans l'acceptation de l'islam comme une réalité locale²¹. Or à ce sujet, des observations relèvent un sentiment populaire parfois négatif vis-à-vis de l'islam, doublé de sérieuses réserves quant à une reconnaissance politique.²² L'hostilité vis-à-vis de l'islam et des musulmans revendiquant leur religiosité est réelle, et les réponses qui y sont apportées restent encore insuffisantes.

Dans le même canton est apparu en 2019 un ouvrage polémique intitulé « L'islam conquérant » (Keshavjee, 2019). Abondamment relayé par les médias, cet essai écrit par un pasteur évangélique soutient que l'islam porte dans ses gènes et sa tradition originelle les germes de la radicalité, de la conquête hégémonique et l'exclusion des non-musulmans. L'auteur soutient ici l'existence d'une entreprise de conquête intrinsèque à l'islam originel, de laquelle les musulmans sont appelés à se dédouaner. Par ailleurs, d'autres « activistes » de Suisse, animés par leur appartenance confessionnelle ou par leurs idéaux politiques, se sont parallèlement illustrés par des discours présentant l'islam comme une religion intrinsèquement problématique, violente ou intolérante. Finalement, les arguments de ces personnes détractrices de l'islam convergent avec les arguments religieux des groupes terroristes : tous deux ont la même grille d'interprétation de l'islam. La conclusion inévitable de tels discours est que les musulmans seraient adeptes d'une religion intrinsèquement violente et dangereuse pour la société, et que la seule solution passe par l'abandon de l'islam (ou la sélection arbitraire de certains de ses aspects en excluant d'autres).

En Suisse, la diffusion de tels discours doublée de l'absence de réponse théologiquement argumentée de la part des « autorités » religieuses musulmanes ou de penseurs représentent sans aucun doute un facteur de risque important alimentant potentiellement l'extrémisme violent pour les raisons suivantes :

- Premièrement, elle donne du crédit aux discours extrémistes qui instrumentalisent le sentiment d'islamophobie et de stigmatisation des musulmans.
- Deuxièmement, elle développe un climat d'islamophobie et d'hostilité à l'égard de l'islam et des musulmans, entraînant la stigmatisation voire la discrimination de ces derniers.
- Troisièmement, et c'est là le risque le plus grave, elle tend à polariser les choix des musulmans exhortés soit à assumer un « islam authentique » qui serait violent et sanguinaire, soit à abandonner leur foi. On comprendra donc aisément que cette

²¹ Ainsi, on peut légitimement se questionner sur la pertinence de la demande de reconnaissance adressée par l'UVAM, dans le sens où le manque d'adhésion populaire entrainerait potentiellement un referendum qui pourrait finalement compromettre la reconnaissance politique et institutionnelle à long terme. Il semble donc plus réaliste de commencer d'abord par obtenir une adhésion populaire avant de viser une reconnaissance institutionnelle.

²² Au sujet de l'hostilité envers l'islam et les musulmans en Suisse, se référer aux articles Wäckerlig (2020) et Eskandari & Banfi (2017).

tendance pousse certains (jeunes) musulmans à adopter une version plus radicale et littéraliste de l'islam.

Pour cette dernière raison, au-delà de l'aspect sociétal et de la cohésion sociale, il est désormais crucial de miser sur une éducation religieuse de qualité adressée aux jeunes musulmans qui le désirent, et de veiller à la diffusion de contre-discours théologiques qui rejettent les interprétations extrémistes et dangereuses.

3.2.2. EDUCATION RELIGIEUSE ET CONTRE-DISOURS THÉOLOGIQUES

Parmi les « bonnes pratiques » introduites plus haut (3.1), on constate qu'une certaine forme d'éducation religieuse destinée aux jeunes musulmans se profile comme une pratique élémentaire de la prévention de l'extrémisme violent. La diffusion de caricatures sur le prophète Mohammed a par exemple suscité l'indignation de nombreux jeunes, dont certains ont justifié le recours à la violence comme réponse. Certains prédicateurs et intervenants ont alors mis en avant des éléments théologiques pour appuyer leurs exhortations au calme et à la retenue, comme fut par exemple le cas de l'imam Rachid Haddach en Belgique (voir 3.1.3).

Pour faire face aux facteurs de risque d'ordre idéologique, une approche fondamentale doit donc passer par l'offre d'un « accompagnement » religieux caractérisé par une éducation de qualité en la matière, ce qui incorpore notamment la diffusion de contre-discours théologiques. Ces derniers visent à répondre aux arguments « djihadistes », en insistant sur leur inadéquation avec l'islam. L'enjeu central est de démontrer que l'islam « authentique »²³ est innocent des agissements des groupes terroristes, et par conséquent de développer des positions théologiques musulmanes qui rejettent les arguments des groupes en question.

Un exemple particulièrement illustratif peut être résumé comme suit. Un jeune musulman va interroger un imam, un cadre associatif musulman, voire juste un coreligionnaire plus âgé au sujet d'un verset du Coran ou d'un *hadith* qui véhicule une impression première de violence ou d'oppression. Le jeune aimerait comprendre ce que dit l'islam à ce sujet, troublé par la violence apparente du contenu mais désireux de garder sa foi. Il consulte donc celui qu'il perçoit comme un expert pour avoir son avis. Au cas où l'interlocuteur ne parvient pas à donner une réponse pertinente, souvent par ignorance ou incompetence, le jeune risque de se retourner vers des interprétations littéralistes et extrémistes qui sont légion sur internet. On observe dans les faits bien souvent l'incapacité des organisations musulmanes locales à répondre à ce genre de questions et à diffuser des contre-discours argumentés. Le constat souligne donc un besoin urgent de compétences théologiques et de création de groupes de travail religieux spécialisés sur ces questions.

²³ S'il est académiquement problématique de discuter quelle lecture de l'islam est la plus « authentique », il n'en reste pas moins que dans la perspective du croyant, l'enjeu est d'aspirer à une compréhension « juste » et « authentique » de la religion en accord avec son message originel. C'est dans cette perspective intra-communautaire que les notions de « contre-discours » et d'éducation religieuse font sens.

Pourtant, dans l'espace musulman occidental, notamment francophone et anglophone, de nombreux projets et productions ont été réalisés depuis plusieurs années en ce sens par des organisations musulmanes très hétérogènes. Sur la base d'arguments divers, ces organisations musulmanes, parfois affiliées à des mouvements idéologiques et théologiques antagonistes ou opposés, se sont employées à déconstruire les « arguments religieux » employés par des groupes terroristes tout en mettant en lumière leurs propres positions. Il n'est pas possible ici de dresser un portrait exhaustif de toutes les réactions religieuses aux arguments « djihadistes » développées par des organisations musulmanes, tellement elles sont nombreuses et disparates. Il est néanmoins utile de citer quelques projets importants à travers le monde :

- "*A common word between us and you*"²⁴ (2007) : ce document adressé au pape Benoît XVI appelle à la paix et l'entente entre musulmans et chrétiens, en rassemblant les signatures de 300 personnalités musulmanes.
- "Lettre ouverte à Al-Baghdadi"²⁵ (2014): ce document signé par 122 « savants » musulmans consiste en une réfutation théologique à l'encontre du groupe Daech / Etat Islamique (EI) et de ses actions.

Ces entreprises de contre-discours ont l'intérêt de revêtir un caractère international et d'émaner de personnalités et théologiens musulmans reconnus mondialement.²⁶ Dans l'espace francophone, notamment en France, des imams se sont engagés pour répondre aux arguments religieux des groupes terroristes. On peut par exemple citer les ouvrages de l'ex-imam Mohamed Bajrafil (2015 et 2018) qui répondent à certains propos religieux extrémistes sur la base d'un argumentaire théologique.

3.2.3. INTÉGRATION SOCIALE ET MÉDIATION

Cet axe d'intervention, qui inclut un public bien plus large que les personnes potentiellement concernées par l'extrémisme violent, reste le pilier fondamental et incontournable de l'intervention. Il implique un effort à long terme destiné à toute personne en situation de vulnérabilité, touchée par des problématiques liées soit à l'isolement social, à la marginalisation, aux difficultés d'insertion professionnelle, aux troubles d'ordre identitaire, aux désordres d'ordre psychologique, aux addictions et aux comportements délinquants. L'intégration sociale des diverses composantes de la société et la cohésion entre les communautés sont en effet les garantes d'une société saine et équilibrée, protégée des conflits et des comportements extrémistes de ses membres. Pour ce faire, il convient de lutter contre les

²⁴ Le document est disponible en français sur la page web <https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/ACW-French-Translation.pdf>.

²⁵ Le résumé du document est disponible en français sur la page web <http://www.lettertobaghdadi.com/wp-content/uploads/2014/11/french.pdf>. Le document intégral en arabe et en anglais est disponible à la page web <http://www.lettertobaghdadi.com/pdf/Booklet-Combined.pdf>.

²⁶ Il faut rajouter ici qu'il existe actuellement une certaine tendance qui considère que les racines de l'extrémisme violent se retrouvent dans l'islam traditionnel, et que les groupes « djihadistes » ne feraient que mettre en œuvre les enseignements religieux orthodoxes de l'islam sunnite (Marongiu-Perria, 2017). Ces propos, particulièrement problématiques, peuvent être contestés sur une base tant sociologique que théologique (Brodard, 2021).

facteurs de risque psycho-sociaux préalablement identifiés, en offrant à chacun les conditions d'une vie stable et équilibrée.

Comme cet axe d'intervention concerne les prérogatives d'une action sociale générale, il ne sera pas développé en détail ici. Toutefois, nous pouvons proposer succinctement des pistes d'intervention sociale qui, par leur originalité et faible développement actuel, contiennent un potentiel particulièrement intéressant pour la prévention :

- la sociologie clinique, intégrant notamment la méthode de l'intervention par le récit de vie : à l'ère de la « psychiatrisation » croissante des problèmes sociaux, il est opportun de proposer des types d'accompagnement alternatifs, dont l'intervention par le récit de vie (de Gaulejac & Legrand, 2008 ; Mercier & Rhéaume, 2007) qui permet à des individus fragilisés de donner un sens à leur parcours et de comprendre des éléments de rupture, dans une optique de conscientisation des comportements et de réappropriation positive de ses choix de vie.
- l'approche intra-culturelle : elle signifie que les praticiens partagent des caractéristiques identitaires communes (sociales, religieuses, culturelles) avec le public ciblé (Shulman, 2011). L'intérêt d'une telle approche est à la fois d'acquérir la confiance de publics cibles difficiles et de pouvoir traiter des thématiques particulières propres aux groupes minoritaires, tels que le rapport à la religion ou à l'identité.²⁷

Notons enfin qu'il est de l'intérêt commun que cette intervention soit réalisée à la fois par les institutions publiques et les associations de la société civile, les approches de chaque acteur se complétant et s'enrichissant mutuellement. On peut à ce sujet mentionner l'engagement croissant d'organisations musulmanes dans une action sociale qui ne vise pas uniquement les musulmans, mais également les autres citoyens dans la quête de l'intérêt commun (Brodard, 2020). Comme leurs homologues laïques ou chrétiennes, ces structures contribuent à la lutte contre les problèmes sociaux à l'échelle locale et régionale.

L'identification des facteurs de prévention et de réduction des risques de « radicalisation » découlent logiquement de la compréhension des causes conduisant à l'extrémisme violent. Ceci implique d'accorder une attention prépondérante aux facteurs de risque et aux causes de l'extrémisme violent. L'action de prévention se résumera ensuite à amenuiser au maximum les facteurs de risque. Ainsi, les solutions proposées restent larges et multidimensionnelles, et relativement peu détaillées en ce sens qu'elles procèdent directement de la compréhension des causes et qu'elles doivent continuellement s'adapter aux spécificités contextuelles afin de

²⁷ Un exemple de l'approche intra-culturelle en Suisse romande : le personnel d'un foyer d'accueil d'adolescents en difficulté a contacté une association musulmane dans le but de bénéficier des services d'une intervenant « communautaire » pour traiter du cas d'un jeune d'une famille réfugiée d'un pays musulman en conflit avec son père en raison de son orientation sexuelle.

garantir leur efficacité. En complément à ces remarques générales sur les facteurs de prévention, il est toutefois utile de proposer des recommandations plus concrètes en vue de les adapter aux réalités locales.

3.3. RECOMMANDATIONS POUR LA SUISSE

La prévention de l'extrémisme violent en Suisse implique une approche contextualisée et pluridimensionnelle. Pour ce faire, les modes d'intervention devront être multiples et tournés à la fois vers les dimensions sociale, identitaire, idéologique et religieuse. Parallèlement, l'intervention doit se faire au niveau communal, cantonal et national en veillant à être adaptée aux spécificités locales, puisque les dispositifs valables dans certaines villes ne sont pas forcément adaptés à d'autres régions du pays.

3.3.1. RECOMMANDATIONS GÉNÉRALES

Pour toutes les parties prenantes (institutions publiques, associations de la société civile, Eglises et centres islamiques), les dispositifs de prévention tournent autour de deux grands axes :

- Axe de prévention A : Travail pour la cohésion sociale et l'intégration des musulmans (niveau méso/macro) ;
- Axe de prévention B : Travail avec les jeunes identifiés comme « musulmans » et les personnes à risques (niveau micro).

Axe de prévention A. Travail pour la cohésion sociale et l'intégration des musulman-e-s

Au niveau sociétal (macro/méso), ce premier axe de prévention se concentre sur l'espace public commun. Il aspire à une meilleure cohésion sociale, qui nécessite d'assurer une intégration positive des musulman-e-s à la société.

Il est ici utile de développer une connaissance des contextes voisins, y compris de « mauvaises » pratiques dans la prévention de la « radicalisation » afin d'éviter certains pièges qui risquent de devenir des contre-solutions. Par exemple, la politique française amorcée en 2020 au nom de la lutte contre le « séparatisme » a induit une certaine confusion entre l'extrémisme violent en lien avec l'islam, l'« islam politique », et tout simplement, la pratique religieuse des musulman-e-s. En agissant ainsi, l'Etat risque d'envoyer un message de restriction voire d'exclusion à certaines franges de sa communauté musulmane, dont les limites ne sont pas toujours claires. Malgré l'injonction de laïcité, le positionnement de certains gouvernements peut ainsi tendre à la définition d'un « islam acceptable » sur la base de critères arbitraires et instables, au risque d'induire un sentiment de marginalisation chez les musulman-e-s. Dans une logique inverse, il est nécessaire, dans l'optique de la prévention d'extrémisme violent, de favoriser la cohésion sociale nationale et de s'assurer que les citoyens musulman-e-s sont reconnus comme des citoyens à part entière. Les objectifs suivants figureront donc parmi les priorités de cet axe de prévention :

- Renforcer la cohésion sociale
- Développer l'entre-connaissance entre les personnes de différentes appartenances culturelles et religieuses
- S'assurer de l'harmonie interculturelle et interreligieuse

Dans cette optique, plusieurs dispositifs peuvent être proposés :

- Organisation d'activités interreligieuses et interculturelles
- Organisation d'événements publics dans le but de l'entre-connaissance
- Débats thématiques sur des sujets sensibles

Axe de prévention B : Travail avec les jeunes « musulman-e-s » et les personnes à risques

À un niveau plus micro, ce deuxième axe de prévention se concentre sur des personnes et des groupes cibles. Il vise d'abord la lutte contre l'exclusion, l'isolement, l'anomie et la précarité de la population en général, afin de prévenir la marginalisation et l'extrémisme violent. Puis, dans des cas spécifiques, cet axe cible les personnes potentiellement concernées par l'extrémisme violent à travers des programmes adaptés. Il peut ainsi se décliner à différents niveaux:

- **Niveau social/psychosocial :**
 - favoriser l'insertion socio-professionnelle
 - lutter contre l'exclusion
 - prévenir les problématiques sociales (addictions, violence, etc.)
- **Niveau des identités culturelles :**
 - assurer une médiation scolaire et familiale
 - proposer un accompagnement autour de la question des identités
 - proposer un accompagnement au niveau de la quête de sens
- **Niveau idéologique et religieux**
 - favoriser la libre expression
 - développer l'esprit critique
 - proposer un enseignement positif de l'islam, incluant des contre-discours théologiques
 - assurer un accompagnement religieux et spirituel, incluant un enseignement de l'islam contextualisé
 - proposer des ateliers et espaces de discussion libres mais encadrés

L'intervention à ces différents niveaux présuppose la mise en œuvre de différents dispositifs, parmi lesquels :

- des accompagnements individualisés (auprès des personnes à risque)
- un travail social hors-mur (pour rencontrer un public plus large et instaurer le dialogue)
- des événements collectifs sous forme de conférences et débats thématiques

Le succès de ces différents dispositifs implique de pouvoir aborder des questions problématiques, par exemple à l'instar des « théories du complot », dans une attitude ouverte et compréhensive qui ne vise pas à imposer une vision particulière, mais plutôt à ouvrir des espaces de débat et de discussion dans lesquels chacun peut s'exprimer. En d'autres termes, il s'agit de favoriser le débat libre et la discussion ouverte dans des espaces protégés, dans lesquels les jeunes peuvent se sentir assez en confiance pour faire part de leurs points de vue. Ce cadre importe la prise en compte de plusieurs dimensions :

- les animateurs doivent adopter une écoute empathique, compréhensive et non jugeante.
- l'écoute et le dialogue libre contribuent à désamorcer les tensions et la violence.
- dans une posture plus proactive, les animateurs peuvent aussi proposer des solutions alternatives, plus constructives et bénéfiques.
- pour aborder des problématiques spécifiques, telles que le rapport à la religion ou à l'identité, les animateurs devraient s'appuyer sur des ressources externes.

Cette approche requiert d'abord l'instauration d'une relation de confiance entre les intervenants et le public. De plus, elle nécessite d'assumer une sensibilité interculturelle et d'intégrer des approches intra-culturelles en cas de besoin, notamment dans le cas de la diffusion de contre-discours religieux ou de médiation d'ordre identitaire et culturel.

3.3.2. RECOMMANDATIONS AUX INSTITUTIONS PUBLIQUES ET AUX ASSOCIATIONS

En Suisse, nombre d'événements sont déjà organisés dans le but de renforcer la cohésion sociale et d'œuvrer au vivre-ensemble, à l'instar des fameuses « semaines contre le racisme ». Toutefois, une limite importante au succès de ces événements vient du fait que les personnes qui y participent restent peu représentatives de la masse citoyenne. Ces événements tendent à « prêcher à des convaincus » en peinant à influencer positivement des personnes qui pourraient manifester plus d'hostilité envers l'islam ou les musulman-e-s. Ainsi, il conviendrait d'organiser parallèlement des rencontres et débats sur des sujets plus problématiques dans une approche inclusive et ouverte à tous, avec l'intention de provoquer une réelle rencontre entre des citoyens de toute tendance idéologique et politique. Par le dialogue et la rencontre, en dépassant les craintes de rassembler des personnes aux opinions divergentes, il sera alors possible d'œuvrer pour plus de compréhension mutuelle des croyances et des craintes de chacun.

Au niveau de la prise en charge de jeunes potentiellement à risque, les institutions publiques et associations de la société civile ont encore généralement des lacunes dans l'intervention autour de thématiques liés aux appartenances identitaires, religieuses et culturelles des bénéficiaires. Pour combler ce manque, deux recommandations centrales peuvent être proposées :

- **Organiser des formations soutenues pour le personnel scolaire, les travailleurs sociaux et les éducateurs.**

Le but premier est l'acquisition de connaissances concrètes sur les cas relevant de l'extrémisme violent, afin de discerner les cas qui relèvent d'un risque réel de ceux qui peuvent indiquer une pratique religieuse problématique mais sans danger pour la société.²⁸ En effet, il apparaît que les professionnels d'institutions publiques aussi bien que d'organisations de la société civile manquent généralement de compétences et d'outils pour évaluer les cas qui se présentent à eux. La généralisation de formations de qualité est donc une première réponse à apporter.

- **S'appuyer sur les ressources « identitaires » (culturelles, religieuses, sociales) de partenaires (personnes et organisations).**

Une autre recommandation incite les institutions publiques à explorer l'action sociale « intra-culturelle » comme mode d'intervention alternatif permettant potentiellement d'atteindre des publics spécifiques et de traiter de problématiques particulièrement sensibles (ayant trait aux cultures, religions, identités). Ceci implique d'éviter le piège de la compétition entre les travailleurs sociaux et les acteurs religieux dans l'intervention en privilégiant plutôt une approche complémentaire et coopérative (Brodard, 2020 ; Gounelle, 2021).

3.3.3. RECOMMANDATIONS AUX EGLISES

Si les Eglises n'ont pas forcément la légitimité pour aborder des questions théologiques et religieuses musulmanes, elles peuvent toutefois accompagner des jeunes musulman-e-s dans leur quête d'équilibre et d'insertion, en traitant des problématiques non seulement sociales et psychologiques, mais également liées à la question de l'identité et à l'appartenance à des sociétés et cultures distinctes.

On suggère dans cette optique la mise en place de services de conseil et de médiation destinés aux jeunes, mais aussi de l'ouverture de lieux d'activité ou de rencontre qui peuvent parallèlement permettre d'établir un contact et une relation de conseil auprès des jeunes qui en ont besoin. Il est important de relever ici la nécessité de chercher des moyens pour toucher des publics larges et d'atteindre des jeunes qui ne sont pas les plus enclins à fréquenter ce genre de lieu. Pour cela, il convient de penser à une stratégie de communication efficace, qui peut passer dans bien des cas par un travail social hors-mur et une prise de contact direct dans l'espace public.

²⁸ Cette recommandation rejoint celle d'un rapport destiné à l'éducation spécialisée en France, comme le précise l'extrait suivant : « La mission que nous avons réalisée montre que les équipes ont aujourd'hui un double besoin de formation et d'élaborations collectives. Si les professionnels de l'action socio-éducative ont à l'avenir à se saisir des problématiques telles que la radicalisation ou le fait religieux, ils devront alors se doter de nouveaux outils de connaissance dont le manque laisse trop souvent certains d'entre eux démunis. » (Le Goaziou, 2018, p. 36).

On recommandera ici particulièrement l'organisation de deux types d'activité :

- **Rencontres thématiques sur l'islam** en invitant des intervenant-e-s musulman-e-s. Les Eglises et communautés chrétiennes ont la capacité d'ouvrir le débat sur des questions sensibles liées à l'islam, de manière à sensibiliser leur public et à promouvoir l'entente avec les communautés musulmanes, la tolérance puis le vivre-ensemble. Dans cette optique, elles pourraient inviter des intervenant-e-s musulman-e-s et proposer des rencontres thématiques inter-religieuses, comme cela est déjà proposé dans nombre de lieux²⁹.
- **Débats publics** : au sein des organisations religieuses (Eglises) ou à l'extérieur, en veillant à avoir un public autant mixte que possible. Ici, l'idée est de permettre à un public large de venir s'informer et s'exprimer sur des questions relatives à l'islam ou à la présence des musulmans dans la société. Par exemple, une soirée-débat pourrait s'intituler « Est-ce que le Coran appelle à la violence ? ». À ce niveau, il serait judicieux d'éviter l'erreur d'exclure certains intervenants en raison de leurs orientations théologiques ou idéologiques. Plutôt, il faut éveiller à inclure un panel large d'intervenants en permettant à chacun d'exprimer ses positions dans un cadre respectueux. Le but n'est pas nécessairement d'atteindre un consensus, mais plutôt d'instaurer le dialogue et de tisser des relations entre des personnes de différentes tendances. Pour ce faire, il faut veiller à assurer la liberté de parole à chacun, certes dans un cadre contrôlé, tout en veillant à ce que les questions les plus sensibles soient abordées.

3.3.4. RECOMMANDATIONS AUX ORGANISATIONS ET CENTRES ISLAMIQUES

Les associations musulmanes, les centres islamiques ou les mosquées doivent avoir un rôle prépondérant dans la stratégie de prévention de l'extrémisme violent. Malgré l'engagement de certaines organisations musulmanes dans cette mission, il subsiste de nombreux manques à combler à ce niveau. Leur rôle doit concerner les deux axes de prévention préalablement cités (3.3.1), en jouant tant sur le plan sociétal global qu'à l'échelle d'un public cible potentiellement sujet à la problématique :

- présenter l'islam à la société pour déconstruire les préjugés et favoriser le dialogue en vue de la cohésion sociale
- dispenser un enseignement adapté et contextualisé de l'islam aux musulman-e-s, en particulier aux jeunes.

Sept priorités devraient être considérés dans cette optique, à savoir :

²⁹ Par exemple, le groupe de dialogue « Musulmans et Chrétiens en chemin » propose dans le canton de Vaud des rencontres interreligieuses, particulièrement favorables au renforcement d'une compréhension mutuelle et de projets communs propices au vivre-ensemble.

1. La mise en place d'espaces de discussion libre sur l'islam et la société

L'objectif est de permettre de véritables débats ouverts à tous sur des questions liées à l'islam ainsi qu'à la présence de communautés musulmanes en Suisse. Pour ce faire, il s'agit d'organiser des soirées thématiques sous la forme de débats, de conférences voire de projections de film suivies d'une discussion.

L'enjeu est de réunir des musulman-e-s et d'autres personnes, y compris des personnes témoignant de la suspicion de l'animosité vis-à-vis de l'islam. Pour ce faire, il faut veiller à créer des espaces de dialogue permettant l'échange dans un cadre constructif et modéré. Par exemple, l'événement pourrait s'intituler : « L'islam vous fait peur ? Venez en débattre ! ». Dans cette optique, il est nécessaire que les centres islamiques concernés disposent de personnes capables de débattre et de transmettre les enseignements religieux dans une approche profonde et réaliste. Dans le cas contraire, ces événements pourraient en effet renforcer la stigmatisation envers les musulman-e-s si des propos présentant l'islam comme une religion intrinsèquement violente et problématique ne sont pas contrecarrés par des arguments solides³⁰.

Il faut noter ici que nombre de mosquées en Suisse ont ces dernières années proposées des « journées portes ouvertes » et ont par ailleurs ouvert leurs activités à un public extra-communautaire (non-musulman). Bien qu'elles aient un intérêt certain, ces initiatives restent insuffisantes. En effet, elles ne risquent d'attirer que les personnes qui ont une certaine proximité ou au moins une bienveillance envers les musulman-e-s. Ces événements ne permettent pas de rencontres avec les détracteurs de l'islam et les personnes suspicieuses dans un cadre neutre. Par contre, le développement d'espaces de discussion libre sur l'islam et la société aurait des effets potentiels beaucoup plus conséquents : améliorer la cohésion sociale, faciliter l'intégration et l'acceptation des musulman-e-s dans la société, amenuiser le racisme et l'islamophobie.

2. Le développement une communication vis-à-vis des citoyens en général afin de transmettre une image plus correcte de l'islam

Cet objectif passe par l'organisation de campagnes d'information et de discussion en incluant un large éventail de participant-e-s. Par exemple, une de ces campagnes pourrait s'intituler « Ceci n'est pas l'islam... » en abordant des problèmes typiquement attribués à la religion musulmane et en diffusant des contre-discours bâtis sur des arguments théologiques.

³⁰ Ceci fut le cas lors d'une table-ronde publique organisée à Lausanne en 2020 sur les questions relatives à l'islam et à la radicalisation. À cette occasion, un homme arabophone, ex-musulman, s'en est virulemment pris aux propos d'intervenants en citant des versets coraniques et des *ahâdith*, puis en affirmant que l'islam est une religion « barbare » et « violente » qu'il faudrait bannir de Suisse. Les quelques personnalités musulmanes présentes, dont une responsable d'une organisation islamique importante, n'ont pu formuler aucune réponse.

3. Organiser des cours qui contextualisent les enseignements religieux à la lumière des situations de vie des participant-e-s

Au sein des mosquées et des centres islamiques, les enseignements dispensés sont souvent lacunaires, parfois littéralistes et superficiels, mais surtout déconnectés des réalités de vie de la jeunesse musulmane. La contextualisation des enseignements religieux est ainsi un défi majeur d'un encadrement qui pourrait faire écho aux problèmes rencontrés par les jeunes et à contribuer au développement d'une identité équilibrée entre le domaine de la foi et celui de l'appartenance à la société locale.

4. Diffuser de contre-discours théologiques, adaptés aux questions des musulman-e-s du pays et à leurs contextes de vie

Dans la continuité du point 3, il s'agit pour les imams, prédicateurs, penseurs musulmans et éducateurs religieux à développer des contre-discours théologiques sur des aspects particulièrement polémiques et incompris de l'islam, qui peuvent potentiellement donner lieu, s'ils ne sont pas expliqués ni contextualisés, à des visions extrémistes.

5. Organiser des ateliers pour les musulman-e-s converti-e-s, et les jeunes musulman-e-s en général

Des ateliers de formation et de sensibilisation devraient également être organisés pour encadrer les personnes récemment converties à l'islam, mais aussi plus largement les jeunes musulman-e-s. Des thèmes cruciaux peuvent être identifiés en vertu du contexte actuel des communautés musulmanes européennes, tels que la question des priorités dans l'islam, l'éthique de la divergence, la compréhension des mouvements idéologiques et des risques d'instrumentalisation du religieux, ou encore le développement de l'esprit critique.

6. Renforcer l'aumônerie musulmane

L'aumônerie musulmane reste lacunaire dans la plupart des cantons suisses. Il convient d'identifier des solutions pour la développer et créer les conditions d'une présence régulière d'aumôniers musulmans qualifiés et compétents dans les hôpitaux et les foyers de requérants d'asile, et encore plus dans les établissements pénitentiaires.

7. Former des imams et éducateurs religieux localement

On constate des lacunes importantes en matière de compétences sociales et religieuses dans nombre de centres islamiques en Suisse romande, qui émanent notamment d'un manque de dispositifs de formation des imams et des éducateurs religieux. Concrètement, les cadres religieux et les imams des mosquées de Suisse ont été formés à l'étranger, généralement dans leurs pays d'origine, et peinent souvent à contextualiser les enseignements et injonctions des textes scripturaires aux réalités de vie des jeunes musulman-e-s. Il est donc nécessaire de réfléchir sur des dispositifs de formation des imams adaptés au contexte local.

CONCLUSION

La barbarie la plus effroyable n'est pas l'apanage des groupes terroristes islamistes. Les exactions de groupes dits « djihadistes » en Syrie ou celles du Groupe Islamique Armée (GIA) lors de la guerre civile d'Algérie, durant laquelle des enfants ont été égorgés ou éventrés, ont leur équivalent dans les pratiques de gangs dans certains pays d'Amérique latine qui décapitent les membres de leurs victimes et vont jusqu'à assassiner des enfants. Ces scènes incompréhensibles déplacent le curseur de la barbarie au-delà de l'idéologie, qui ne permet pas à elle-seule d'expliquer l'existence de tels actes. Au-delà des discours qui justifient parfois les pires atrocités, on est obligé de prendre en compte un déséquilibre « psychologique » non seulement bâti sur la surenchère de la violence dans le but de « terroriser » l'autre camp, mais aussi d'affirmer sa dangerosité ou sa « folie » afin de gagner en galon et en respectabilité au sein du gang ou du groupe terroriste. On est alors parfois davantage dans le registre psychosocial qu'idéologique, bien que certaines idéologies tendent à légitimer l'usage de la violence barbare. Ceci dit, il est aujourd'hui avéré que des discours religieux sont instrumentalisés pour légitimer cette violence sans borne au service de luttes idéologiques totalitaires, d'ailleurs souvent liées tant à des stratégies géopolitiques ou des intérêts personnels. Les communautés musulmanes se retrouvent dès lors prises en otage par l'expansion de l'extrémisme violent, et la question d'une « réforme » de l'islam semble détourner l'attention du cœur du problème pour le réduire à une dimension théologique et civilisationnelle particulière. Par conséquent, une prévention efficace devra passer par une réflexion à la fois critique et dépassionnée sur le phénomène de l'extrémisme violent en lien avec l'islam, sans tomber dans le piège de l'essentialisation religieuse ou idéologique, ni dans celui d'une négation de ses facteurs internes propres aux discours religieux. Au niveau de l'islam, on rappellera que malgré une grande diversité de tendances et de mouvements, la très grande majorité des organisations musulmanes rejettent les actes terroristes, non seulement en Suisse mais également dans les autres pays du monde. Ce constat poussera à prendre en considération le besoin d'une définition précise de ce qu'on entend par extrémisme violent, car si certaines tendances de l'islam se révèlent sectaires et peu tolérantes, leur cas ne relève pas forcément de la radicalisation violente.

Dans le contexte de l'Europe occidentale, une erreur courante a été de vouloir faire de la prévention contre l'extrémisme sans compter sur la participation active des organisations musulmanes. Or, tant pour des raisons de connaissances que de légitimité, il n'est guère aisé de déconstruire des discours religieux et idéologiques sans s'appuyer sur les ressources de spécialistes musulmans. Dans cette optique, ce papier appelle à la collaboration entre tous les acteurs, publics et privés, religieux et laïcs, dans le but d'atteindre la cohésion sociale et de lutter efficacement contre toute forme d'extrémisme. La section dédiée aux « recommandations » s'est ainsi surtout concentrée sur le rôle des organisations musulmanes en proposant différents dispositifs à mettre en œuvre. En effet, l'enquête a relevé d'importants manquements de la part de centres islamiques dans la lutte contre l'extrémisme violent, alors qu'ils devraient être au cœur des dispositifs, particulièrement en ce qui concerne l'enseignement

religieux aux jeunes, la médiation autour de problématiques identitaires, et la diffusion de contre-discours théologiques. Malgré une communication importante sur les diverses contributions communautaires, un travail important reste donc à faire à ce niveau dans la prévention de l'extrémisme auprès de jeunes musulman-e-s.

REFERENCES

- Abu Iyād Amjad bin Muhammad Rafiq (2016). *A brief guide to Islam and its position towards Al-Qaeda & Isis*. Lien: Islamagainstextremism.com.
- Al Jazeera English. (2009). *Omar: Life after prison* [Enregistrement vidéo].
- Alde'emeh, M. & Laruelle, J. (2015). *Pourquoi nous sommes tous des djihadistes*. Benoitville: Boite à Pandore.
- Ainine, B., Cretiez, X., Lindemann, T., Sèze, R. (2017). *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*. Rapport de recherche pour la Mission de recherche Droit et Justice.
- Bajrafil, M. (2015). *Islam de France, l'An I*. Paris: Plein Jour.
- Bajrafil, M. (2018). *Réveillons-nous! Lettre à un jeune Français musulman*. Paris: Plein Jour.
- Bezouh, M. (2017). *DAECH ou le rêve d'une co-radicalisation de notre société*. Lien : <https://blogs.mediapart.fr/malik-bezouh/blog/080217/daech-ou-le-reve-dune-co-radicalisation-de-notre-societe>
- Bichsel, B. (2020). *Discours de Prévention de la Radicalisation sur Internet. Exemples de projets, recommandations et application pratique*. Berne: OFAS.
- Bielmann, F. (2017). *Combattants terroristes étrangers : analyse des motivations individuelles des djihadistes en Suisse* [Mémoire de Maîtrise]. Université de Genève: Observatoire universitaire de la sécurité, Global Studies Institute.
- Billion, P. (2008). Travail social en milieu ouvert et altérité : histoire de rendez-vous manqués. Dans C. Crenn, L. Kotobi & J.C. Gillet (Ed.), *Les animateurs face à la différence ethnique* (pp. 61-78). Paris: L'Harmattan.
- Boucher, M. (2012). L'ethnisation de la médiation sociale dans des "quartiers ghettos". Non, la politique des "grands frères" n'est pas morte!. *Migrations Société*, 140(2), 25-34.
- Bouzar, B. et al. (2014). *CPDSI Report on the Recruitment and Indoctrination by Radical Islamic Sects*. Centres de Prévention Contre les Dérives Sectaires Liées à l'Islam. Lien: <http://chenope.com/docs/papers/cpdsiReport1.2.pdf>
- Bouzar, D., & Martin, M. (2016). What motives bring youth to engage in the Jihad? *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 64(6), 353–359.
- Brodard, B. (2011). *De l'inscription communautaire à l'affirmation sur la scène sociale. L'action sociale musulmane en région parisienne* [Travail de Master]. Fribourg: Université de Fribourg.
- Brodard B. (2014). De la "Nation of Islam" au wahhabisme : identité culturelle et religiosité chez les musulmans afro-américains. *Cahier de l'Institut Religioscope*, 11.
- Brodard, B. (2018). La formation des autorités religieuses musulmanes en Suisse. *Dossiers documentaires du CISMODOC* [En ligne], Université catholique de Louvain.
- Brodard, B. (2020). *L'action sociale musulmane en Suisse : entre intérêts communautaires et contribution au bien commun* [Thèse de Doctorat]. Fribourg: Université de Fribourg.
- Brodard, B. (2021). *Lectures critiques. Rouvrir les portes de l'islam de Omero Marongiu-Perria*. Les Cahiers de l'Islam. Lien: https://www.lescahiersdelislam.fr/Rouvrir-les-portes-de-l-Islam-de-Omero-Marongiu-Perria_a1962.html
- Brodard, B. (2022). Travail social institutionnel et mobilisation de référents identitaires : éléments religieux et ethniques dans l'intervention sociale en milieu carcéral en Suisse romande. Dans Verba, D. et Virat, M. *Les spiritualités dans le travail socio-éducatif* (pp. 67-90). Toulouse: Erès.
- Burawoy, M. (1998). The Extended Case Method. *Sociological Theory*, 16(1), 4-33.
- Burgat, F. (2016). *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*. Paris: La Découverte.
- Chilowicz, F. (2016). *Quartiers impopulaires* [Enregistrement vidéo]. Paris: Bellota Film.

- Commission fédérale contre le racisme CFR. (2017). *Muslimfeindlichkeit : Gesellschaft, Medien und Politik*. Tangram 40.
- Confédération suisse. (2021). *Encourager la professionnalisation des accompagnants religieux*. Rapport du Conseil fédéral donnant suite au postulat 16.3314 Ingold du 27 avril 2016. Lien: <https://www.news.admin.ch/news/message/attachments/67837.pdf>
- Cousien, A., Acquaviva, E., Kernéis, S., Yazdanpanah, Y., Delorme, R. (2011). Temporal Trends in Suicide Attempts Among Children in the Decade Before and During the COVID-19 Pandemic in Paris, *Oct 1;4(10)*. France. JAMA Netw Open.
- Davis, K. & Heilbronner, D. (2014). *The Newburgh Sting* [Enregistrement vidéo]. Conroe, TX: Q-Ball Productions.
- De Gaulejac, V. & Legrand, M. (dir). (2008). *Intervenir par le récit de vie*. Toulouse: Érès.
- El Chazli, K., Aronovitz, A., Curran, J., Dos Reis Leite, M., Kühnel, V., Mayr, M., Pretelli, I., Voorhoeve, M., Westermarck, H. (2019). *Prévention de la radicalisation, état au 10.09.2019*, Avis ISDC 2021-02. Lien: www.isdc.ch
- Eser Davolio, M. (2019). *Background of Jihadist radicalisation and measures for prevention and intervention in Switzerland*. Sozialpolitik.ch 2(2.2).
- Eskandari, V. & Banfi, E. (2017). Institutionalising Islamophobia in Switzerland : the Burqa and Minaret Bans. *Islamophobia Studies Journal*, 4(1).
- Esmili, H. (2020). *Les nouveaux faussaires : le Maître, L'Etabli et l'Aspirant*. Contretemps. Lien: <https://www.contretemps.eu/nouveaux-faussaires-maitre-etabli-aspirant/>
- Fondation pour l'innovation politique. (2021). *Les attentats islamistes dans le monde 1979-2021*. Lien: <https://data.fondapol.org/non-classe/les-attentats-islamistes-dans-le-monde-1979-2021/>
- Geisser, V. (2020). Immigration et terrorisme : « corrélation magique » et instrumentalisation politique, *Migrations Société*, 182(4), 3-13.
- Geisser, V. (2021). Un séparatisme « venu d'en haut ». Rhétorique identitaire pour élites en mal de légitimité populaire, *Migrations Société*, 183(1), 3-15.
- Geisser, V. & Seniguer, H. (2020). L'islamisme en nos banlieues? *La Vie des Idées*.
- Giry, J. (2017). Étudier les théories du complot en sciences sociales : enjeux et usages. *Quaderni*, 94(3), 5-11.
- Göle, N. (2013). La visibilité disruptive de l'Islam dans l'espace public européen : enjeux politiques, questions théoriques, *Cahiers Sens public*, 15-16(1-2), 165-184.
- Gounelle, R. (2021). Acteurs religieux et travailleurs sociaux en France : une concurrence inévitable? Dans Gisel, P., Gonzalez P. & Ullern, I., *Former des acteurs religieux. Entre radicalisation et reconnaissance*. Genève: Labor et Fides.
- Hajjat, A. (2013). L'islamophobie en France : enjeux théoriques et méthodologiques. *Annuaire de l'EHESS*, 578-579.
- Hajji, K. (2017). *La déradicalisation, cette vaine entreprise*. Lien: <https://www.lalibre.be/debats/opinions/la-deradicalisation-cette-vaine-entreprise-opinion-59cd1e6bcd70461d26536dae>
- Hamid, S. (2016). *Sufis, Salafis and Islamists: the contested ground of British Islamic Activism*. Londres, Royaume-Uni : I.B. Tauris.
- Hussein, H. (2019). Comprendre la stratégie communicationnelle de Daech. *Les Cahiers de l'Orient*, 134(2), 135-149.
- Jovelin, E. (2002). L'approche intra-ethnique dans le processus d'aide : Voile ethnique ou illusion d'une meilleure action sociale?. Dans E. Jovelin (Ed.), *Le travail social face à l'interculturalité. Comprendre la différence dans les pratiques d'accompagnement social* (pp. 275-286). Paris: L'Harmattan.
- Kepel, G. (2015). *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*. Paris: Gallimard.
- Keshavjee, S. (2019). *L'islam conquérant : Textes – Histoires - Stratégies*. Romanel-sur-Lausanne: Institut pour les questions relatives à l'islam (IQRI).

- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Khosrokhavar, F. (2016). *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation : surveillants et détenus parlent*. Paris: Robert Laffont.
- Khosrokhavar, F. (2019). L'imaginaire fanatisé du djihadisme européen. *Raison présente*, 212(4), 43-53.
- Lacroix, S. (2008). Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 123, 141-159.
- Le Goaziou, V. (2018). *La prévention spécialisée à l'épreuve de la radicalisation et du fait religieux*. Rapport d'étude pour le Groupe ADDAP13. N° 1.
- Limam, W. (2018). Intervenants sociaux et radicalisation. Entre implicites publics et expérience sensible. *VST - Vie sociale et traitements*, 138(2), 86-92.
- Ling, L. (2017). *Islam in America's Prison – This is Life* [Enregistrement vidéo]. Los Angeles, CA: CNN Films.
- Mamdani, M. (2002). Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, 104(3), 766-775.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York, NY: Pantheon Books.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marlière, E. (2021). *La fabrique sociale de la radicalisation. Une contre-enquête sociologique*, Boulogne-Billancourt: Berger-Levrault.
- Marongiu-Perria, O. (2017). *Rouvrir les portes de l'Islam*. Neuilly-sur-Seine: Atlande.
- Mashouf, J. (2019). *The Honest Struggle* [Enregistrement vidéo]. Mashouf TV.
- Mastrangelo, S. (2019). *Emigrer en quête de dignité – Tunisiens entre désillusions et espoirs*. Tours: PU François Rabelais.
- Mercier L. & Rhéaume, J. (dir.). (2007). *Récits de vie et sociologie clinique*. Québec: Presses de l'Université de Laval.
- Métraux, J.C. (2011). *La migration comme métaphore*. Paris: La Dispute.
- Métraux, J.C. (2018). *Le voile et le linceul*. Paris: La Dispute.
- Micheron, H. (2020). *Le jihadisme français : quartiers, Syrie, prison*. Paris: Gallimard.
- Pekmez, S. & Tenet, Y. (2021). *Dans le cerveau des djihadistes suisses* [Enregistrement vidéo]. Genève: RTS.
- Pokaa (2020). *Visage de la Meinau : portrait de Saliou Faye, imam strasbourgeois engagé*. Lien: <https://pokaa.fr/2020/05/18/bienveillance-et-solidarite-portrait-dun-imam-strasbourgeois-engage-strasbourg-imam/>
- Reicher, S. D. & Haslam, A. (2016). *Fueling Terror: How Extremists Are Made*. Scientific American. Lien: <https://www.scientificamerican.com/article/fueling-terror-how-extremists-are-made/>
- Réseau national de sécurité - RNS. (2017). *Plan d'action nationale pour prévenir et combattre la radicalisation et l'extrémisme violent*. Lien : <https://www.ejpd.admin.ch/>
- Rougier, B. (2020a). De l'Orient à l'Europe : islamismes et jihadismes en France. Dans B. Rougier (Ed.), *Les territoires conquis de l'islamisme* (pp. 19-44). Paris: Presses Universitaires de France.
- Rougier, B. (2020b). La guerre des oulémas salafistes. Dans B. Rougier (Ed.), *Les territoires conquis de l'islamisme* (pp. 89-100). Paris: Presses Universitaires de France.
- Rouiller, S. (2019). Éclectisme et polysémie des « théories du complot » sur le Web et dans l'industrie du divertissement. Enquête ethnographique sur leur réception par des élèves (15-18 ans) suisses et français. *Studies in religion*, 48(4), 593-611.
- Roy, O. (2005). Intifada des banlieues ou émeute des jeunes déclassés. *Esprit*, 12, 26-30.
- Roy, O. (2016). *Le djihad et la mort*. Paris: Le Seuil.

- Sauvadet, T. (2004). « Faut pas m'prendre la tête, moi j'suis taré ! » Impasses psychosociologiques au sein du milieu juvénile le plus démuné des cités hlm. Dans : Michel Joubert éd., *Santé mentale, ville et violences* (pp. 133-153). Toulouse: Érès.
- Schmid, H. & Brodard, B. (2020). A Response to Public Discourse? Intracultural Islamic Social Work in a Plural Society. *Migration und Soziale Arbeit*, 4(42), 302-309.
- Sèze, R. (2015). Leaders musulmans et fabrication d'un « islam civil ». *Confluences Méditerranée*, 95(4), 43-58.
- Shulman, L. (2011). *Dynamics and Skills of Group Counseling*. Belmont, CA: Brooks/Cole.
- Sifaoui, M. (2019). *Taqiyya ! Comment les Frères musulmans veulent infiltrer la France*. Paris: L'Observatoire.
- Truong, F. (2017). *Loyautés radicales. L'islam est les « mauvais garçons » de la Nation*. Paris: La Découverte.
- Venner, F. (2005). *OPA sur l'islam de France. Les ambitions de l'UOIF*. Paris: Calmann-Lévy.
- Vidino, L. (2010). *The New Muslim Brotherhood in the West*. New York, NY: Columbia University Press.
- Vidino, L. (2013). *Jihadist Radicalization in Switzerland*. Center for Security Studies (CSS), ETH Zürich.
- Wäckerlig, O. (2020). Islamophobia in Switzerland: National Report 2019. Dans E. Bayrakli & F. Hafez (Ed.), *European Islamophobia Report 2019* (pp. 767-790). Istanbul, Turkey: SETA.
- Waldman, M. R. (1968). The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an. *Journal of the American Oriental Society*, 88(3), 442-455.