LES « MARTYRS » JIHADISTES VEULENT-ILS FORCÉMENT MOURIR ?

UNE APPROCHE ÉMIQUE DE LA RADICALISATION AUTOSACRIFICIELLE AU PAKISTAN

Amélie Blom

Les attentats suicides et autres formes apparentées de violence autosacrificielle sont devenus un répertoire d'action privilégié des mouvements islamistes radicaux contemporains. En Asie du Sud, les groupes jihadistes[1] y ont recours dans le territoire disputé du Cachemire dès la fin des années 1990, puis dans le reste de l'Inde et au Pakistan (où une cinquantaine d'attaques de ce type ont lieu par an depuis 2007). Les facteurs historiques, politiques et stratégiques de ce phénomène, variables selon les pays, ont été précisément étudiés[2]. Les motivations des exécutants continuent, quant à elles, de nous troubler, car enfin, « pourquoi des individus se tueraient pour d'autres raisons que de ne plus vouloir vivre ? »[3].

Il a été avancé que l'autodestruction implique « une pléthore de sens, où se mêlent le désespoir, la haine, un rapport d'immense déception à l'égard de la modernité, mais aussi un sentiment d'appartenance communautaire, religieuse et éventuellement nationale et, peut-être aussi, l'espoir de bénéficier dans l'au-delà, du salut, de la reconnaissance, du bonheur, du plaisir, y compris sexuel. Le porteur de la violence, ici, déploie une intense subjectivité, rebondissant d'un espace social et politique à un autre. Onirique, son geste représente pour lui une immense charge de sens »[4]. Ont aussi été évoqués la vanité, l'ambition, le désir de venger la mort d'un proche ou une humiliation, le sentiment d'infériorité, la quête de pureté, ou encore le besoin de donner un sens à une vie ennuyeuse et minée par la pauvreté. Mais au final, et de l'aveu même de ceux qui ont identifié ces motivations, elles restent « une énigme enveloppée dans un puzzle » : « nous ne saurons sans doute jamais », conclut Jon Elster, « quels sont exactement les états motivationnels et cognitifs

1. Le terme « jihadiste » souligne ici l'idéologisation du concept de « *jihad* » (au sens guerrier et non éthique) qui est, pour ces groupes, la seule voie légitime de lutte contre l'injustice, voire une obligation divine égale à la prière ou au jeûne.
2. Pour un résumé de ces facteurs, je me permets de renvoyer à : Amélie Blom, Laetitia Bucaille, Luis Martinez (eds), *The Enigma of Islamist Violence*, Londres, Hurst, 2007.
3. S'interroge Jon Elster dans : « Motivations and Beliefs in Suicide Missions », dans Diego Gambetta (ed.), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 233-258, dont p. 233. Talal Asad suggère d'ailleurs que ce que notre conscience pourrait trouver si terrible dans les attentats suicides pourrait moins être que l'exécutant ait été prêt à mourir, ce à quoi œuvre toute propagande patriotique en temps de guerre, ou se soit suicidé, fait courant en temps de paix, mais « qu'il empêche les vivants de procéder à la séparation temporelle qu'impose toute justice entre le crime et sa punition » (Talal Asad, *On Suicide Bombings*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 90).
4. Michel Wieviorka, *La violence. Voix et regards*, Paris, Balland, 2004, p. 235.

des auteurs d'attentats suicides pour la simple et bonne raison que, au moins jusqu'à un certain point, il n'y a pas d'état de faits [*fact of the matter*] »[1]. Il est impossible au stade des recherches actuelles, ajoute Hamit Bozarslan, de « savoir pourquoi et comment des individus deviennent mentalement prêts à se détruire pour une cause politique »[2]. Enfin, pour Mia Bloom, il s'agit presque d'« expliquer l'inexplicable », car « différents types de potentiels auteurs d'attentats suicides ont des motivations distinctes, certaines rationnelles, d'autres irrationnelles, et leur action peut être provoquée par n'importe quel type d'incitations »[3].

Les deux origines possibles de cette impasse identifiées ultérieurement par M. Bloom, à savoir « le postulat analytique trompeur du volontarisme » et le fait que « les experts s'engagent dans une autopsie psychologique pour retracer les intentions et motifs des exécutants après les faits »[4], nous mettent pourtant sur la voie d'une approche alternative. Que se passe-t-il, en effet, si l'on adopte une approche qui, sans nier le souhait de mourir de certains exécutants, ni l'intérêt de déterminer leurs motivations individuelles, ne fasse pas de ces dernières le principal point d'entrée à la compréhension de la violence autosacrificielle ? Et que découvre-t-on si l'on abandonne la démarche « aposterioriste », dépendante du récit des tiers et des testaments des « martyrs », au profit de sources telles que, par exemple, le témoignage d'anciens militants qui ont, à un moment donné de leur vie, envisagé de mourir pour tuer, puis ont renoncé à leur projet ?

La délimitation de l'objet, tout d'abord, s'en trouvera altérée car elle est, comme le révèle la littérature disponible, intrinsèquement liée à la problématique des motivations individuelles. Le « véritable » attentat suicide se distinguerait ainsi d'autres pratiques violentes du fait que « le terroriste sait parfaitement que l'attaque ne peut pas être exécutée s'il n'est pas tué en même temps »[5]. Cette connaissance préalable de l'exécutant n'est pourtant pas toujours vérifiable, ni démontrée (des « mules », inconscientes qu'elles transportaient des explosifs, ont été utilisées dans l'attentat de Lockerbie en 1988 et dans celui contre un avion d'El Al à Londres en 1986, par exemple). Faut-il alors opposer deux types de « martyrs » en considérant que ceux qui meurent dans l'action par une réelle « intention de mourir » (en raison d'« une vision mortifère qui perçoit la vie comme un état d'infériorité par rapport à la félicité qui se réalise dans l'annihilation de soi et d'autrui ») n'auraient pas « pour contenu anthropologique le même état d'esprit que celui de l'adepte qui entend lutter à mort contre son ennemi, en acceptant l'éventualité de sa mort dans un combat à l'issue incertaine »[6] ? La tâche est en réalité malaisée vue la difficulté à inférer des « états d'esprit sacrificiels » différenciés de ces deux pratiques. En effet, même un combat à l'issue incertaine

1. Il ajoute qu'il est donc impossible de savoir si Mohammad Atta (l'un des auteurs des attentats du 11 septembre 2001) était plus perturbé par l'injustice ou par l'apostasie des pouvoirs publics égyptiens, ou si les croyances religieuses ont une valeur consolatrice ou sont de véritables prémisses à l'action (J. Elster, « Motivations… », cité, p. 256).
2. Hamit Bozarslan, *Violence in the Middle-East. From Political Struggle to Self-Sacrifice*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004, p. 135.
3. Mia Bloom, *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 17 et 88.
4. Mia Bloom, John Horgan, « Missing their Mark : The IRA's Proxy Bomb Campaign 1990 », *Social Research*, 75 (2), été 2008, p. 579-614, dont p. 580. « Les termes "attentat suicide" ou "opération martyre" sont lancés à la ronde bien trop facilement pour désigner des comportements qui, en réalité, pourraient ne pas être volontaires », remarquent ces auteurs.
5. Boaz Ganor cité dans J. Elster, « Motivations… », cité, p. 236.
6. Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002, p. 99. L'auteur inclut cependant dans le premier type, et avec les kamikazes du 11 septembre, les Bassidji iraniens utilisés comme chair à canon dans la guerre contre l'Irak (certains ont survécu).

peut être anticipé comme devant aboutir à sa propre mort (à l'instar de ce militant japonais qui, seul survivant d'un commando ayant attaqué l'aéroport Ben Gourion en 1972, demanda une arme pour se tuer en échange de sa confession). De même, les groupes jihadistes qui organisent des « missions *fedayine* » au Cachemire[1], par exemple, proposent une préparation doctrinale intensive au « martyre ». Ensuite, une action dont l'auteur *sait* que l'accomplissement provoquera l'acte qui le tuera peut avoir été retenue, plutôt qu'un attentat suicide, par souci d'efficacité. Tous deux relèvent donc, selon J. Elster, des « suicides politiquement motivés » dont le critère discriminant doit toutefois être que l'auteur de l'attaque ait eu la certitude (vraie ou fausse) qu'il sera tué et/ou l'ait souhaité. Si nous avons, en effet, intérêt à ne pas distinguer *a priori* ces deux modes de violence, la définition soulève les mêmes difficultés : celle, pour l'observateur, de pouvoir attester d'une telle certitude, d'une part, et le danger de considérer qu'une mort anticipée ait forcément été souhaitée, d'autre part.

C'est bien plutôt le caractère indéterminé – inconnu de l'observateur – des motivations initiales de l'acteur, ainsi que, éventuellement, de ses connaissances précises sur l'acte qu'il va accomplir, qui doit nous inciter à ne pas « fermer » l'objet. La notion de « violence autosacrificielle » est, à cet égard, la moins mauvaise si tant est que l'acte violent aboutissant à la mort de son exécutant (pour des raisons que nous pouvons ignorer) soit qualifié par celui-ci, ou par l'organisation qui le planifie, de « sacrifice ». Les groupes jihadistes pakistanais utilisent bien ce terme (*qurban*) pour décrire la mort de leurs « martyrs », de même que ces derniers dans leurs témoignages et testaments. Si donc « la qualification [par les acteurs] est souveraine » car elle seule détermine l'intention de l'action[2], il importe d'inclure aussi celle des organisations militantes pour éviter précisément le postulat d'un « suicide » volontaire.

Ensuite, et à partir du moment où le volontariat n'est plus une propriété intrinsèque de l'objet, un examen critique des sources à partir desquelles on établit la prosopopée de ceux qui sont décrits, par les organisations militantes et les observateurs, comme des « martyrs » s'impose. Cette question méthodologique est d'autant plus importante qu'il peut exister de « faux martyrs » (raison pour laquelle la notion est maintenue entre guillemets tout au long de ce texte). Il devient alors également possible d'envisager que des individus recrutés dans des organisations radicales qui les préparent à mourir dans l'action l'exécutent en contradiction avec leur intention de départ qui a très bien pu être de vivre, voire même intensément, comme le confirme le cas des pilotes kamikazes japonais durant la seconde guerre mondiale, par exemple[3].

Cet article abordera ces deux questions en s'appuyant, premièrement, sur une revue sélective de la littérature consacrée à la violence autosacrificielle et, deuxièmement, sur

---

1. Ces missions de « ceux qui se sacrifient » pour une cause consistent à introduire un petit groupe de militants qui tirent le plus longtemps possible pour faire le maximum de victimes, dans un camp militaire, un poste de police ou des lieux bondés (aéroport, gare, etc.), jusqu'à prendre la fuite, fait rare, être tués ou se donner la mort. Les *leaders* jihadistes en reconnaissent implicitement la dimension suicidaire mais l'opprobre dont le suicide fait l'objet, ainsi que la nécessité de faire miroiter aux recrues la possibilité d'en réchapper expliquent le refus de les qualifier de « missions suicides ». La contre-insurrection indienne ne laisse, de toute façon, guère d'autres options que la mort ou l'arrestation.
2. Baudoin Dupret, Jean-Noël Ferrié, « L'idée d'une science sociale et sa relation à la science politique », *Revue française de science politique*, 60 (6), décembre 2010, p. 1159-1172, dont p. 1165.
3. Voir, sur ce point, le remarquable ouvrage d'Emiko Ohnuki-Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms. The Militarization of Aesthetics in Japanese History*, Chicago, Chicago University Press, 2002.

une enquête de terrain effectuée au Pakistan dans les années 2000 sur les mouvements jihadistes actifs au Cachemire, et plus particulièrement sur des entretiens avec trois recrues désengagées du Lashkar-i-Tayyiba (« Armée des purs »). Ces entretiens ont considérablement modifié ma lecture initiale[1] : la part d'aléatoire, de confusion et de va-et-vient avec d'autres contextes d'action qui caractérise l'engagement autosacrificiel de ces recrues contrastait en effet singulièrement avec la linéarité généralement attribuée au projet violent des futurs « martyrs ». Le récit de ces « ex » démontre ainsi tout l'intérêt d'importer dans d'autres terrains, comme le Pakistan, la grille de lecture « processuelle » du militantisme[2] en vue de rétablir l'intelligibilité du recrutement dans un groupe jihadiste et de repenser « en creux » les étapes suivantes : le maintien dans le groupe et le passage à l'action violente.

De la propension à mourir en « martyr »

La plupart des travaux publiés depuis les attentats du 11 septembre 2001 ont pour point commun de proposer des *propensity accounts*, « de reconstruire l'état dans lequel se trouvait l'acteur au seuil de l'action, que cet état soit une motivation, un état de conscience, un besoin [...] ou encore un *momentum* »[3]. La demande d'expertise de la part des gouvernements a conduit, tout d'abord, de nombreux observateurs à dégager un profil sociologique type du « martyr » jihadiste. Au Pakistan par exemple, il serait issu de ces « écoles de la haine » que sont les madrasas, « psychologiquement et spirituellement dépendant du *jihad* » et viserait à répondre « au "vide de divin" de la culture moderne [...] et non juste à des griefs politiques comme cela était le cas dans les années 1960 et 1970 »[4]. Pour d'autres, si une foi « insatisfaite » ou « reniée » prédispose au « martyre », « l'élément spécifique » serait « l'accessibilité d'un lien au *jihad* », avec un membre d'un réseau terroriste[5]. Le « martyr » islamiste est également présenté comme victime de sa pauvreté, car « dans des familles pauvres avec un large nombre d'enfants, une mère peut envisager que certains [...] mourront de maladie sinon dans une guerre. Il est ainsi plus facile de donner un fils pour ce qui semble être une cause juste et sainte »[6]. L'une des rares enquêtes statistiques consacrées aux jihadistes pakistanais morts au Cachemire identifie d'ailleurs un

1. Et m'ont conduit à réviser mes travaux antérieurs dans lesquels j'avais imputé, trop rapidement (l'autocritique s'impose), une motivation « ludique », « instrumentale » et « martyropathe » aux recrues jihadistes, sur la base des témoignages publiés des « martyrs » et d'entretiens avec des tiers (mères de combattants, cadres miliciens, officiers de l'armée). Cette typologie avait été empruntée à Farhad Khosrokhavar (« Le modèle Bassidji », *Cultures et Conflits*, 29-30, 1998, p. 59-118). Cf. Amélie Blom, « Les kamikazes du Cachemire, "martyrs" d'une cause perdue », *Critique internationale*, 20, juillet 2003, p. 135-149.
2. Olivier Fillieule, « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, 51 (2), avril 2001, p. 199-215.
3. Charles Tilly, Robert E. Goodin, « It Depends », dans Robert E. Goodin, Charles Tilly (eds), *The Oxford Handbook of Contextual Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 1-32, dont p. 12.
4. Jessica Stern, *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill ?*, New York, Harper Collins, 2003, p. 200 et 283. L'auteure (*Superterrorism Fellow* au Council on Foreign Relations et enseignante à la Kennedy School of Government) recommande donc de traiter ce « nouveau » terrorisme comme un « virus ». Le *leader* jihadiste pakistanais (Fazlur Rehman Khalil), et non la recrue, qui déclare : « Une personne dépendante de l'héroïne peut s'en sortir [...] mais un *mujahid* ne peut jamais quitter le *jihad*. Je suis spirituellement accro au *jihad* », a pourtant facilement « décroché » par la suite.
5. Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 120. Professeur de psychologie sociale à l'université de Pennsylvanie, l'auteur était chargé par le département d'État du « *profiling* » des *mujahidin* afghans en 1986-1989.
6. J. Stern, *Terror in the Name of God...*, *op. cit.*, p. 122.

type de famille « produisant des martyrs » : pauvre et nombreuse donc, dont le fils serait plus éduqué que la moyenne nationale et qui approuverait son choix de partir au *jihad* (à 70 % des enquêtés)[1].

Ces approches du « nouveau terrorisme », qui permettent à de nouveaux venus dans le champ de l'expertise antiterroriste de se positionner contre « les anciens » (spécialistes du terrorisme d'extrême gauche), sont probablement plus instructive sur ses logiques institutionnelles et générationnelles que sur l'objet même[2]. Elles ont, en outre, recours à une attribution de responsabilité de sens commun[3], sur le mode « il n'y a pas de fumée sans feu », qui conduit au « *profiling* » de groupes sociaux entiers (l'intention de l'objet, qui ne parle pas, restant impénétrable). Ce faisant, ces « professionnels de la peur » durcissent des représentations flottantes – le caractère criminogène des madrasas, des mosquées, des pauvres (si on les éduque) –, ce qui n'est pas sans conséquences en termes de politiques publiques[4]. Enfin, cette lecture n'explique pas pourquoi les pressions de la madrasa, de la famille ou du réseau militant sont efficaces dans certains cas mais échouent dans d'autres. C'est que la recherche de conditions initiales, inépuisables et constamment permutables, est en effet d'une utilité limitée pour prédire un comportement individuel puisqu'elle « ne permet pas de distinguer la causalité de la corrélation »[5].

L'identification des motivations individuelles comble partiellement cette lacune. À partir d'une littérature secondaire portant sur dix cas régionaux, dont le Cachemire, J. Elster souligne, tout d'abord, l'importance de distinguer motivations et croyances (bien qu'il désigne nombre des premières en termes de « croyances », d'« espoir » ou de « désirs »)[6]. Les exécutants sont indubitablement, poursuit-il, « des gens sans peur et dotés de convictions puissantes »[7], en premier lieu un attachement à une cause qui leur tient plus à cœur que leur propre vie. De nombreux analystes partagent cette thèse d'une motivation principalement « altruiste » (l'opposant ainsi, à partir de la typologie durkheimienne, aux suicides « égoïstes » et « fatalistes »). La cause défendue peut « être aussi limitée que l'honneur du groupe, aussi abstraite que la justice sociale, aussi humaine que le destin d'un peuple, ou aussi sacrée que la foi en Dieu »[8]. Elle peut aussi prendre la forme d'une passion abstraite pour une « communauté musulmane globale », humanité désincarnée réduite à sa seule souffrance, que

1. Christine Fair, « Who Are Pakistani Militants and their Families ? », *Terrorism and Political Violence*, 20 (1), 2008, p. 49-56. L'auteure est chercheur à la RAND Corporation.
2. Voir la critique de Martha Crenshaw, « The Debate over "New" *vs.* "Old" Terrorism », dans Ibrahim A. Karawan *et al.*, *Values and Violence. Intangible Aspects of Terrorism*, Salt Lake City, Springer, 2008, p. 117-136. Voir également celle de Romain Bertrand, Sylvain Laurens (dir.), « Les salaires de la peur. Métiers et dividendes de l'expertise des risques », *Savoir/Agir*, 9, septembre, 2009, p. 9-64
3. Frank D. Finchman, Joseph M. Jaspars, « Attribution of Responsibility : From Man the Scientist to Man as Lawyer », dans Leonard Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, New York, Academic Press, 1980, p. 82-138.
4. La réforme des manuels scolaires et des madrasas, avec le soutien financier des États-Unis, a été l'un des effets de la collaboration de l'État pakistanais à la « guerre contre la terreur ». L'ambassadeur du Pakistan aux États-Unis a participé à l'élaboration du questionnaire utilisée par Ch. Fair, comme l'auteure le précise en note de bas de page.
5. Jon Elster, « A Plea for Mechanism », dans Peter Hedström, Richard Swedberg (eds), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 45-73, dont p. 69.
6. J. Elster, « Motivations… », cité, p. 238. Cette ambiguïté est, en fait, intrinsèque à « la notion de motivation [qui] ne se place pas sur le plan objectif qui est celui du réel mais au niveau du désir […] qui est celui de l'imagination », pour Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Précis Dalloz, 9e éd., 1993, p. 449.
7. J. Elster, « Motivations… », cité, p. 239.
8. Diego Gambetta, « Can We Make Sense of Suicide Missions ? », dans *Making Sense…*, *op. cit.*, p. 259-300, dont p. 271.

l'auteur d'un attentat suicide ferait passer du statut de victime à celui d'agent en exhibant, par son geste même, des vertus de courage et de sacrifice[1]. Elle s'apparente enfin au patriotisme « d'un soldat [qui] accepte une "mission suicide" dans une guerre ordinaire »[2].

Pourtant, une autre motivation, « extraordinairement puissante » mais inverse, est également avancée par J. Elster : le désir de revanche contre des actes commis par l'ennemi, ultérieurement qualifié de « motivation intéressée » alors que la ferveur patriotique relèverait des « motivations désintéressées »[3]. Comment savoir alors quand l'une ou l'autre prime ? Qui plus est, faut-il vraiment les dissocier ? La passion altruiste n'expliquerait en effet l'attentat suicide que parce qu'elle est immanquablement associée à de la malveillance à l'égard des cibles de l'attaque, souligne Alain Wolfelsperger[4] : la motivation première serait donc un « désintéressement malveillant ». Importante, la critique n'en repose pas moins sur un primat de la haine dont le caractère causal est d'autant plus problématique que seul le discours haineux des *leaders* (les cadres d'al-Qaëda, ici) est apporté comme preuve de la motivation hargneuse des exécutants.

La parole de l'exécutant (son témoignage ou son testament publié après sa mort) suggère qu'au contraire, selon la majorité des observateurs, sa motivation principale serait d'opérer un transfert d'un ici-bas insupportable vers un au-delà salvateur. La thèse de l'échange simoniaque[5] fait en effet figure de paradigme dans l'analyse de la violence autosacrificielle, en particulier au Pakistan. Il trouverait son fondement, tout d'abord, dans le désespoir personnel : « Le *jihad* est un *business* qui marche aussi bien au Pakistan », écrit Ayesha Jalal, « car il en appelle à l'imagination de gens dont les perspectives sont sévèrement limitées. La mort assure la gloire et la sécurité dans l'au-delà, alors même que leurs vies ne promettent qu'oppression et humiliation »[6]. L'étude la plus détaillée à ce jour sur les « martyrs » du Lashkar-i-Tayyiba conclut également que ceux-ci substituent, en se donnant la mort, la promesse d'un statut valorisé dans l'au-delà à leur désespoir ici-bas[7]. Rejoindre ce groupe « permet de compenser des frustrations », qu'elles soient liées à l'identité *mohajir*[8] des recrues et au caractère *de facto* « déraciné et déstructuré » de leur famille, ou à l'impossibilité d'une « ascension sociale » et « d'émigrer faute de ressources ou de contacts », désir qui leur est attribué à partir de leur appartenance à la « classe moyenne inférieure ». Un « parallèle intéressant » est du reste établi dans cette étude entre « l'augmentation du nombre de candidats au martyre et l'accroissement du nombre de suicides d'adolescents et de jeunes adultes » au Pakistan.

---

1. Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Londres, Hurst, 2008, p. 39. La vie de ces « atomes d'humanité » que sont les auteurs d'attentats suicides serait, du reste, particulièrement décevante de par sa banalité (constat établi d'après les comptes rendus de la police britannique sur les auteurs des attentats de Londres de 2006) : *ibid.*, p. 73.
2. Robert Pape, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York, Random House, 2006, p. 173.
3. Jon Elster, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique I*, Paris, Seuil, 2009, p. 236 et suiv.
4. Alain Wolfelsperger, « Le désintéressement malveillant ou le chapitre manquant du *Traité de l'homme économique* de Jon Elster », *Revue française de science politique*, 60 (4), août 2010, p. 769-785, dont p. 773-774.
5. La simonie est, dans la tradition catholique, « l'intention délibérée d'acheter ou de vendre pour un prix temporel des biens spirituels ou associés au spirituel ». Tuer en se tuant dans le seul but d'obtenir la vie éternelle s'apparente donc à une forme de simonie pour J. Elster (« Motivations… », cité, p. 242).
6. Ayesha Jalal, *Partisans of Allah. Jihadin South Asia*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 287.
7. Mariam Abou-Zahab, « "Je vous attends à la porte du Paradis". Les martyrs pakistanais du Lashkar-i-Tayyiba », dans Aminah Mohammad-Arif, Jean Schmitz (dir.), *Figures du 11 Septembre. Disciples et martyrs, réfugiés et migrants*, Paris, Karthala, 2006, p. 91-122, dont p. 105-106.
8. Réfugiés musulmans ayant migré d'Inde au Pakistan en 1947. Aucune des recrues que j'ai rencontrées n'appartenait pourtant à ce groupe ethnolinguistique.

L'hypothèse d'une substitution mécanique entre une vie « déprimante » et une mort « satisfaisante » se heurte cependant à un triple écueil. Méthodologique tout d'abord, car elle ne peut *fonctionner* que si l'on suppose des appartenances de « classe » ou des états affectifs et psychologiques souvent impossibles à établir. De fait, elle repose sur une similitude « tentante, mais erronée », selon Robert Pape, entre un individu qui commet un suicide et l'auteur d'un attentat suicide, comme si ce dernier cherchait « à mettre fin à [sa] vie de toute façon [...] mais [attendait] juste une opportunité de mourir de façon théâtrale »[1]. Écueil théorique ensuite, car on raisonne ici comme si des phénomènes « n'avaient d'autre cause déterminante que le sentiment, clair ou confus, des services qu'ils sont appelés à rendre », quand bien même « faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né, ni comment il est ce qu'il est »[2]. Écueil empirique enfin, car il reste à expliquer pourquoi des individus soumis à des conditions objectives similaires font des choix différents : la majorité des jeunes Pakistanais de la classe moyenne inférieure, soumis à de multiples « frustrations », n'irait, pour rien au monde, se donner la mort au Cachemire.

D'autres lectures de l'échange simoniaque lui accordent, elles, une origine proprement politique. Une variante psychologique voit dans l'auteur d'un attentat suicide un être qui souffre d'« une culpabilité face à l'hégémonie coloniale allogène » : il est saisi d'une « haine de soi » qu'il transforme en « haine de l'Autre », d'une « pulsion de mort » qu'il convertit en « pulsion de vie dans l'au-delà », puis, sous « l'échec des capacités contenantes de représentations : quand il n'y a plus rien, ni modèle politique, ni utopie, ni espoir, ni solution [...], éclate ! »[3]. On peut se demander toutefois si ce passage du figuré au littéral n'illustre pas plutôt un glissement analytique des pratiques aux états d'esprit auquel succombent les interprétations qui, par inférence, « injectent en bloc une architecture propositionnelle dans la tête des enquêtés »[4] ? La variante anthropologique évite ce glissement et décrit le « martyr islamiste contemporain » comme un être en voie de modernisation qui trouve sa voie comme sujet « dans l'articulation entre cette individualité à laquelle on aspire et la communauté imaginaire ou réelle au sein de laquelle on s'inscrit »[5]. Son acte, qui vise donc à l'instituer comme « sujet », a une fonction rédemptrice ou purificatrice : incapable de concilier son utopie politique et la confrontation à un idéal bafoué, il serait saisi d'« un sentiment de dépit désespéré »[6]. Pris dans une tension insoluble entre les émotions initiales de l'engagement (l'attachement à des ressources symboliques telles que le « *leader* », le « parti », la « mère patrie », le « *jihad* », comprises comme des blocs non négociables) et les compromis pragmatiques avec la réalité que le mouvement doit faire, le « martyr » chercherait dans le sacrifice de soi « à préserver la pureté de [son] engagement, de corps et d'esprit »[7].

Riche et complexe, l'hypothèse d'une violence autosacrificielle par dépit politique suppose toutefois un acteur qui ne vivrait que par et pour les objectifs politiques de son organisation :

1. Alors qu'il n'aurait probablement jamais commis un suicide dans d'autres circonstances (R. Pape, *Dying to Win...*, *op. cit.*, p. 172). Il est, du reste, impossible de savoir si les candidats au martyre ont augmenté au Pakistan (les groupes jihadistes gonflent systématiquement leur nombre) et s'il en va de même pour les « suicides » (seuls ceux déclarés à la police sont comptabilisés).
2. Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 23e éd., 1987, p. 89-90.
3. Bruno Étienne, *Les combattants suicidaires*, Paris, L'Aube, 2005, p. 16-30.
4. Nicolas Mariot, « Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », *Genèses*, 53, décembre 2003, p. 154-177, dont p. 167 (la formulation de nombre de réflexions qui suivent est grandement redevable à la lecture de cet article).
5. F. Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, *op. cit.*, p. 88.
6. F. Khosrokhavar, *ibid.*, p. 128.
7. H. Bozarslan, *Violence...*, *op. cit.*, p. 12-13.

il les aurait si bien intériorisés qu'il ne ferait plus aucune distinction entre son destin personnel et le destin collectif (son échec, intolérable, doit être aboli en se tuant). Elle suppose également que celui-ci puisse transvaser à sa guise ce qui se joue dans la vie et dans la mort. Le monde de l'action se voit, dès lors, réduit à « un univers imaginaire de possibles interchangeables » (la vie et la mort) et les pratiques à « des stratégies orientées par référence à des fins explicitement ou implicitement posées par un libre projet » sans médiation autre que sa subjectivité[1]. Et puis, quand bien même devrait-on supposer qu'un individu mette sa vie en danger par un désir d'exister, les raisons seraient « nombreuses et mêlées, seule [son] histoire personnelle est susceptible d'éclairer le sens de son passage à l'acte, alors qu'un autre, vivant une situation proche, semble s'en satisfaire ou entre dans des conduites différentes »[2].

Ce détour par différents modèles explicatifs de la violence autosacrificielle, trop brièvement décrits pour leur rendre véritablement justice, visait à souligner que leurs conclusions, bien que distinctes, sont communément établies à partir de la conviction que l'acteur avait pour motivation initiale de mourir. Il s'agirait même là d'une propriété intrinsèque de ce type de violence qui ne peut se produire qu'en raison « de la disponibilité de militants prêts à utiliser leur corps tout à la fois comme arme et comme message, car personne, pas même l'appareil bureaucratique le plus cynique, ne peut [...] l'utiliser sans le consentement de l'arme elle-même »[3]. C'est également de manière hypothéticodéductive, ou par défaut, que les suicides politiques sont qualifiés d'« altruistes » : *ils ne peuvent pas* être « fatalistes » puisqu'on suppose que l'exécutant n'a pas été soumis aux pressions « inéluctables et inflexibles » qui provoquent ce type de suicides[4], ou encore qu'il émane forcément « d'un *pool* de volontaires »[5]. Et pourtant, il existe de nombreux cas d'« attentats suicides » effectués sous la contrainte (ce dont la propagande ne parle jamais), comme l'atteste l'existence de « *suicide-jackets* » actionnables à distance, utilisées à plusieurs reprises au Pakistan où, aussi, de jeunes garçons kidnappés par le groupe à l'origine de la vague d'attentats suicides depuis 2007 ont affirmé avoir été « contrôlés » par la menace de représailles contre leurs familles, le temps de les transformer en « bombes humaines »[6]. Ce phénomène a aussi été observé au Sri Lanka, en Irlande du Nord et plus récemment en Afghanistan et en Irak[7].

Si ces exemples mettent en garde contre la tentation de se laisser submerger par les apparences, ils n'excluent évidemment pas que certains exécutants soient volontaires[8]. Or, même dans ce cas, il importe de s'interroger sur ce que signifie la notion : pour les pilotes *tokkotai* (kamikazes) japonais, par exemple, « se porter volontaire » [...] était très éloigné de facteurs tels que la motivation, l'intentionnalité, ou la décision rationnelle dans un sens simpliste »,

1. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 71.
2. David Le Breton, *Conduites à risque*, Paris, PUF, 2002, p. 59-60.
3. H. Bozarslan, *Violence..., op. cit.*, p. 131.
4. R. Pape, *Dying to Win..., op. cit.*, p. 176.
5. « Le recrutement forcé n'est pas compatible avec le degré d'engagement et de discipline de soi requis par les attentats suicides », souligne J. Elster, « Motivations.... », cité, p. 239.
6. La petite fille d'un militant du même groupe a également réussi à s'enfuir et révéler que sa sœur avait été forcée de commettre un attentat suicide.
7. M. Bloom, J. Horgan, « Missing their Mark... », art. cité. Les « bombes humaines » utilisées par l'IRA en 1990, par exemple, étaient des civils catholiques qui avaient été enlevés puis forcés de conduire des « *vehicle-borne improvised explosive devices* » contre des cibles militaires.
8. À l'instar de cette militante kurde du PKK qui a survécu à son immolation par le feu et déclare des années plus tard : « J'étais tellement affectée [par l'arrestation du *leader* du groupe en 1999] que je voulais mourir. Je me disais : "qu'est-ce que je peux faire pour changer les choses ?" » (citée dans Farhana Ali, Jerrold Post, « The History and Evolution of Martyrdom in the Service of Defensive Jihad : An Analysis of Suicide Bombers in Current Conflict », *Social Research*, 75 (2), été 2008, p. 614-654, dont p. 642).

« ce n'était jamais une "décision" nette et précise » et la « plupart restaient indécis jusqu'à la dernière minute », écrit Emiko Ohnuki-Tierney[1]. La mort, pour certains, les délivrait de l'indécision et, pour d'autres, n'avait pas d'alternative puisqu'ils avaient été désignés par leurs supérieurs. Ce que révèle la lecture des journaux intimes de ces pilotes est, bien au contraire, « leur volonté de vivre », leur « intense agonie », leur tiraillement entre « le devoir et leurs sentiments personnels », leur « confusion », « l'ambivalence, et les considérables contradictions » de leurs pensées et de leurs sentiments à l'égard d'une mort programmée. Certains écrivent même avant leur opération suicide : « Je ne veux pas mourir !... Je veux vivre ! »[2].

La complexité des « motivations » de ces pilotes *tokkotai* a pu être mise à jour car l'anthropologue a bénéficié d'une source exceptionnelle : leurs journaux intimes. Ceci lui a permis de rompre, précisément, avec la vision surplombante de pilotes agissant par zèle ultranationaliste qui était, jusque-là, déduite de leurs « dernières volontés » (écrites après qu'ils aient appris qu'elles seraient affichées sur les murs de la ville). La nature des sources, ou leur rareté, est bien la question centrale. C'est elle qui conduit bien souvent les observateurs des « martyrs islamistes » à déplacer les locuteurs comme des pions sur un jeu d'échec : articles de presse et rapports de commissions d'enquête sont utilisés comme preuves biographiques, des déclarations de *leaders*, de sympathisants ou de parents comme indicateurs des motifs des recrues, des entretiens avec des militants ayant échoué (en milieu carcéral donc) ou des comptes rendus de procès comme expliquant les objectifs du terroriste mort, ou encore des testaments de « martyrs » écrivant de leur vivant pour savoir ce qui les motivait « dans la mort ». Ainsi est-on également enclin à présumer que la volonté de mourir proclamée par un militant aboutira logiquement à son passage à l'acte[3]. Il n'y a, pourtant, aucune transitivité entre les différents temps de la radicalisation autosacrificielle – le recrutement, le maintien ou non dans le groupe armé et le passage à la violence – comme le démontrent les monographies suivantes.

Le choix des sources, qu'il soit reconnu comme dicté par la force des choses ou évoqué brièvement en note de bas de page[4], quand il n'est pas le plus souvent occulté, déter-

---

1. E. Ohnuki-Tierney, *Kamikaze..., op. cit.*, p. 171. La « volonté de mourir » devient encore plus problématique, souligne l'auteure, si l'on intègre dans l'analyse les processus de naturalisation du sacrifice de soi au nom du projet guerrier d'un État (ou d'une organisation, ajouterait-on) ; hypothèse qui éclaire également la radicalisation autosacrificielle au Pakistan et sur laquelle je reviendrai.
2. E. Ohnuki-Tierney, *Kamikaze..., ibid.*, p. 6.
3. L'enquête très fréquemment citée de Nasra Hassan (« An Arsenal of Believers : Talking to "Human Bombs" », *The New Yorker*, 19-22 novembre 2001), par exemple, établit les motivations des *suicide bombers* du Hamas et du Islamic Jihad à Gaza à partir d'entretiens avec 250 membres de ces groupes. La proclamation d'intention est un critère d'autant moins fiable que les auteurs de violence autosacrificielle peuvent parfaitement ne jamais exprimer leur objectif de leur vivant, comme ces jeunes islamistes français partis réaliser leur « rêve » de faire le « *jihad* » en Irak ou en Afghanistan et qui avaient caché leur projet à leurs « frères » (idéologiques). Cf. Luis Martinez, « Structures, environnement et basculement dans le jihadisme », *Cultures et Conflits*, 69, printemps 2008, p. 133-156.
4. « Étant donné l'impossibilité d'interviewer des terroristes suicidaires [...], les autopsies psychologiques [...] sont un substitut logique », écrit R. Pape, qui attribue pourtant à ce travers méthodologique l'association entre suicide et attentat suicide, « fossé conceptuel qui gêne l'effort d'explication des motivations des terroristes suicidaires » (*Dying to Win..., op. cit.*, p. 172). Quant à l'ouvrage le plus complet en français sur le sujet, il donne pour seule indication méthodologique : « L'analyse proposée ici se fonde sur l'étude des textes, sur l'expérience de terrain que j'ai eue en tant que sociologue et anthropologue dans le monde islamique et en France, mais aussi sur les entretiens [...] dans des prisons françaises avec des musulmans dont certains sont condamnés pour association de malfaiteurs en vue d'une action terroriste » (F. Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, *op. cit.*, p. 9).

mine très clairement le type de motivation attribué au « martyr ». Les exemples abondent dans les travaux cités sur le Pakistan : l'approbation à « 70 % » du choix par la famille qu'un fils meure dans les rangs d'un groupe jihadiste résulte en fait de la nature de l'échantillon[1], la satisfaction d'une mère « pauvre » à donner ses fils au *jihad* est exprimée en présence d'un cadre jihadiste, tandis que le désespoir est établi à partir de lettres de lecteurs, témoignages et testaments de « martyrs » publiés dans les magazines jihadistes. Or, ces sources ne sont rien d'autre, mais c'est déjà beaucoup pour peu qu'on les lise ainsi, qu'une entreprise de « fabrication de l'exemplarité »[2] (d'émulation, de mise en hommage, d'agrandissement, etc.) par laquelle, précisément, les représentations que le militant se fait de sa pratique ne sont abordées qu'en référence à des valeurs abstraites et au projet idéologique de l'organisation. L'usage privilégié de cette source pourrait donc expliquer la vision d'un « martyr » se mouvant dans l'espace clôt de ses préférences morales et politiques.

Réalité non observable alors que celle de l'acteur-auteur de violence autosacrificielle ? Non, mais il importe de reconnaître que les situations dans lesquelles elle est accessible posent, chacune, des problèmes scientifiques comme déontologiques particuliers : une fois le combattant mort, et au prix donc d'une dépendance à l'égard des hagiographies propagandistes, récits des tiers, fictions journalistiques et comptes rendus policiers ; de son vivant et libre, mais l'observateur ignore alors tout du projet violent de l'acteur[3], ou en état d'arrestation, ce qui évidemment influe sur sa parole ; enfin, et cas limite puisqu'il informe sur une intention et non sur la pratique violente même, lorsque le combattant a finalement renoncé à son projet, souvent foncièrement ambigu, de « mourir en martyr ».

Du registre émique aux mécanismes sociaux de la radicalisation autosacrificielle

Les ex-recrues jihadistes que j'ai rencontrées entre 2006 et 2009 appartenaient au Lashkar-i-Tayyiba, groupe armé pakistanais qui, en 1990, transfère ses activités de l'Afghanistan au Cachemire, puis dans le reste de l'Inde où il se spécialise dans des opérations *fedayine* particulièrement risquées et spectaculaires (comme celle contre le Fort rouge de Delhi en décembre 2000). L'armée pakistanaise sous-traite à cette milice islamiste, comme à une douzaine d'autres, une guérilla qui vise à ramener le Cachemire dans le giron pakistanais et à épuiser l'armée indienne et ce, jusqu'au milieu des années 2000[4]. Les officiers

1. Les « martyrs » du Hizb-ul-Mujahidin et d'al-Badr y sont surreprésentés : deux groupes jihadistes dont la particularité est de recruter dans les familles des militants du parti auquel ils sont affiliés. Par ailleurs, seul le chef de famille a répondu aux enquêteurs : comment avouer à un inconnu qu'un fils est parti en cachette ou a désobéi ? (situation pourtant fréquente).
2. Pierres Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel, Éd. de l'Institut d'ethnologie, 2001.
3. Pour un retour réflexif sur cette situation exceptionnelle, voir Aminah Mohammad-Arif, « De l'auto-radicalisation idéologique à la violence "auto-sacrificielle" : la trajectoire d'un jeune jihadiste indien en Grande-Bretagne », dans Gilles Dorronsoro, Olivier Grojean (dir.), *La dynamique des conflits : seuils, recompositions et logiques de passage*, à paraître.
4. Le Cachemire, ancien État princier à majorité musulmane de l'Empire des Indes, est un territoire « disputé » (selon l'ONU) depuis sa division en 1949 au terme d'une guerre indo-pakistanaise. L'armée, qui domine l'État pakistanais depuis 1958, n'a jamais reconnu cette division. En janvier 2002, la présence militaire américaine au Pakistan l'oblige à interdire ces groupes mais elle ne restreindra véritablement leurs activités qu'à partir de

pakistanais encadrent partiellement la préparation militaire[1] tout en lui déléguant l'entière responsabilité du recrutement et de l'endoctrinement. Cette milice mène donc, tout au long de la décennie 1990, des campagnes systématiques de mobilisation (dans les madrasas, mosquées, collèges, universités, journaux, bazars, ainsi qu'à travers ses bureaux de recrutement, funérailles de « martyrs », manifestations de rue, etc.) et pénètre également d'autres secteurs d'activité (éducation, action caritative, commerce). Son offre organisationnelle est en outre relayée, à l'école et dans les média, par le jihadisme d'État et le programme de shariatisation de la sphère judiciaire, éducative et économique, tous deux hérités de la dictature du général Zia (1977-1988). Ce modèle de « privatisation de la violence extraterritoriale autorisée par l'État »[2] a entraîné la mort de 12 000 jeunes pakistanais au Cachemire, dont 1 016 dans les rangs du Lashkar[3].

Sohail, Ashiq et Abu Mujahid[4] auraient pu être l'un d'entre eux. Ils ont rejoint les camps d'entraînement du Lashkar avec l'objectif proclamé d'« embrasser le martyr » au Cachemire, en 1997, 1998 et 2000 respectivement, mais n'ont pas participé au combat. L'intérêt du récit de ces ex-jihadistes, en nombre limité, est qu'ils ont été rencontrés dans le cadre de mes activités professionnelles et personnelles au Pakistan et non par l'intermédiaire de l'organisation[5]. Les entretiens non directifs et enregistrés que j'ai menés avec eux, en plusieurs temps, évoquent certes une expérience passée, inévitablement altérée, et dans une situation artificielle. Les discussions spontanées qui les ont précédés, de même que l'observation participante qui les a accompagnés (dans la famille d'Abu Mujahid, sur le lieu de travail de Sohail, et dans les recherches d'emploi d'Ashiq) ont partiellement comblé ce biais. Les questions posées portaient sur leur trajectoire personnelle et sur les situations vécues et ordinaires de l'engagement.

La réticence des certains courants sociologiques à partir du point de vue des acteurs tient, bien souvent, à la conviction que « les paroles ne disent rien des pratiques »[6], comme si « la réalité sociale [pouvait] être assimilée à une factualité sans intentionnalité, tant et si bien qu'on pourrait prétendre la décrire indépendamment de son intelligibilité pour les membres de la société »[7]. L'interprétation que les gens font de leur expérience s'impose pourtant bien comme une explication de leur comportement car, « pour comprendre

---

2004 environ. La majorité se soumet, d'autres se divisent (comme le Lashkar) et des factions plus ou moins autonomes poursuivent les attentats en Inde et au Pakistan, désormais contre l'armée.

1. L'entraînement comprend deux sessions : une préparation doctrinale avec un léger apprentissage militaire (21 jours), suivis d'un « *commando training* » (maniement de grenades, kalachnikovs, mortiers ; techniques de survie et d'embuscade). Les combattants sont ensuite « lancés », selon la terminologie jihadiste, au-delà de la « Ligne de contrôle » qui sépare les deux Cachemire.
2. Selon la formule de Janice E. Thomson dans *Mercenaries, Pirates and Sovereigns. State-Building and Extra-territorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
3. Très peu de combattants reviennent vivants. D'autres sont réorientés vers la *dawa*, le prêche, ou encore s'enfuient.
4. Pseudonymes (Ashiq est un prénom qui signifie également « amoureux » en Ourdou). L'appartenance de caste est indiquée à demi-mots, car elle renseigne sur le nom de famille.
5. Ce qui implique nécessairement la présence de cadres jihadistes. Quiconque passe par leur intermédiaire pour rencontrer des recrues est, en outre, immédiatement dans la ligne de mire des services de renseignement de l'armée pakistanaise (la tranquillité de mes proches était une considération importante). J'ai rencontré Ashiq dans des cours de cuisine, Sohail par un ami et Abu Mujahid par son frère. Les entretiens avec deux autres recrues (un guide et un sympathisant) n'ont pas été inclus ici.
6. Pour une critique anthropologique de ce postulat, voir Pierre Olivier de Sardan, « Émique », *L'Homme*, 147, 1998, p. 151-166.
7. B. Dupret, J.-N. Ferrié, « L'idée d'une science sociale.. », art. cité., p. 1160.

pourquoi quelqu'un se comporte d'une certaine manière, vous devez comprendre comment il se considère, ce contre quoi il pense devoir lutter, *les alternatives [qui] lui ont été offertes* »[1]. Et de fait, à écouter ces trois ex-jihadistes, l'aspiration au « martyr » n'apparaît plus comme un projet linéaire mais comme l'une des issues possibles à des emboîtements de situations, complexes et inattendus. Plus encore, l'évocation des différents mécanismes cognitifs et affectifs qui, à chaque franchissement de seuil, ont modifié leur perception de la réalité et leurs attentes a occupé une grande partie de leur discours spontané, qu'il s'agisse de l'amour, du conditionnement, de la solitude, de la confusion, de l'enchantement ou de la déception.

L'approche inductive et monographique retenue ici permet ainsi, et au-delà de la seule description de situations, de proposer une réflexion sur les types de mécanismes sociaux à l'œuvre dans la radicalisation (et la déradicalisation) autosacrificielle. Le concept de « mécanisme » est entendu tout à la fois comme un enchaînement causal composé par les actions antérieures des individus[2] – mais telles que ceux-ci les identifient – et comme un « modèle causal hypothétique qui donne du sens à un comportement individuel »[3] – mais tel que l'observateur peut le dégager à partir de récits de vie dans le cas présent. Si la sociologie des mécanismes sociaux a une réelle valeur heuristique pour l'analyse de la radicalisation autosacrificielle, elle souffre en effet, à certains égards, des défauts de ses qualités : pour mieux dégager ce dont l'acteur ne peut pas parler (car il en est inconscient), on en oublie souvent ce qu'il dit. En d'autres termes, et selon ses tenants, elle travaille sur une « virtualité réelle » et des « modèles d'êtres humains »[4]. On peut pourtant, à partir de la structure de compréhension de l'action spontanément mise en œuvre par des individus non modélisés, dégager des mécanismes purement causaux qui opèrent en quelque sorte « derrière leur dos »[5]. J'émettrai ainsi l'hypothèse que trois types de mécanismes sous-jacents expliquent l'engagement radical des ex-recrues jihadistes que j'ai rencontrées : la fuite en avant, le pari adjacent et le désir d'encadrement. D'autres mécanismes explicatifs de l'action sociale, déjà bien cernés, telles que la « dissonance cognitive » et les « décisions absurdes », permettent également, et respectivement, de donner du sens à leur déradicalisation et, en creux, au passage à la violence autosacrificielle.

---

1. Howard S. Becker, *Le travail sociologique. Méthode et substance*, Fribourg, Academic Press, 2006 (1re éd. : 1970), p. 100 (je souligne). Pour une analyse du militantisme par les récits de vie de combattants dans le contexte asiatique, on consultera avec intérêt : Romain Bertrand, « "Plus près d'Allah" : l'itinéraire social et idéologique d'Imam Samudra », dans Annie Collovald, Brigitte Gaïti, (dir.), *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006, p. 201-222 ; ainsi que Laurent Gayer, « Le parcours du combattant : une approche biographique des militant(e)s sikh(e)s du Khalistan », *Questions de recherche du CERI*, 28, mai 2009.
2. Et va donc au-delà de simples « constats de causalité », « corrélations » ou « propensions », sans toutefois prétendre dégager des lois du social car on ne peut jamais prédire *ex ante* quel mécanisme jouera. Cf. Jon Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 3-4.
3. Diego Gambetta, « Concatenations of Mechanisms », dans P. Hedström, R. Swedberg (eds), *Social Mechanisms...*, *op. cit.*, p. 102-124, dont p. 102.
4. « Le mécanisme est une construction intellectuelle qui appartient à un monde fantomatique simulant la vie réelle et où des acteurs abstraits jouent le rôle d'êtres humains », selon Gudmund Hernes, « Real Virtuality », dans P. Hedström, R. Swedberg (eds), *Social Mechanisms...*, *ibid.*, p. 74-101, dont p. 74.
5. Selon l'expression de Peter Hedström, Peter Bearman, « What is Analytical Sociology All About ? An Introductory Essay », dans P. Hedström, P. Bearman (eds), *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 3-24, dont p. 14. La critique de cette explication par trop causaliste dirait sans doute : « par-dessus [leur] épaule » (B. Dupret, J.-N. Ferrié, « L'idée d'une science sociale... », art. cité, p. 1171).

Trois mécanismes de radicalisation autosacrificielle

« Amour » et fuite en avant

> « Je n'ai eu qu'un seul amour et c'est Rushna, toute ma vie je n'ai eu que cette idée en tête : "soit je meurs, soit je l'ai" », dit Ashiq, qui poursuit : « J'ai tout enduré, je travaillais parfois 16 heures par jour [...], je ne me préoccupais même pas de me laver, j'ai affronté toutes les difficultés, toutes les maladies, j'ai même été dans un camp du Lashkar. Il y a six ans, j'étais un type musclé mais regarde maintenant comme je suis maigre ! C'est pas grave, tout va s'arranger maintenant que je l'ai épousée [...]. Il ne faut jamais perdre espoir en Dieu, ça je l'ai compris dans la vie, si tu as foi en Dieu, tu finis par le rencontrer et il t'aide. »

C'est au détour d'une phrase que ce jeune homme, âgé de 28 ans quand je l'ai rencontré, m'apprend que, dix ans plus tôt, il a rejoint les rangs du Lashkar-i-Tayyiba ; expérience qu'il évoque dans un langage lapidaire et sur un mode très éloigné de l'hypersubjectivité si souvent prêtée aux futurs « martyrs ». Je suis même étonnée par l'absence de collectivisation de son destin individuel : nulle mention d'une sympathie passée pour l'islamisme ultranationaliste du Lashkar ou même des « musulmans cachemiris persécutés ». Il dit simplement qu'il voulait « faire le travail de Dieu » en combattant au Cachemire[1]. D'un tempérament très romantique (il ponctue l'entretien de *ghazals*, poèmes évoquant des amours impossibles), ce Majnoun (le Roméo du monde musulman, auquel il se compare) semble, à première vue, s'être fourvoyé chez les jihadistes.

Ashiq est né en 1979, l'année où le général Zia fit exécuter le Premier ministre Z. A. Bhutto (le seul « qui ait fait quelque chose pour les pauvres dans ce pays »), dans un petit village du Punjab. D'un milieu pauvre mais d'une caste intermédiaire (des petits cultivateurs généralement propriétaires de leur lopin), il est retiré de l'école pour travailler la terre puis envoyé à 16 ans dans une usine en ville, comme nombre de paysans punjabis[2]. Son milieu explique certainement sa migration à Lahore, où il sera socialisé au Lashkar, mais n'éclaire en rien son choix de le rejoindre. À peine arrivé, Ashiq tombe fou amoureux de Rushna, ouvrière dans la même fabrique de textile. Les deux familles s'opposent à leur union. Le *love mariage*, glorifié dans les films populaires (qui illustrent toutefois ses conséquences catastrophiques si les aînés n'y consentent pas), est majoritairement réprouvé dans la société pakistanaise[3]. La distribution des relations de pouvoir dans la famille rend la situation encore plus difficile : l'oncle paternel du jeune homme, cadet mais plus riche que son père, impose sa fille comme épouse. Ashiq cède pour s'enfuir aussitôt à Lahore y retrouver sa petite amie. Ayant jeté le déshonneur sur ses aînés, il ne peut plus retourner chez lui et craint des représailles. C'est cette impasse qu'il évoque pour expliquer son entrée au Lashkar.

---

1. Cette citation et les suivantes dans cette section sont d'Ashiq.
2. Le Punjab, province la plus peuplée (60 % de la population) des quatre que compte le Pakistan, connaît dans les années 1990 une paupérisation continue des travailleurs agricoles et un exode rural massif.
3. Le mariage est, avant tout, une alliance entre familles qui établit des relations de réciprocité et de protection précisément codifiées, d'où la norme dominante du mariage arrangé, de préférence entre cousins directs afin que les droits de propriété ne sortent pas de la famille et que l'union soit durable. Le mariage d'amour, si la famille s'y oppose, peut conduire au meurtre ou à la défiguration à l'acide des amants dans les cas extrêmes et à l'ostracisme plus fréquemment (l'insoumis, exclu de la cellule familiale, ne peut plus compter sur son soutien matériel).

« C'est à cause de ce problème que j'y suis allé [...] Je me disais : "Ok, je vais aller voir comment sont les choses puis je reviendrai et j'emmènerai Rushna avec moi au camp, on embrassera le martyre ensemble ou on partira ailleurs". »

Cette situation douloureuse de transgression de la norme, vécue par des milliers d'autres jeunes hommes (et femmes), explique le désespoir d'Ashiq, pas sa radicalisation. De retour à Lahore, il travaille comme cuisinier dans une maison bourgeoise où il se lie d'amitié avec un garçon dont le frère a « été fait martyr du Lashkar » au Cachemire. Cet ami joue le rôle d'un « annonciateur »[1] : il nomme le mal, lui donne une origine et indique une solution – le monde merveilleux du *jihad* – alors que le jeune homme est le dos au mur.

« On ne parlait que de ça avec mon copain, de trucs miraculeux que font les *mujahidin* et les martyrs du Lashkar », explique Ashiq, « j'avais entendu parler d'eux mais je ne les avais jamais rencontrés. J'étais curieux, je me disais : "voyons voir si c'est vrai ou si c'est des mensonges". »

Fasciné et intrigué, il se rend une première fois au bureau du groupe armé (son patron, affligé, l'en ramène de force) puis une deuxième fois, en donnant un faux nom.

Le choix de ce groupe d'obédience *Ahl-i-Hadith*, alors qu'Ashiq est Barelwi[2], est encore loin d'être évident. C'est ici qu'un autre projet du jeune homme prend tout son sens, et dans un contexte où les jihadistes sont les seuls, avec l'armée, à former légalement au maniement des armes. Une fois au camp d'entraînement, il vole une arme.

« Je me disais que si je savais utiliser un pistolet, nos familles ne pourraient plus m'arrêter. Je pensais déjà à enlever Rushna pour l'épouser. »

La logique n'est pourtant pas strictement instrumentale. Quand je lui demande : « Tu pensais déjà à voler une arme avant d'aller au Lashkar ? », il répond : « Non, peut-être, je ne sais pas, les choses étaient tellement embrouillées dans mon esprit à ce moment-là, je ne voyais aucune issue ». Les rétributions attendues sont, en effet, rarement univoques ou claires aux yeux des acteurs. Ce dont Ashiq parle pour rendre intelligible son engagement jihadiste est plutôt de l'ordre de l'urgente nécessité, si impérieuse qu'il rejoint même un groupe doctrinalement hostile. Pris dans son mouvement de fuite en avant, il agit presque tel Bardamu qui, voyant passer un régiment en marche vers le front, s'écrit : « J'vais voir si c'est ainsi ! »[3].

« Conditionnement » et pari adjacent

Le récit de Sohail, employé dans une ONG humanitaire quand j'ai fait sa connaissance en 2008, est plus introspectif : il dit avoir longuement réfléchi à cette période de sa vie qu'il décortique avec le regard distancié d'un apprenti sociologue. Originaire d'une petite ville conservatrice de la province du Khyber Pakhtunkhwa[4], en bordure de l'Azad « libre » Jammu & Kashmir (AJK,

1. Selon l'expression de Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977, p. 121 et suiv., pour décrire celui qui désigne le sorcier à l'ensorcelé.
2. L'islam sunnite est divisé au Pakistan en différentes traditions doctrinales ou « sectes ». Les Barelwis, majoritaires, mettent l'accent sur les pratiques dévotionnelles inspirées du soufisme et l'intercession du Prophète ; rituels condamnés par les Déobandis et, surtout, par les *Ahl-i-Hadith* (« gens des *hadith* ») qui ne reconnaissent que le Coran et les *hadith* (paroles attribuées à Muhammad) et visent à purger l'islam des pratiques jugées déviantes du soufisme.
3. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1952, p. 7-10.
4. Province à majorité pashtoune. Sohail est toutefois issu d'une tribu hindkophone (2 % de la population).

portion sous administration pakistanaise), il est d'un milieu social modeste sans être pauvre. Son père, employé dans un pays du Golfe, est souvent absent pendant son adolescence et sa mère (enseignante) travaille, fait rare dans cette région. À l'âge de 12 ans, comme la plupart des écoliers de sa ville, il est envoyé apprendre le Coran dans une mosquée qui se trouve être, par hasard, *Ahl-i-Hadith* alors que Sohail est Déobandi. Il fait débuter sa radicalisation à cette première dislocation cognitive : il se « convertit », passe de plus en plus de temps dans cette mosquée que les *mujahidin* du Lashkar visitent régulièrement puis, selon ses termes, est « capturé pour le *jihad* par [ses] maîtres » (l'imam a lui-même « sacrifié » son fils à la cause).

Pendant toute la première moitié de l'entretien, Sohail a du mal à se situer comme un acteur de la trajectoire qui l'a conduit au Lashkar. Il évoque constamment son « conditionnement ».

> « Il y a trois conditionnements à prendre en compte pour comprendre comment des jeunes comme moi finissent chez les jihadistes et rêvent de devenir martyr. Un : les institutions, l'école, la mosquée, la famille. Deux : l'environnement, le voisinage, les amis. Trois : les événements. »

S'il est certes question des « institutions », de l'endoctrinement à l'école (« C'est là qu'on apprend que les Hindous, les États-Unis, les Européens sont mauvais. Tu n'as pas idée de ce qu'on peut lire dans nos manuels scolaires ! ») et à la madrasa (« Les *maulwis*[1] nous incitent indirectement en vue du *jihad*, ils citent plein de *hadith* qui appellent à faire la guerre contre d'autres religions. J'étais fasciné par ces leçons »), c'est pourtant de ses parents dont il parle le plus longuement et avec le plus d'amertume. L'influence du « conditionnement » se complique puisqu'il évoque ici principalement leur passivité et son propre entêtement. Tout d'abord, ses parents ne réagissent pas quand il change de tradition islamique.

> « La seule chose qui leur importait, c'était que je ne fasse pas de mauvaises choses, regarder des films avec des actrices, jouer à l'extérieur. Je passais mon temps à réciter le saint Coran à la maison et à les respecter, ils étaient satisfaits. Ils auraient bien mieux fait de me laisser m'amuser un peu ! »

L'obsession parentale le pousse à un puritanisme brutal, une fois socialisé aux *Ahl-i-Hadith* (« J'étais terrible, je ne laissais plus ma famille regarder la télévision, j'ai même essayé de la casser ! »). Ensuite, quand à 14 ans, il fait part de son désir de partir « au *jihad* au Cachemire » à son père, celui-ci n'exprime qu'un demi-refus. Ce moment est vécu comme une trahison affective.

> « Quand je lui ai dit la première fois : "Je veux aller au *jihad*, donnez-moi votre permission", il a répondu : "tu es trop jeune, tu iras plus tard". Il ne s'est pas opposé à mon inclination pour le *jihad*. [...] Tu ne comprends pas ! Si mes parents pensaient que ce n'était pas bien, ils auraient dû dire : "Quitte cette mosquée, va ailleurs", c'était leur responsabilité. Mais non, ils ont juste dit : "Vas-y plus tard". Pour moi c'était le feu vert. »

L'adolescent revient à la charge au bout d'un an, le père autorise cette fois l'entraînement au camp (mais pas qu'il traverse la frontière indo-pakistanaise).

Lâché alors qu'il « partai[t] en vrille » et coupé du monde (« J'étais jour et nuit avec les *mujahidin* du Lashkar, c'était ma routine, je n'avais plus d'autre vie »), le jeune homme ne peut plus résister à l'emboîtement de perceptions, d'émotions et de situations qui finissent par former « un

1. Diplômés inférieurs d'une madrasa, par extension professionnels de la religion et, péjorativement, toute personne exhibant des signes de religiosité ou faisant de la religion une occupation lucrative.

système de pertinence réciproque »[1]. Les magazines jihadistes suscitent des ambitions de justicier (« On te dit que l'armée indienne est entré dans une maison, a violé les filles, forcé le père à s'allonger nu sur un bloc de glace, tout ça juste parce qu'ils sont musulmans, et que ton devoir c'est de les sauver »). Les cadres du camp entretiennent habilement la tension émotive.

> « Toute la nuit, les types du Lashkar racontaient des histoires merveilleuses ou terrifiantes sur le Cachemire. C'était un gros mensonge mais j'y croyais à l'époque et je me disais : "Dieu, donne-moi juste une occasion d'y aller, je tuerai ces salauds de soldats indiens et j'embrasserai le martyre". »

Ils stimulent également l'émulation héroïque.

> « Un *mujahid* nous fait un *speech* à son retour du Cachemire, un ingénieur super intelligent qui quitte l'université au dernier trimestre pour le *jihad* ! On se disait : "je vaux rien comparé à lui", on était fasciné. »

Le récit de Sohail semble être une illustration parfaite d'une « trajectoire »[2], d'un *habitus* radical continuellement réactualisé. Pourtant, et en dépit de ses dispositions acquises antérieurement à se soumettre à l'autorité, le jeune homme finira par quitter le camp jihadiste pour entamer... des études de sociologie. Il faut donc bien se préserver du mythe d'un individu « qui serait chose si simple ou si docile qu'il puisse ainsi actualiser tout au long de sa trajectoire un *habitus* à lui inhérent, comme un point actualise tout au long de la courbe la fonction qui définit la courbe »[3]. C'est en effet sa « personnalité » que Sohail tient pour responsable de son influence aux pressions extérieures.

> « Je suis tout le contraire d'un *mustaqil mizaj* [tempérament ferme], ma mère me le disait tout le temps : "tu n'as aucune constance". Elle a raison, aujourd'hui je suis ceci, hier cela, Déobandi puis *Ahl-i-Hadith* et *jihadi*, et maintenant un libéral. Je dois bien l'admettre, quelqu'un d'aussi influençable peut facilement être piégé. »

Pour lutter contre sa « faiblesse de volonté »[4], Sohail reste au Lashkar et fait, selon l'heureuse expression d'Howard Becker, un « pari adjacent » : il mise, pour une fois, contre son inconsistance et « sur la cohérence de son comportement » car « les conséquences de l'incohérence seraient si coûteuses que celle-ci ne représente plus une alternative envisageable dans la négociation »[5] qu'il a engagé avec ses parents, et lui-même. Cet apprenti-« martyr » renoncera difficilement à l'attachement au rôle et seulement quand les cadres jihadistes révéleront leur propre incohérence (voir *supra*).

« Solitude » et désir d'encadrement

L'entretien, effectué à Lahore en 2009, avec Abu Mujahid, alors âgé de 31 ans, m'a semblé, de prime abord, raté. L'intérêt d'« intégrer dans le travail d'interprétation tous les matériaux

1. Pour importer dans un autre contexte le concept d'Alfred Schütz. Cf. Andrew T. Weigert, « Alfred Schütz on a Theory of Motivation », *The Pacific Sociological Review*, 18 (1), 1975, p. 83-102, dont p. 90.
2. Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, p. 69-72, dont p. 71.
3. Jean-Claude Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 31 (1), 1990, p. 3-22, dont p. 20.
4. Un renversement temporaire mais répété des préférences : cf. Jon Elster, *Agir contre soi*, Paris, Odile Jacob, 2007.
5. H. S. Becker, *Le travail sociologique...*, *op. cit.*, p. 351.

rassemblés, les entretiens "réussis" ou "ratés", autrement dit les difficultés rencontrées dans l'enquête »[1], me décidait toutefois à le garder. Tout comme Sohail et Ashiq, Abu Mujahid appartient à cette « génération Zia » née à la fin des années 1970. Mais, contrairement à eux, il admire toujours l'ancien dictateur et appartient à un milieu relativement aisé. Son père (un haut fonctionnaire issu d'une caste punjabi influente) explique qu'il a « sillonné pratiquement tout le pays pour le ramener de force à chaque fois qu'il fuguait dans les groupes jihadistes », pour finalement le marier avec une cousine et lui trouver un travail (chef de *marketing* dans une fabrique d'emballage) qu'il déteste. Pendant les dîners, il est fréquemment rabroué par ses parents, quand il évoque par exemple son vieux rêve, brimé, d'être un *bodybuilder* professionnel. Forcé de prendre des antidépresseurs depuis ses « épisodes chez les jihadistes »[2], il demeure très attaché à leur univers de sens : « Le martyre [*shahadat*] reste mon objectif », dit-il. Il s'est lui-même choisi le pseudonyme d'« Abu Mujahid » (« père du *mujahid* »), espérant que son fils fera ce qu'il n'a pas pu faire, précise-t-il.

Il explique sa radicalisation islamiste progressive par sa « solitude » et son « envie de se faire des amis » : il a ainsi été tenté par la Islami Jamiyat-i-Tulaba (IJT), dont il était chef de section à l'université, la Tablighi Jamaat (TJ), divers groupes jihadistes (dont le Lashkar) – « Je les ai tous essayés », dit-il, tout en refusant catégoriquement de détailler son expérience en leur sein – et le Sipah-i-Sahaba (SSP)[3]. En quête de l'organisation islamiste idéale, il détaille les avantages et les limites de chacune. Je réalise, au fur et à mesure de nos échanges, que mes questions personnelles inquiètent autant Abu Mujahid (l'un de ses amis de la IJT vient de « disparaître » : en d'autres termes il a été arrêté par les services de renseignement) qu'elles l'agacent profondément. Il m'interrompt constamment pour livrer des récits extrêmement détaillés des prodiges divins accomplis par les *mujahidin* et les « martyrs » ou m'expliquer le sens du combat jihadiste. Il est en position de porte-parole et je représente en miniature l'auditoire « occidental » auquel il veut s'adresser, d'où la joute à laquelle il se livre avec un amusement visible : qui de nous deux dirigera l'entretien ?

Sa parole n'est pas explicative mais idéologique, au sens où elle « se donne comme évidence et vérité [et] repousse essentiellement l'objectivation que lui fait subir l'investigation sociologique » ; dès lors, « le regard froid que jette l'observateur [...] est ressenti comme attentatoire au fidèle qui trouve dans son propre discours, non un "phénomène" mais l'évidence intensément vécue de son action »[4]. Aussi, lorsque je lui demande pourquoi il a « essayé autant d'organisations jihadistes », répond-il sur un ton irrité (pensant que je critiquais la division doctrinale d'un islam qui ne peut être qu'un).

> « Il y a bien aux États-Unis des centaines d'organisations pour la protection des chats, des chiens, des serpents, des crocodiles, et toi, ça te choque qu'il y ait des dizaines d'organisations pour aider nos sœurs cachemiries qui sont violées par l'armée indienne ? Leur vie vaut moins que celle d'un chien ? »

1. Michael Pollack, avec Nathalie Heinich, « Le témoignage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 1986, p. 3-29, dont p. 12.
2. J'avais dû obtenir l'autorisation de sa mère, inquiète que « ne renaissent ses anciens démons », avant l'entretien.
3. La IJT, syndicat étudiant de la Jamaat-i-Islami Pakistan (parti islamiste basé à Lahore), fonctionne comme une police morale dans les universités publiques et recrute pour des groupes jihadistes. La TJ est un mouvement piétiste et missionnaire déobandi. Le SSP, de la même obédience, est un groupe violemment anti-chiites.
4. Pierre Ansart, *Les idéologies politiques*, Paris, PUF, 1974, p. 13.

Cette réponse confirme l'une des intuitions les plus originales sur les mouvements jihadistes contemporains selon laquelle, « à côté des militants écologistes et pacifistes qui sont [...] leurs pairs intellectuels », les hommes et les femmes inspirés par le militantisme d'al-Qaëda (que le Lashkar soutenait explicitement) « considèrent les musulmans souffrants comme une cause "humanitaire" qui, tout comme le changement climatique ou la prolifération nucléaire, doit être gérée globalement ou pas du tout »[1]. Mais, et contrairement à ce que F. Devji présume, le contexte personnel dans lequel le militant est amené à s'identifier à cette « humanité souffrante » a son importance. Abu Mujahid évoque en effet, à plusieurs reprises, la violence de son père : « C'est pas compliqué, il m'a battu de 7 à 17 ans *non stop* ! ». Son frère cadet, et confident, précise :

> « Chez nous, l'ambiance n'est pas franchement joyeuse, tu l'as vu. On ne se parle jamais, on étouffe. Mon père est un homme dur qui n'écoute personne, il est violent aussi. Pas avec moi car j'étais bon à l'école et obéissant. Mais [mon frère] n'a pas eu cette chance, il se rebellait et comme il était mauvais élève, il se faisait tabasser. Il a rencontré les types de la IJT à la fac, ce qui l'a attiré c'est qu'ils dominent et soumettent les autres par la violence. Après, c'était l'engrenage, il a commencé à fuguer chez les jihadistes. »

Solitude et maltraitance ont donc incité Abu Mujahid à rechercher une sociabilité alternative dans des groupes dominateurs et violents. Ce processus n'est pas sans rappeler un mécanisme établi par des pionniers du récit de vie dans l'analyse de l'engagement religieux : la corrélation entre un projet de « sauver le monde », un « cadre cognitif » qui établit la religion comme solution à des problèmes et une situation personnelle de « tensions aiguës » que la solidité des liens affectifs établis avec le nouveau groupe d'appartenance semble résoudre[2]. Je n'ai malheureusement pu qu'effleurer ici le dernier temps de cette configuration ternaire, qui renvoie à l'« économie libidinale de l'engagement à haut risque »[3], le plus difficile à saisir.

Le passage à la violence autosacrificielle : essai d'analyse en creux

La déradicalisation des recrues jihadistes : dissonance cognitive et affectuelle

L'engagement dans un groupe qui appelle à mourir au combat, à l'instar d'autres formes de militantisme radical, mais on l'oublie souvent, est une « activité sociale spécifique, avec ses phases de recrutement et ses moments de déprise »[4]. Ashiq, Sohail et Abu Mujahid s'étaient imaginés en « futurs martyrs », mais après avoir canalisé leurs émotions vers un « *jihad* au Cachemire occupé », ils ont fini par les en désinvestir ; les deux premiers par choix, le troisième sous la contrainte (mais en s'y soumettant finalement). La dissonance cognitive – avoir « deux ou plusieurs cognitions (croyances, valeurs et représentations mentales) inconsistantes l'une avec l'autre »[5] – a bien été le mécanisme déclencheur de leur déradicalisation. Ashiq explique :

> « Le vingtième jour de l'entraînement, je me suis enfui. C'était pas du tout ce que j'avais imaginé ! »

1. F. Devji, *The Terrorist...*, *op. cit.*, p. 6.
2. John Lofland, Rodney Stark, « Becoming a World-Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, 30 (6), 1965, p. 862-875.
3. Jeff Goodwin, « The Libidinal Constitution of a High-Risk Social Movement : Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion, 1946 to 1954 », *American Sociological Review*, 62, 1997, p. 53-69, dont p. 55.
4. Olivier Fillieule, « Avant-propos », dans Olivier Fillieule (dir.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 11.
5. J. Elster, « A Plea for Mechanism... », cité, p. 52.

Il fait d'abord l'expérience de l'intolérance de ses condisciples.

> « Cette discorde entre les sunnites [Barelwis] et les Wahhabis[1], j'ai pas aimé ça du tout. Moi je suis Barelwi et quand ils en voient arriver un, ils le ridiculisent. »

Il est ensuite choqué par l'immoralité des cadres.

> « Ces *maulwis* se croient supérieurs mais ils volent beaucoup, discutent et mangent sans jamais combattre au Cachemire. »

Il est encore plus scandalisé, lui qui envisageait d'y faire venir sa fiancée, par la présence dans le camp « de filles pauvres, des orphelines, le genre qui ne sait pas où aller, pensent qu'elles vont partir au *jihad* mais finissent comme servantes ». Enfin, et ce sera le coup de grâce, il est témoin d'actes de violence contre les recrues (évoqués hors enregistrement).

> « Certains garçons étaient traités comme des chiens. [Les cadres] leur disaient : "Tu essayes de t'enfuir et je te fourre une balle dans le crâne". Si un gars s'oppose, ils le tuent, jettent son corps et disent après à sa famille qu'il est devenu martyr [au Cachemire]. C'est arrivé devant mes yeux. »

L'enchantement est rompu, Ashiq fait à nouveau l'expérience de la peur : il reprend sa fuite mais en emportant, cette fois-ci, une arme[2].

Sohail passe au contraire « des jours très heureux » au camp d'entraînement du Lashkar.

> « Les gens étaient super gentils, pas le genre criminels, ils partagent leur nourriture, te parlent très poliment, te demandent tout le temps : "Hé mon frère, comment vas-tu ? Viens, on devrait faire ceci ou cela ensemble." Ils te font sentir précieux et tu te dis : "Oh, mais je vaux quelque chose après tout !" »[3]

Il insiste également sur la bonne foi (« l'innocence ») des cadres jihadistes, manipulateurs manipulés par l'armée pakistanaise. La décélération progressive de son radicalisme démontre pourtant, elle aussi, l'importance de la dissonance cognitive. Alors qu'il s'apprête à commencer le « *commando training* » pour infiltrer clandestinement la frontière indienne, le décès de son grand-père le rappelle dans sa famille. Or, les cadres du Lashkar rechignent à le laisser partir pour assister aux funérailles. Il trouve cette attitude « inhumaine » ; un premier doute s'installe. De retour chez lui, son ami d'enfance tente de le convaincre d'abandonner « le *jihad* » (« Tout ça, ce n'est rien qu'un sale jeu », lui dit-il, « Pourquoi les jihadistes envoient des innocents comme toi à la mort ? Pourquoi ce ne sont pas les soldats de l'armée [régulière] qui font cette guerre ? »).

Le doute se renforce mais Sohail résiste encore et tente même de convertir son ami à sa cause en l'emmenant dans une mosquée du Lashkar. Ce jour-là, un *mujahid* exhibe la tête

---

1. Ce terme souligne ici l'extranéité des *Ahl-i-Hadith* par rapport à l'orthodoxie sunnite barelwie.
2. « Rien de plus actif qu'une fuite », écrit Gilles Deleuze, « c'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau. Georges Jackson [un *leader* Black Panthers] écrit de sa prison : "Il se peut que je fuie, mais tout au long de ma fuite, je cherche une arme" » (Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 47).
3. Le Lashkar ne réserve sans doute pas le même traitement aux recrues selon leur origine religieuse (Barelwi ou *Ahl-i-Hadith*) ou la nature de leur recrutement. Celui d'Ashiq, soudain, fut probablement entaché de soupçon, l'organisation étant aussi un refuge pour délinquants ou criminels en fuite.

tranché d'un « soldat hindou ». Cet incident constitue un « véritable tournant », selon Sohail, qui, indigné par la cruauté du geste, se rappelle avoir pensé :

> « Pourquoi ne pas avoir simplement tué ce soldat avec une balle et le laisser aux siens ? Il a droit au respect, il a une famille tout de même ! »

Il est désormais plus sensible au discours de son ami, repousse son retour au camp mais sans rompre ses liens avec le Lashkar. Entre-temps, il retrouve cependant son amour d'enfance et veut l'épouser. Il doit donc trouver un travail et s'inscrit à l'université. Le mariage n'aura pas lieu mais le jeune homme ne retournera plus jamais au camp. Sohail conclut sur cette période de sa vie : « En fait, mon grand-père, mon ami et cette fille m'ont sauvé la vie », confirmant ainsi l'interdépendance entre l'engagement militant et d'autres « sphères de vie »[1].

L'expérience relationnelle dans le camp jihadiste a provoqué une dissonance avec les valeurs morales auxquelles ces jeunes hommes associaient leur engagement jihadiste. La confrontation des idéaux initiaux avec les compromissions du groupe, considérée par la lecture anthropologique de l'échange simoniaque comme un facteur du jusqu'au-boutisme, débouche ici sur l'issue inverse : la défection. C'est que, tiraillé entre son désir qu'une chose (« x ») soit le cas et la suspicion qu'elle ne le soit pas, l'individu peut mettre en place au moins cinq types différents de mécanismes de réduction de la dissonance, rappelle J. Elster[2] : un principe de réalité s'impose et 1/ l'individu accepte que le monde n'est pas comme il le souhaite (ce que fait Ashiq) ; ou 2/ cherche à transformer le monde pour qu'il continue de correspondre à « x » (l'hypothèse subjectiviste) ; 3/ il prend ses désirs pour la réalité ; 4/ ses désirs changent d'eux-mêmes et il cesse de vouloir que « x » soit le cas ; 5/ il adapte la formation de ses préférences et ne veut plus du tout que « x » soit le cas (ce qui provoque souvent une réaction psychique d'aversion aigüe pour la préférence initiale). Sohail illustre les cas 3, 4 et 5 : il persiste d'abord à rester dans le groupe, cherche ensuite à diminuer la tension en supprimant sa source (la tentative d'intégrer l'ami à l'univers jihadiste), puis renonce et opère un « tournant à 180 degrés » (selon ses termes). « Dégoûté de la religion », il cesse même de prier et se met à admirer avec ferveur le président Musharraf (1999-2008) qui a interdit les milices jihadistes.

L'expérience du camp suscite également ce que l'on peut désigner comme une « dissonance affectuelle » : ces recrues font l'expérience d'une tension avec les émotions qu'elles associaient initialement au jihadisme. Ashiq découvre qu'il existe dans le monde fascinant du *jihad* de faux martyrs et que le camp, loin d'être une société alternative, est une entreprise criminelle qui reproduit, de surcroît, les modes de domination prévalant à l'extérieur. Quant à Sohail, il réalise que les *mujahidin* défenseurs des opprimés peuvent manquer de compassion et même faire preuve de cruauté. L'enchantement fait alors place à la peur, le rêve d'héroïsme à l'outrage et au dégoût. La confrontation à la violence joue, à cet égard, un rôle fondamental. Le « *jihad* » attirait ces jeunes hommes par sa dimension fantasmatique ; son affinité avec le sport et le cinéma est d'ailleurs habilement utilisée par la propagande jihadiste[3]. Le combat a lieu en Inde, pays qu'ils n'ont vu qu'au cinéma justement, et consistait à « tuer le monde

1. Sur ce point, voir Florence Passy, « Interactions sociales et imbrications des sphères de vie », dans O. Fillieule (dir.), *Le désengagement militant, op. cit.*, p. 111-130.
2. J. Elster, « A Plea for Mechanism... », cité, p. 52.
3. « Ni champions de cricket, ni stars de cinéma, nous sommes les *mujahidin* de l'islam ! », proclame une banderole du Lashkar lors d'une manifestation à Lahore en 2001.

entier » (Ashiq) ou « ces salauds de soldats indiens » (Sohail) ; ennemis aussi formidables que lointains. Cette violence « virtuelle » du jihadisme a aussi attiré Abu Mujahid (il venait de quitter la IJT après avoir été un témoin horrifié de la torture du « fer à repasser » contre le membre d'un groupe rival) : « [Au camp] tu t'exerces, tu t'entraînes, mais tu ne fais de mal à personne ». Mais à peine la violence du combat est-elle ressentie – la mort des compagnons, le cadavre de l'ennemi – qu'un retour à la réalité s'opère.

Passage à la violence, incitations collectives et « décisions absurdes »

Un autre combattant du Lashkar et le plus célèbre d'entre eux, Ajmal Kasab, est resté, lui, jusqu'à commettre l'attaque *fedayine* la plus meurtrière jamais perpétrée en Inde, à Bombay du 26 au 29 novembre 2008[1]. Blessé et arrêté, il est le seul des dix membres du commando à avoir survécu. La trajectoire d'Ashiq, Sohail et Abu Mujahid peut-elle nous aider à déterminer les mécanismes qui ont conduit Kasab à commettre cette « mission *fedayine* » ? L'exercice est délicat, les militants n'étaient précisément pas interchangeables. Une telle analyse « en creux » a toutefois le mérite, « en questionnant la crise qui conduit l'agent individuel [...] à rompre dans les faits avec des fidélités ou des pratiques passées », de mettre « *a contrario* l'accent sur ce qu'exigent la poursuite et le maintien d'un tel engagement, tant matériellement que subjectivement »[2].

Kasab, décrit comme un petit gangster avant de rejoindre le Lashkar, aurait-il, par exemple, fait preuve, et contrairement aux ex-recrues que nous avons rencontrées, d'une plus grande résistance à la violence[3] ? Ce passé aurait-il aussi assuré la transmutation de sa haine individuelle contre les nantis en une expédition punitive contre l'Inde ? C'est ce que ses biographes improvisés avancent, sur la base d'un interrogatoire policier conduit juste après son arrestation. Ce villageois punjabi (né à quelques kilomètres du village d'Ashiq), âgé de 24 ans, fils d'un vendeur de snack itinérant, quitte l'école à 13 ans, part chez son frère à Lahore, se dispute avec lui, fugue, vit de petits boulots puis se livre au vol à main armée. En chemin pour acheter des armes à Rawalpindi, il rencontre des cadres du Lashkar qu'il rejoint « après une discussion de quelques minutes, non pas en raison de [ses] convictions islamistes mais dans l'espoir d'améliorer sa carrière dans le crime organisé »[4].

Si tant est que cette « biographie » soit véridique, elle pose de sérieux problèmes d'interprétation (comme déontologiques, étant donné les conditions de collecte des faits) : comment expliquer le passage de Kasab d'une approche supposément instrumentale du jihadisme (« améliorer sa carrière dans le crime organisé ») à une attaque visant non pas à mettre la main sur un butin mais à faire le plus de victimes civiles possibles en risquant sa vie ? Faute de disposer d'un témoignage contrôlable de ce militant sur son expérience au sein du Lashkar, nous sommes évidemment réduits à des conjectures, sans être toutefois obligés de présumer une naturalité entre la violence délinquante et la violence autosacrificielle. Un certain nombre de mécanismes plausibles, opérant au niveau organisationnel et individuel, peuvent aider à comprendre comment des recrues qui, tout comme Ashiq, Sohail et Abu Mujahid, se seraient

1. Plusieurs équipes prirent en otage les occupants de deux hôtels de luxe et d'un centre loubavitch, tirèrent à vue sur la foule dans un café huppé, un hôpital et un collège, puis à la gare centrale (où Kasab aurait tué à lui seul 50 personnes et a été filmé). Cet attentat a fait 166 morts.
2. Philippe Gottraux, cité dans O. Fillieule (dir.), *Le désengagement militant*, *op. cit.*, p. 11.
3. Les témoignages des « martyrs » d'une autre milice jihadiste, le Hizb-ul-Mujhadin, montrent qu'ils ont souvent été précocement socialisés à la violence, en Afghanistan, lors des rixes entre la IJT et des groupes rivaux sur les campus universitaires ou en prison.
4. Praveen Swami, « A Journey into the Lashkar », *The Hindu*, 2 décembre 2008.

engagées dans un groupe jihadistes en souhaitant atteindre d'autres objectifs, y restent jusqu'à l'issue fatale.

À l'aune des récits de défection évoqués précédemment, il apparaît clairement, tout d'abord, que le premier défi des milices jihadistes est de retenir les recrues. Différentes techniques de contrôle social sont utilisées à cette fin : rôle du « *fun* »[1] comme de l'attention amicale mais très insistante des pairs (qui ne laissent pas Sohail seul une seconde) ; humiliations quotidiennes et menaces de mort contre les recrues récalcitrantes ; prêches incessants sur la sacralisation de la mort au combat ; parents « invités » pour exprimer leur satisfaction résignée au « martyre » d'un fils ; dépersonnalisation imposée par le changement de tradition religieuse mais aussi de nom (le militant reçoit un « nom de code », celui d'un héros-guerrier de l'islam médiéval en général, puis devient un « numéro » s'il doit infiltrer la frontière indo-pakistanaise) et, enfin, isolement du militant qui n'est pratiquement plus en contact avec sa famille (et Sohail de souligner combien les *leaders* du Lashkar répugnaient à le laisser rentrer chez lui, même temporairement). Cet isolement est d'autant plus efficace que les recrues sont en rupture de ban avec leurs parents (comme Ashiq et, peut-être, Kasab), le groupe devenant alors l'unique instance de protection, ou qu'elles souffrent d'une indifférence qui les encourage à aller chaque fois plus loin dans la radicalité (Sohail). Il faudrait également connaître, mais les informations sur le sujet manquent malheureusement, la nature du processus de sélection des militants envoyés pour une mission *fedayine* au Cachemire. Des cérémonies collectives sont-elles organisées dans les camps[2] ? Doit-on croire les cadres jihadistes quand ils affirment que les futurs « martyrs » s'auto-désignent ? Il est permis d'en douter, tout du moins dans certains cas, d'une part parce que les « martyrs » mentionnent souvent dans leurs témoignages avoir été « choisis » par tel « frère *mujahid* » et, d'autre part, parce que la rédaction de leurs « dernières volontés » est supervisée par les cadres jihadistes[3], actes qui peuvent parfaitement agir comme des points de non-retour.

Un autre mécanisme de création du consentement, à la jonction du collectif et de l'individuel et sur lequel ces trois « ex » ont très fréquemment insisté, est la déréalisation ; processus qu'il faudrait mettre en relation, comme ceux-ci l'ont fait – et aussi désuet que soit le terme en sciences sociales –, avec leur personnalité (« romantique », « influençable », « solitaire »). Ayant le sentiment d'être comme broyés par des circonstances sur lesquelles ils n'ont plus prise, le monde « merveilleux » du *jihad* a exercé une telle « fascination » (terme régulièrement employé) sur eux que, des années plus tard, ils se rappellent tous en détail des récits de miracles accomplis par les *mujahidin* sur le champ de bataille et par les « martyrs » après leur mort. Ces modèles fantasmagoriques, dont la propagande jihadiste regorge mais que la littérature scientifique est parfois prompte à railler[4], occupent une fonction essentielle dans l'identification combattante : ils rendent l'islam scripturaliste et idéologique des groupes jihadistes

1. L'entraînement jihadiste est proposé sous forme de « *summer camps* » aux collégiens. Sur le rôle du « *fun* » dans la violence politique au Pakistan, voir Oskar Verkaaik, *Migrants and Militants. Fun and Urban Violence in Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
2. Comme il en existait pour les pilotes *tokkotai* qui, réunis en groupe, devaient par exemple mettre un pied en avant : unanimisme d'une efficacité redoutable car il devenait insupportable de chercher à protéger sa vie quand des camarades se montraient prêts à offrir la leur (E. Ohnuki-Tierney, *Kamikaze..., op. cit.*, p. 169). Dans d'autres cas, les noms de pilotes indécis étaient mis d'office sur la liste ou une petite tape sur l'épaule d'un officier supérieur signifiait que son sort était scellé.
3. Il est impossible d'expliquer, autrement, que des villageois ayant quitté l'école à 10 ans s'expriment dans l'Ourdou littéral utilisé dans ces testaments.
4. « Le magazine du Lashkar-i-Tayyiba se délecte à publier les exploits extraordinaires de ses hommes », écrit A. Jalal, « certains se lisent comme des parodies de journaux comiques, surtout les histoires avec les ours, les

audible dans une société où le répertoire thaumaturgique et celui de l'invisible imprègnent toutes les sphères d'activité. Cet enchantement peut être utilement comparé au processus de « méconnaissance symbolique » – l'absence de communication qui résulte du fait que les gens dérivent des sens différents d'un même symbole mobilisateur – et dont E. Ohnuki-Tierney a aussi démontré l'importance dans le passage à la violence autosacrificielle[1]. L'équivocité du symbole du « *jihad* »[2] est, en effet, étonnamment comparable à celle des cerisiers en fleur dans le Japon impérial : symbole d'une vie en quête de pureté idéale, il est transformé par l'État en symbole de mort sans que l'intention manipulatoire puisse être reconnue par des recrues idéalistes[3]. C'est précisément ce voile que lève l'ami de Sohail quand il critique sa crédulité et l'accuse d'être « manipulé », aidant ainsi à son retour à la réalité.

Quels mécanismes individuels peuvent conduire à se soumettre aux incitations des cadres jihadistes ? Le constat, longuement explicité auparavant, que des recrues aient pu souhaiter de vivre conduit à envisager, entre autres hypothèses pertinentes, leur consentement comme résultant de « décisions absurdes », mais rationnelles, aux conséquences contraires, et parfois tragiques, aux fins recherchées. Christian Morel a très précisément détaillé les mécanismes cognitifs de ce type de décisions, et tout particulièrement de celles provoquées par une « perte de sens »[4] ; cas de figure inverse, donc, de la thèse subjectiviste d'une violence autosacrificielle par « trop pleine de sens ». Ici, l'individu « sort de la rationalité incrémentale » et ne peut alors plus réadapter ses objectifs car le but est impossible à atteindre, absent ou incertain. Le premier cas de figure est attesté par l'exemple de Kafeel Ahmad, militant d'origine indienne qui se lance, en juin 2007, au volant d'une jeep en flamme contre l'aéroport de Glasgow avec l'objectif déclaré de protester contre la guerre en Irak. L'acte autosacrificiel, retenu pour son efficacité technique, a été provoqué par le dépit du militant qui avait échoué la veille à faire exploser des bombes à Londres (but impossible à atteindre mais qui témoigne d'une intention initiale de rester en vie)[5]. L'absence de but, transformant l'action en « but en soi », peut éclaircir la mort des acolytes de Kasab qui se sont fait sauter avec leurs grenades dans les hôtels de Bombay, au terme d'une prise d'otage dont l'objectif stratégique les dépassait totalement (provoquer une guerre indo-pakistanaise) et sous injonction des cadres jihadistes basés au Pakistan.

Les situations d'objectifs incertains semblent, toutefois, les plus fréquentes, comme le suggèrent les témoignages d'Ashiq, Sohail et Abu Mujahid ainsi que la « biographie » de Kasab. Tous intègrent un groupe spécialisé dans la violence autosacrificielle avec pour objectif, simultané, de se marier avec l'élue de son cœur et de fuir (le premier), d'être arrêté dans son élan martyropathe et d'être « consistant » (le second), de se faire des amis et d'acquérir la force de défier son père (le troisième), ou encore de devenir un voleur professionnel (le quatrième). Mais il est si « difficile de raisonner sur deux priorités simultanées ou sur deux étapes successives » que l'individu recourt alors à des « bricolages cognitifs rudimentaires »

---

chats et les singes aidant les *mujahidin*. Les [...] plus *glamour* pourraient mettre des scénaristes de Bollywood au chômage [et] [...] valent les meilleurs récits de science-fiction » (*Partisans of Allah..., op. cit.*, p. 289).

1. E. Ohnuki-Tierney, *Kamikaze..., op. cit.*
2. Qui signifie simplement « effort tendu vers un but déterminé », qu'il soit militaire (offensif ou défensif, sens le plus couramment employé dans le Coran) ou strictement personnel, visant alors un perfectionnement moral en luttant contre le *nafs* (le « soi » dans son sens charnel et pulsionnel).
3. Manipulation parfaitement assumée par nombre d'officiers de l'armée en charge des groupes jihadistes : voir Amélie Blom, « "Seeing like a State" : l'État et les milices jihadistes au Pakistan », colloque « Analyse comparée des phénomènes miliciens », Paris, CERI, 22-23 juin 2011, non publié.
4. Christian Morel, *Les décisions absurdes. Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2002, p. 304 et suiv.
5. A. Mohammad-Arif, « De l'auto-radicalisation idéologique à la violence "auto-sacrificielle" », cité.

(des raccourcis intuitifs de la pensée mais qui sont en même temps des pièges)[1] : possibilité de faire une chose et son contraire (mourir ou survivre, combattre ou s'enfuir, mourir ou revenir avec une arme), probabilités extravagantes (emmener une fiancée dans un camp d'entraînement jihadiste), raisonnement par imitation pure (le frère de « l'annonciateur »), etc.[2]. Il suffit qu'Ashiq, par exemple, réalise l'absurdité de sa décision de faire venir sa fiancée dans le camp (quand il y voit des femmes méprisées) pour qu'il commence à reprendre ses sens et se refocalise sur un seul objectif : épouser Rushna coûte que coûte. L'ambiguïté des objectifs peut se maintenir jusqu'au bout pour d'autres recrues qui, comme Kasab éventuellement, n'ont connaissance qu'à la dernière minute de la nature précise de la tâche qui leur est confiée et des risques encourus.

La violence autosacrificielle comme « décision absurde » pourrait également expliquer l'omniprésence, dans la propagande jihadiste et les testaments des « martyrs » vivants, des références à l'amour de la nation, de l'islam, du *jihad* et du martyre ; références dont est inférée la motivation « altruiste », rappelons-le. Ch. Morel souligne, en effet, que l'un des destins possibles « d'une solution [...] dénuée de sens véritable [...] est son rattachement, non à un objectif, mais à une valeur très générale »[3], la généralité attrape-tout de la valeur masquant la perte de sens. Ce « piège cognitif » est d'autant plus redoutable que l'action finit par être désignée comme le symbole même de cette valeur. Une fois encore, le cas des pilotes *tokkotai* démontre l'intérêt de cette hypothèse : désignés à subir une mort insensée (imposée, ils s'y soumettent tout en doutant jusqu'au bout de son bien-fondé), ils la transformaient en une mort héroïque pour la patrie[4]. Ce mécanisme résiste à la validation empirique par la parole des recrues jihadistes pakistanaises mortes au Cachemire. Celle de leurs proches en donne toutefois une indication. J'étais en effet frappée, au cours de mes entretiens avec des mères de militants du Hizb-ul-Mujahidin[5], par leur stupeur et leur désarroi à l'évocation de la cause, première selon elles, de la mort de leurs fils (qu'elles avaient tentée d'empêcher) : « l'association à la IJT ». Ce n'est que dans un second temps qu'elles se réfugiaient dans une explication par leur « passion pour le martyre ».

*
* *

Si des jeunes peuvent s'idéaliser « martyrs » sans jamais passer à l'acte, des « *fedayine* » se donner la mort pour éviter d'être tués ou capturés, des « faux martyrs » exister, des détenteurs de « veste suicide » être actionnés à distance ou soumis à un chantage, des kamikazes préparer leur mort pendant des années mais d'autres le devenir à contrecœur, et rationaliser par l'attachement à une valeur générale une décision prise malgré eux ou encore par souci d'efficacité pratique, il devient impossible de considérer que tous les auteurs de violence autosacrificielle sont unis par un même désir de mort. Spécificité si problématique alors de l'objet « martyr islamiste » que nous ne pourrions que pointer la relation ambigüe que le chercheur entretient avec sa tradition descriptive ? Un détour par la fabrique interne des

1. Ch. Morel, *Les décisions absurdes..., op. cit.*, p. 100.
2. Cette ambiguïté des objectifs est aussi frappante à la lecture des testaments de recrues : « Soit je serais *ghazi*, soit je serais martyr », disent-ils (le « ghazi », figure antithétique du « martyr », revient victorieux du combat). Les milices jihadistes ne font pas miroiter sans raison la possibilité d'être une exception à la règle.
3. Ch. Morel, *Les décisions absurdes..., op. cit.*, p. 305.
4. « Puisque vous alliez de toute façon mourir [...] autant mourir comme un héros », écrit l'un d'eux (E. Ohnuki-Tierney, *Kamikaze..., op. cit.*, p. 170).
5. Octobre 2002, Lahore.

thèses disponibles était nécessaire, ne fût-ce que pour souligner que les motivations attribuées aux « martyrs » sont induites par les sources retenues ; constat sans doute banal mais qui méritait d'être explicité.

Les récits de vie de recrues jihadistes m'ont alors conduite à opposer au profil sociologique type du « martyr », aux motivations altruistes ou malveillantes et au libre-échange simoniaque, un modèle explicatif de la radicalisation autosacrificielle de type séquentiel. Rejoindre un groupe jihadiste, y rester, passer d'une étape à l'autre de l'entraînement, partir au combat, mener une attaque *fedayine* ou un attentat suicide sont autant de pratiques mises en œuvre dans des contextes différents (l'école, l'université, le milieu professionnel, le camp, la cellule combattante). À chaque étape, le futur « martyr » peut être dévié de sa trajectoire.

Les monographies présentées ici ne se veulent certainement pas une généralisation de toutes les situations similaires. Elles suggèrent simplement que les motivations pourraient être une énigme moins fondamentale que les temps et, surtout, les mécanismes de la radicalisation autosacrificielle dont trois types ont été identifiés ici : la fuite en avant, le pari adjacent et le désir d'encadrement. Le passage à l'acte, quant à lui, reste une « énigme enveloppé dans un puzzle » puisque nous ignorons tout du moment qui le précède. Cette étude émet toutefois l'hypothèse en creux (étant donné la nature du matériel empirique) qu'il ne s'explique pas forcément par la sociabilité primaire du militant (Sohail, si bien socialisé aux idéaux du groupe, n'est pas allé jusqu'au bout) ou par une motivation à mourir. Les techniques collectives de création du consentement et les décisions individuelles absurdes peuvent également le rendre intelligible[1].

Amélie Blom

Enseignante à l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM-EHESS, Paris), **Amélie Blom** est chercheure invitée en sociologie politique au département de sciences sociales de la Lahore University of Management Sciences (LUMS, Pakistan) et corédactrice en chef de *SAMAJ-South Asia Multidisciplinary Academic Journal* (<http://samaj.revues.org>). Elle prépare actuellement un ouvrage comparatif sur la réislamisation des jeunes en Inde et au Pakistan (avec Aminah Mohammad-Arif). Elle a notamment publié : (avec Lætitia Bucaille et Luis Martinez, eds) *The Enigma of Islamist Violence*, New York/Londres, Columbia University Press/Hurst, 2007 ; et, plus récemment : « Changing Religious *Leadership* in Contemporary Pakistan : The Case of the Red Mosque », dans Marta Bolognani, Stephen M. Lyon (eds), *Pakistan and its Diaspora. Multidisciplinary Approaches*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011, p. 135-168. Ses travaux portent sur la société politique pakistanaise, en particulier au Punjab, et sur les formes de mobilisation, collective et individuelle, au nom de l'islam (<amelie.blomkhan@gmail.com>).

1. Cet article doit beaucoup aux échanges que j'ai eus la chance d'avoir avec Hamit Bozarslan, aux conseils de Luc Bellon, Christophe Jaffrelot, Jean Leca et Johanna Siméant, ainsi qu'à ceux des évaluateurs de la *RFSP* et des organisateurs de la section thématique « Les combattants ; approches sociologiques et historiques » du X[e] congrès de l'AFSP, Grenoble, 2009. La réalisation d'une partie du terrain a également bénéficié du soutien de l'Agence nationale de la recherche.