

---

## Une lecture anthropologique, comparée et située de la « radicalisation »

Jérôme Ferret

Université Toulouse 1 Capitole

La « radicalisation » est une notion à la mode, notamment à cause de sa portée médiatique actuelle. Elle semble au passage évacuer le concept de violence politique, ce qui n'est pas sans poser un problème. Donner une définition claire de la « radicalisation » n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît. Le terme renvoie en effet à des significations multiples. Bien que désormais intégré dans le langage courant, il est souvent la source de nombreux malentendus (Moreras, 2018) notamment parce *qu'il est utilisé à la fois dans les champs scientifique, politique, médiatique et social, sans bases ni finalités communes*. La comparaison de ces multiples définitions permet d'avoir une meilleure compréhension de « la radicalisation », sur ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, *ou plutôt sur la manière dont chacun la définit*. En 2014, Farhad Khosrokhavar a ainsi longuement étudié la genèse de l'emploi de cette terminologie et des tentatives de théorisations associées. Pour lui, depuis les attaques du 11 Septembre 2001 aux Etats-Unis, la « radicalisation » est devenue une notion cardinale. Il l'entend comme un processus par lequel *un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux, ladite idéologie contestant l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel*.

Précisons tout d'abord que la violence procède de divers types de radicalisations dans les domaines religieux (la religion catholique a aussi eue son heure en cette matière avec la persécution des protestants), mais aussi politique (si l'on considère diverses logiques génocidaires, par exemple le drame du Rwanda, mais aussi les violences commises par différents groupes d'extrêmes gauche ou droite, ou encore les violences ethno-nationalistes), sociale (les émeutes urbaines proto-politiques ou les actions violentes de groupes anarchistes altermondialistes, etc.). Un islam à référent radical a cependant été au centre de l'écrasante majorité des études sur la radicalisation à cause de l'impact des attentats du 11 Septembre 2001 aux Etats-Unis et de l'histoire tourmentée du Moyen-Orient, avec l'invasion de l'Afghanistan (depuis fin 2001), puis de l'Irak (2003) ainsi que de la guerre civile en Syrie et plus récemment les attentats commis à Toulouse en 2012, à Paris en 2015, à Barcelone en 2017.

Si l'on considère la *seule radicalisation religieuse* au nom de l'Islam, nous proposerons un raisonnement en trois points :

1. Comprendre le *contexte anthropologique global du phénomène* et ainsi le décentrer: la spécificité radicale de la condition sociale moderne ;

2. Identifier l'histoire conceptuelle des radicalisations et la reconstruire, ce qui signifie comparer ce type (au sens de Max Weber) de radicalisation avec d'autres types de radicalisations ;
3. Convoquer et tester une variable explicative peu creusée: de la construction et la re-construction de structures familiales au sens moderne.

## 1. La condition sociale moderne (en référence à des sociologues comme François Dubet, Danilo Martucelli, Michel Wieviorka)

Il nous apparaît tout à fait fondamental de bien saisir dans quelle configuration sociale nous étudions ces phénomènes dits radicaux violents et ainsi prendre en compte un nouveau langage pour comprendre *comment, en général, dans nos sociétés « hyper » –modernes, les individus, en particulier les plus jeunes, se construisent. Cela suppose selon nous de rompre avec une série de concepts classiques pour envisager une nouvelle gamme de concepts généraux comme subjectivation, expressivité, distance et critique des institutions de socialisation, émotions.*

En effet, les traditions sociologiques classiques ont peut-être du mal à saisir comment des individus, notamment les plus jeunes peuvent aujourd'hui *se construire contre, en dehors, à côté des institutions pour recréer des institutionnalisations propres, singulières, des collectifs nouveaux.*

Si l'on prend la tradition classique de l'intégration sociale (Durkheim dans « le suicide »), on verra qu'elle cherche à savoir comment un individu respecte une norme notamment via la socialisation familiale, par l'environnement social et permet de savoir comment les individus s'approprient et intègrent les règles de vie en Société (instances d'intégration). Cette première tradition sociologique analyse donc la manière dont les individus intègrent les normes de la société par la tradition holiste, tradition permettant la cohésion sociale et l'acceptation.

Pour les sociologies de l'action sociale (souvent opposées à la tradition de l'intégration sociale), la question reste la même que pour la

tradition de l'intégration sociale mais la réponse est différente. En effet, dans cette sociologie de l'action sociale, l'acteur est plus actif, *plus stratégique* et dispose de plus de capacités cognitives (sociologie individualiste). Ici l'acquisition des normes n'est pas une *acquisition mécanique mais une acquisition volontaire et réfléchie*. On est stratégique, on cherche le profit ou à défendre ses intérêts ou à jouer avec les règles, imposer sa règle du jeu.

Dans les sociologies constructivistes, on insistera plutôt sur la manière dont les individus s'inscrivent dans les *structures sociales* qu'ils contribuent à faire émerger. Comment l'individu va être à la fois contraint par la structure familiale et comment il va pouvoir jouer avec cette contrainte ? Ni entièrement passif ni totalement actif, l'acteur contraint par des structures sociales va aussi transformer ces structures sociales (Bourdieu, habitus).

Les sociologies de l'identité sociale s'interrogent elles sur la manière dont l'individu ou les individus sont confrontés à des expériences sociales quotidiennes et la manière dont ces mêmes individus confèrent un sens à ces expériences sociales. On se situe au niveau du micro, des petits groupes, et ici la société est perçue comme un agglomérat. On ne va pas s'intéresser à un point de vue global, au point de vue de l'acteur, des contraintes... mais aux interactions entre les acteurs. On pense dans ce courant que la norme va se manifester d'une façon ou d'une autre.

*Changer de vocabulaire: les transformations de l'individu et la théorie de la subjectivation.*

On peut résumer ces quatre sensibilités classiques qui peuplent nos imaginaires à trois logiques sociales classiques résumées par le sociologue François Dubet dans sa théorie de *l'expérience sociale* (1994). Les deux premières, l'intégration et la stratégie, apparaissent comme des réalités « positives ». Mais celle qui nous importe de saisir, la « subjectivation » ou « logique du sujet » (troisième logique), n'apparaît que d'une manière indirecte dans « l'activité critique » rendue possible par une culture qui fait du conflit un concept central (les tensions dialectiques sont instaurées principalement entre altérité et domination). Du point de vue de *l'auto-perception de l'expérience sociale*, le sujet se constitue dans la mesure où il est tenu de construire une action autonome et une *identité propre* en raison même de la pluralité des mécanismes ou de l'hétérogénéité des logiques de l'action qui se croisent dans l'expérience sociale.

Cette intuition est magnifiquement reprise plus récemment par Danilo Martuccelli dans

son ouvrage récent, *La condition sociale moderne*. Son projet est remarquablement expliqué par C. Ruby<sup>2</sup>, « le propre de l'« expérience sociale » actuelle – pensée comme un infléchissement, qui ne se réduit donc ni à une exaltation de l'individualisme ni à la seule considération d'une vie esthétisée – est marqué par une profonde tension. D'une part, l'individu est pris, plus qu'il ne l'a jamais été, par la vie sociale en commun. D'autre part, et en même temps, il est assailli par l'abîme de la distance de sa singularité face à la société.

*L'interprétation de Martuccelli rend bien compte de la tension qui a motivé ses travaux : la tension devient abyssale entre des individus de plus en plus fortement mobilisés par la société et, en même temps, de plus en plus pris par des sentiments d'étrangeté extrêmes. Où l'on retrouve bien le problème du rapport entre le commun et le singulier. Les individus contemporains sont donc pris entre plusieurs ordres de réalité qui se chevauchent, qui compliquent la perception d'un commun à partir d'une singularité ».*

<sup>2</sup> <sup>1</sup> <https://www.nonfiction.fr/article-9079-la-theorie-sociale-au-de-fi-du-xxie-siecle.htm>

## 2. Distinguer idée radicale et action radicale, la radicalité de la violence

*Dans ce contexte historique très singulier accéléré par les réseaux digitaux, qui touche toutes les jeunes et toutes les structures familiales, la radicalité peut devenir, paradoxalement, une culture légitime.*

*Pourtant, toutes les pensées radicales ne conduisent pas nécessairement à une action violente. Il convient donc de bien distinguer les idées radicales et l'action radicale, ainsi que la radicalisation en tant que phénomène psycho-social personnel et en tant que processus politique avec un passage à l'acte violent contre les institutions et la société. On peut d'ailleurs évoquer aujourd'hui,*

l'émergence de multiples groupes ou mouvements sociaux qui s'extrémisent (en s'écartant du point de vue social « moyen») et qui usent de moyens radicaux tout en refusant la violence. Nos travaux sur « les indignés » (Ferret, 2016) et les différents mouvements espagnols actuels montrent bien l'existence d'une « violence refusée » dans ces processus que l'on peut aussi classer sous l'étiquette de « radicalisation » ouvrant ainsi un espace à la radicalité non violente dans une dynamique de confrontation avec l'Etat, mais radicalité toujours potentiellement violente.

### 3. Se radicaliser pour (re)construire une famille, une communauté de sens : entre enfermement radical et émancipation par la radicalisation

*La radicalisation se situe donc non en marge mais au cœur des logiques d'inscription sociale de l'individu dans le monde, dans toute sa subjectivité, ce qui nous permet de sortir des analyses par trop psychologiques, pathologiques, répressives, individualisantes, mono-causales.*

Dans ce que l'on nomme par exemple la « radicalisation religieuse », on note que c'est bien souvent la construction d'un sens qui est en jeu. Or ce sens n'est pas seulement individuel. *Il s'inscrit aussi en dynamique (continuité ou rupture) avec l'environnement proche, dont celui de la famille. On peut ainsi noter les dimensions socio-anthropologiques liées à la famille dans ces processus de radicalisation.* Entre le macro des relations internationales, des idéologies et de l'activité des réseaux, le méso des groupes sectarisants, et le simple niveau individuel (où se jouent pertes et reconstructions de sens par la violence réelle ou potentielle), *la question de la désaffiliation, de l'affiliation et de la ré-affiliation est absolument décisive et joue de manière plurielle.*

*Nous distinguons alors plusieurs modèles possibles de dynamiques néo familiales (qui peuvent se combiner) que nous avons pu observer dans des éco systèmes radicaux:*

1. Une extrémisation familiale: la radicalisation est ici une continuation d'une mémoire humiliée (cas basque, la mémoire post-coloniale dans des familles issues de l'immigration en France) ;
2. La « famille radicale »: un projet électrique (famille Merah à Toulouse, fratries à Ripoll) unit une partie de la famille qui rencontre une forme radicalisée de la religion. La question des fratries et des relations frères/sœurs est ici centrale pour comprendre comment un projet radical violent va unir une

partie des familles, de frères/sœurs et amis en recherche de sens selon des combinaisons complexes ;

3. Les néo-familles « Bonny and Clyde »: créer une famille pour un idéal radical ou sécuriser le passage à l'âge adulte ;
4. Une « radicalisation » au-delà de la famille: fuir l'échec de la famille ou un conflit intra familial structurel : spécificité filles, classes moyennes.

D'autres variables doivent être creusées pour comprendre ce phénomène in situ, au cas par cas sans généraliser et en particulier dans des angles morts de la littérature actuelle trop réductrice par manque de données empiriques, systématiques.

On peut parler d'abord des questions de genre comme la masculinité, féminité, attractivité, séduction, sexualité. C'est un point essentiel. On doit aussi parler des histoires locales et imaginaires de souffrance qui peuvent se construire dans des quartiers, des ghettos de grandes villes djihadogènes pour reprendre la formule de Farhad Khosrokhavar (2018) mais également de petites villes enclavées qui produisent des effets tout à fait singuliers.

Selon nous, toutes ces projets singuliers, refonder une famille par le radical, s'engager dans une violence aveugle semblent venir combler un vide identitaire à condition de bien s'entendre sur la notion d'identité. Ce « djihadisme » *bottom up* pourrait ainsi être vu comme troisième voie entre un héritage migratoire des parents que l'on rejette car on estime que ces derniers ne se sont pas révoltés contre leur humiliation et une société d'accueil européenne que l'on juge raciste, excluante.

## Et la violence?

Il faut bien considérer que néo-comunautarisme, «salafisme», re-islamisation, ... sont des phénomènes bien différents de la violence, pour une raison sociologique absolument essentielle: la logique de la violence relève d'une singularité absolue. Elle procède d'une dynamique endogène, affective, émotionnelle au sein d'un groupe affinitaire, de personnes reliées par des liens familiaux ou affectifs forts.

Par exemple, cette intuition est corroborée par les cas jugés en France en France (A. Merah, la filière Cannes/Torcy) ou en Catalogne (Sabadell/Terrassa, Ripoll) dont les histoires montrent bien que des logiques émotionnelles fortes sont à l'origine de projets de violence.

Ce sont ces dynamiques bien différentes des dynamiques simplement religieuses qu'il faut essayer de travailler pour comprendre le passage d'une radicalisation religieuse à un projet violent.

## Recommandations:

Tous ces éléments relevés de nos premières enquêtes empiriques en France, dans la région de Toulouse et en Espagne, à Ripoll, Terrassa, doivent être systématisés dans un programme de recherche qui devrait par exemple au-delà des stéréotypes nombreux s'attacher à mieux analyser et comprendre :

1. La *culture digitale* des plus jeunes et sa puissance affective (en référence au travail récent du sociologue Kevin McDonald (2018) afin de saisir au mieux la condition sociale moderne ;
2. La *religiosité* et sa construction chez les plus jeunes des familles issues de l'immigration et les relations intra-familiales, intra-générationnelles ;
3. Creuser les dimensions affectives, sensorielles, de la radicalisation et les processus de persuasion ;
4. Bien distinguer la « radicalisation » qui ne peut être qu'un épisode de vie et la continuité de la « radicalisation » en culture de la violence transmise dans une génération.