



## Néofondamentalisme et postmodernité : une pluralité de déterminants identitaires

Stefano Guida

© Une analyse de [l'IRFAM](#), Liège, 2018 – 5

### Présentation

Cette analyse est issue d'une série de réflexions collectives organisées par l'IRFAM portant *sur la mise en place de dialogues entre acteurs d'appartenances convictionnelles diverses et destinés à favoriser le « vivre-ensemble »*. Ces publications — dont certains sont à paraître dans la collection « [Compétences Interculturelles](#) » — proposent un faisceau d'observations sur les jeunes issus de l'immigration et leurs rapports à l'islam, dans leurs singularités et ancrages en Belgique. Aussi, ces travaux coopératifs s'inscrivent dans les démarches de l'association visant la valorisation de recherches dans une perspective d'éducation permanente, de documentation et de formation continue des acteurs du champ socioculturel. L'ensemble des textes a pour objectif de *nourrir la réflexion et la pratique de ces intervenants sur l'articulation entre islams européens et jeunes, à travers l'appréhension de leurs pratiques sociales (présence et visibilité dans l'espace public, associatif...), ainsi que leur expression (revendications, participation à des débats, etc.)*. Chaque analyse propose un cadrage théorique et nourrit la thématique de données empiriques ou d'illustrations. Ces brefs textes examinent en particulier des expériences de travail social ou éducatif menées auprès de jeunes de culture musulmane, dans diverses localités. Ces approches sont proposées sous trois angles. D'abord, il s'agit d'appréhender l'ancrage contextuel de l'islam en Belgique, à travers le dialogue nécessaire à la compréhension. Ensuite, intervient une focalisation sur les modes de construction identitaire des jeunes musulmans et de leur religiosité, à travers leur socialisation et le regard qu'ils y posent. Enfin suit une mise en avant des « pratiques sociales » des jeunes, notamment à travers le regard de travailleurs sociaux et éducateurs proches de ce public. Le tout permet d'éclairer les modes d'action et de proposer des recommandations pour un travail de développement avec cette population. Les contributions proposées se situent au carrefour de différentes disciplines, riches de leurs clés de lecture et approche singulière, offrant au lecteur des décodages pluriels sous une forme aisée d'accès.

Les contributeurs de ces dossiers sont de proches correspondants de l'IRFAM. Ils ont été mobilisés par l'association à l'occasion de l'exposition « [L'Islam, c'est aussi notre histoire](#) » mise en œuvre par [TEMPORA](#) à Bruxelles, en 2017 et 2018. En effet, au sein de cette exposition, l'IRFAM fut chargé d'organiser des forums afin de débattre de l'islam, *ici et maintenant*. Ces forums furent conçus comme autant de dialogues interculturels et soulignent l'importance de l'éducation non formelle, dans le cadre d'un processus de débats démocratiques relatif aux conjonctures sociopolitiques et au climat social qui dépassent les réalités du terrain — et poussent les acteurs à s'interroger sur leurs pratiques professionnelles. Les témoignages entendus lors des forums et les analyses qui en sont faites rendent compte de trajectoires de vie de (jeunes) musulmans belges et du rapport qu'ils ont construit avec l'altérité et l'adversité. Les débats issus de ces rencontres permettent d'égrener différents facteurs auxquels il faut être attentif lorsque l'on appréhende la diversité religieuse et singulièrement la présence musulmane dans notre société. Aussi, cette pratique et les analyses qui s'en sont suivies ne sont pas étrangères à l'intention politique d'endiguer la haine, les marques de rejet et d'incompréhension réciproque qui peuvent obstruer les relations de qualité entre personnes porteuses de philosophies diverses, en rehaussant le débat et en offrant un espace où le citoyen peut s'exprimer, en tant qu'acteur social sur un devenir commun. En sus des présentes analyses, le lecteur peut également découvrir les bases méthodologiques et les résultats pratiques de ce travail d'animation dans [l'étude](#) publiée sur le site de l'institut.

*L'analyse présentée sous cette couverture* suggère d'approfondir une des formes de construction identitaire observable auprès de jeunes musulmans : la posture radicale. L'analyse de **Stefano Guida** s'attarde à développer les nouvelles formes de fondamentalisme chez les jeunes et leur contexte d'émergence dans une lutte pour la reconnaissance sociale, à l'interstice de transmissions familiales et communautaires et d'enjeux d'accès inégal à l'estime de soi. L'islam, catalyseur des aspirations individuelles et des frustrations sociales, devient ainsi le réceptacle de dynamiques potentiellement radicales d'une jeunesse en quête de sens.

### Pour citer cette analyse

Stefano Guida, « Néofondamentalisme et postmodernité : une pluralité de déterminants identitaires », dans Morgane Devries et Altay Manço, *L'islam des jeunes en Belgique. Facettes de pratiques sociales et expressives*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 137-146.

## Néofondamentalismes et postmodernité : une pluralité de déterminants identitaires

Stefano Guida

Cet article a pour visée d'opérer un recentrage théorique dans le cadre de l'analyse des nouvelles formes de fondamentalismes. Nous voudrions précisément encourager une approche à caractère pluridisciplinaire qui semble faire défaut dans le débat actuel, surinvesti par des lectures géopolitiques et psychanalytiques. L'idée étant de proposer une approche sociologique qui pourrait se révéler pertinente pour la lisibilité de cette problématique.

Face à un phénomène protéiforme, d'une extrême complexité, qui s'apparente à un « fait social total »<sup>1</sup>, nous devons de (re)interroger notre société de manière profonde et essayer de sortir, selon la formule de Marcuse (1968), de *l'univers du discours clos*, qui semble aujourd'hui prédominer.

Il n'est absolument pas question de considérer les éléments d'analyse mobilisés comme étant définitifs et exhaustifs ni de tomber dans le piège d'une lecture déterministe, portée par le mythe facile d'un « destin social », qui serait consubstantiel à certaines trajectoires individuelles et collectives. Notre analyse, au contraire, vise à mettre en exergue une pluralité de déterminants, ancrés dans des sphères fortement éloignées, qui en se rencontrant, mais serait-il plus opportun de dire, en s'entrechoquant, font émerger de nouvelles formes identitaires, qui comme nous le verrons, sont au cœur de notre réflexion.

La dimension axiologique est représentée par une lecture conflictuelle de la réalité sociétale, qui serait à même de rendre sensibles les processus de déconstruction et de reconstruction identitaires qui traversent inexorablement nos sociétés, et qui ont pour toile de fond les luttes pour la *reconnaissance sociale* (Honneth, 2006). De manière plus précise, il s'agira de mettre en exergue les « logiques de mépris » dont font l'objet certains groupes d'individus.

Comme nous le verrons, les enjeux de ces luttes ne sont pas seulement d'ordre matériel et économique, mais concernent aussi, voire surtout, les dimensions immatérielles de l'existence, notamment l'accès inégal à l'estime de soi. Il s'agit, en clair, de stratégies visant à répondre aux diverses formes d'invisibilité et de dépossession identitaires, à l'ère de la mondialisation. Nous montrerons aussi la manière dont ces dynamiques identitaires vont dans le sens d'une ethnicisation des rapports sociaux et d'une dichotomisation de l'espace social, nous/eux, renforçant ainsi les frontières interethniques (Guida et Assenmaker, 2016). *In fine*, dans la dernière partie de cette réflexion, nous formulerons une hypothèse explicative relative, entre autres, à la théorie de la « fluidification des identités », tirée des travaux de Rosa (2013), mais également de Gergen (2006), ainsi que de Sennett (2000). Cette synthèse devrait, enfin, permettre de mieux appréhender la fulgurance avec laquelle certains jeunes endossent les nouveaux habits du radicalisme.

### Le « glocal »

Comprendre le néofondamentalisme, c'est en premier lieu esquisser « l'arrière-horizon » conceptuel dans lequel inscrire notre réflexion. C'est du concept « *glocal* » (Bauman, 2010) que nous partons. Ce néologisme est utilisé pour attirer l'attention sur un des marqueurs majeurs de notre postmodernité, soit l'augmentation vertigineuse de l'interdépendance entre la réalité locale et la réalité globale. À l'ère de la mondialisation, l'existence humaine est désormais quadrillée à l'intérieur de forces économiques, sociales et culturelles qui ont autant de résonances locales que globales.

De plus en plus, « *la production et l'interprétation du sens* » (Bauman, 2010), et donc ce que l'on pourrait appeler le *sens existentiel*, échappent à la réalité locale stricto sensu, et ne cessent de transformer notre registre expérientiel. Pour reprendre la formule de Virilio (2009), nous assistons d'une certaine manière à la « *fin de la géographie* ». Poser aujourd'hui un regard sur la réalité locale, sans prendre en considération ces arrières-mondes, nous condamnerait à une forme sévère de myopie sociale. Ce processus de déterritorialisation généralisée est à l'origine d'une nouvelle stratification, de nouvelles formes d'inégalités et donc de luttes, entre ceux qui majoritairement sont confinés dans leur « localité » et les nouvelles élites, mondialisées. Aujourd'hui, écrit Bauman (2010, 77) « *exister localement, dans un univers mondialisé, est un signe de dégradation et de dépossession sociales* ».

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'un fait « où s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques (...) morales (...) politiques (...) familiales (...) économiques (...) ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits (...) » (Mauss, 1983, 275).

Ces flux mondialisés, comme nous le verrons, peuvent déterminer des stratégies identitaires défensives, des « *identités-résistance* », inscrites dans des principes néocommunautaires, dont l'objectif est de se réapproprier une souveraineté identitaire, ancrée dans le local (Castells, 1999). L'État islamique en incarnant pendant quelques années un état embryonnaire a pu symboliser le retour à une dimension de souveraineté territoriale, sorte de forteresse contre la dynamique de désétatisation des forces globalisantes.

Comprendre le néofondamentalisme, c'est avant tout saisir l'interpénétration des logiques locales et globales dans le quotidien de ces adeptes. La question que nous traitons est intrinsèquement « globale » dans la mesure où elle inscrit ces personnes, dans un continuum qui va du « *proximal* » au « *distal* » (Dejours, 1998), en prenant la forme d'un cheminement qui peut, à son apogée, conduire à ces nouvelles formes de fondamentalisme. Pour le dire autrement, nous sommes en présence d'une dynamique séquentielle dont la particularité réside dans sa circularité, dans la mesure où il y a des allers-retours entre le local et le global. Matrice locale, projection globale et retour au local : après s'être propulsés physiquement dans un nouveau foyer géographique et identitaire, représenté par le « califat », certains djihadistes reviennent sur leurs pas et frappent leur terre natale : la Belgique, la France...

### **Le sentiment d'incroyance nationale**

Comprendre le néofondamentalisme, c'est mettre en évidence que nous sommes en présence d'actes de sécession identitaire, dans le sens où ils renvoient à un refus d'appartenance à une communauté nationale, à une communauté de destin, géographiquement localisée.

Une question se pose d'emblée : *pour quelles raisons de jeunes nationaux, français, belges, se retrouvent-ils habités par un sentiment d'incroyance nationale ? « Avoir été est une condition pour être »,* écrivait Braudel (1985). Cet aphorisme pourrait être inversé : *ne pas avoir été est une condition pour ne pas être.* Ces jeunes pris dans un processus de sécession identitaire, n'ont-ils jamais eu le sentiment d'avoir été belges ou français ? La réponse est à nuancer, la variabilité des sentiments sur cette question étant importante (Guida et Assenmaker, 2015). Ceci dit, le sentiment d'être confrontés à des frontières sociales, voire ethniques qui cloisonnent les espaces sociaux et les trajectoires individuelles est très présent au sein d'une partie importante de la population issue de l'immigration maghrébine en France et en Belgique. Les travaux sur cette question sont nombreux, notamment autour de la relégation scolaire, résidentielle, ainsi qu'autour de l'ethnostratification du monde du travail (Manço et Ouled El Bey, 2017). Le sentiment d'isolement social, c'est-à-dire de confinement dans des niches écologiques « *éloignées des circuits d'emplois, des écoles de qualité, ainsi que de rôles conventionnels ayant valeur de modèles* » (Wilson, 1994), est très marqué. De telles réalités sociales peuvent bien évidemment intervenir dans le remodelage identitaire auquel nous assistons, qui voit les attributs ethniques devenir un enjeu majeur, une nouvelle ressource identitaire. Dans un article précédent nous avons défendu l'idée de Barth (1995), selon laquelle des frontières ethniques, vécues comme étant de plus en plus contraignantes et imperméables, insufflent de l'oxygène au discours ethnique, en le durcissant et contribuent ainsi à acheminer certains groupes vers des « ghettos identitaires », réceptacles d'attentes morales blessées. C'est ce que l'on peut qualifier de processus d'ethnicisation des rapports sociaux (Amselle, 2011 ; Guida, Assenmaker, 2015).

### **La fin des grands récits**

Comprendre le néofondamentalisme, c'est aussi mettre en perspective ces nouvelles formes d'ethnicisation avec les changements sociétaux majeurs qui ont caractérisé le passage de la société industrielle, à la fin des « trente glorieuses », vers la société postindustrielle : l'avènement de l'organisation du travail postfordiste, ainsi que la tertiarisation et financiarisation du système économique.

En premier lieu, il semble important de souligner la dimension économique de ces changements : face à une crise économique structurelle et l'avènement du chômage de masse, ponctué par le trinôme mondialisation-désindustrialisation-automatisation, face à la crise de la culture ouvriériste et sa solidarité de classe, incarnée par les organisations syndicales et municipales, vecteurs d'intégration sociale, au travers d'un maillage entre sphère professionnelle, sphère domestique et vie publique (Wacquant, 2006), mais aussi face à la crise du « *récit de l'abondance* » (Amselle, 2011) des trente glorieuses, voilà (re) surgir l'ethnicité. Le regard cesse de se porter vers le futur, devenu désormais pour un nombre croissant de personnes un *horizon des impossibles*, pour se tourner vers le passé, vers les « origines », donc vers l'ethnicité, vécue comme étant un *invariant*, un « *rétrohorizon* », perçu comme suffisamment stable pour qu'il puisse être mis au service d'une reconstruction identitaire.

En regardant de plus près, il s'agit d'un *passé mouvant*, dans la mesure où il est refaçonné de manière constante, selon les expériences du moment. « *Un passé à-venir* » (Amselle, 2011), à la carte, indexé au présent, susceptible d'être revisité selon les contingences. Voilà ce que nous entendons par déconstructions et reconstructions identitaires. On assiste « *À une production de sens et d'identité à partir de "mon quartier, ma communauté, ma ville, mon environnement" (...) Mais c'est une identité défensive, où le connu se retranche contre*

*l'imprévisibilité d'un inconnu incontrôlable. Les gens se sont agrippés à eux-mêmes : ce qu'ils avaient et ce qu'ils étaient, quoique ce fut, sont devenus leur identité.* » (Castells, 1999).

La question des forces mondialisantes est donc à nouveau posée dans le sillon de la thèse défendue par Bauman (2010). Seule différence est ici l'importance accordée à la conflictualité sociale. « *Les identités-résistance, mises en place par des acteurs qui se trouvent dans des positions ou des conditions dévalorisées et/ou stigmatisées par les logiques dominantes : pour résister et survivre, ils se barricadent sur la base de principes étrangers ou contraires à ceux qui imprègnent les institutions de la société* » (Castells, 1999).

### **Le sentiment d'injustice**

Comprendre le néofondamentalisme, c'est mettre en exergue le fait que pour un nombre important de personnes, c'est l'invisibilité sociale qui s'impose, corrélée au sentiment de vivre dans une « *société du mépris* » (Honneth, 2006) qui, en les privant d'une insertion économique, du « *lien de participation organique* » (Paugam, 2009) ou en les confinant dans des niches du marché de l'emploi, perçues comme étant dévalorisantes, les prive d'un des vecteurs de reconnaissance sociale, celui de la contribution à la reproduction de la société, en mettant ainsi à mal l'estime de soi.

Comprendre le néofondamentalisme, c'est encore prendre en compte la question du « *contrôle social du sentiment d'injustice* » (Honneth, 2006). En effet, le sentiment d'injustice n'est pas librement et directement accessible aux individus, dans la mesure où il représente un enjeu majeur de toute logique de domination. Il nécessite une grammaire morale qui ne peut que devenir un enjeu. La domination sociale, au travers de différentes institutions (écoles, médias...), vise de manière précise à empêcher de formuler et donc de ressentir toute expérience de mépris et de déprivation vécue par les classes défavorisées (Honneth, 2006), ou en tout cas, d'empêcher que des expériences isolées s'inscrivent dans un horizon de revendications et de luttes collectives. On assiste donc à des phénomènes de neutralisation de toute possibilité d'ancrer sa souffrance sociale dans un sentiment d'injustice, et de le rendre formulable et audible dans l'espace public. L'enjeu étant de créer un rapport à soi qui s'inscrive dans le système institué. « *On n'a pas le droit de tout dire, on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, et n'importe qui ne peut pas parler de n'importe quoi* » (Foucault, 1971, 11).

Paradoxalement, on est en présence de postures qui restent politiquement silencieuses, même quand elles deviennent éruptives, comme lors des soulèvements de certains jeunes dans les banlieues françaises : il n'y a pas de « *thématisation* » du vécu quotidien qui pourrait se transformer en contre-discours politique.

### **Néo-individualisme et souffrance sociale**

Cette réalité qui vient d'être mise en évidence, celle de l'expropriation d'une partie de la population d'une grammaire politique, est aussi renforcée par le délitement des paradigmes qui opéraient une lecture économique, et donc de classe, des rapports sociaux au sein de nos sociétés occidentales. Cette disparition coïncide historiquement avec la montée du néo-individualisme culturel du début des années 80, porté de manière structurelle par les nouvelles formes de management d'entreprise post-taylorienne qui s'est traduite par la destruction des collectifs de travail au profit de nouvelles pratiques de sous-traitance, d'externalisation et de délocalisation de la main-d'œuvre. Toutes ces dynamiques qui caractérisent la postmodernité nous ont fait oublier que les inégalités sociales « *ne se distribuent pas au hasard, mais se concentrent autour de points focaux* » (Boltanski, 2011, 36). L'avènement de l'idéologie de la méritocratie en est probablement le trait le plus éloquent. Il est désormais question de rendre les inégalités justes : à partir du moment où la compétition socio-économique se déroule entre individus bénéficiant des mêmes cases de départ, et ceci grâce à la mise en œuvre de politiques d'égalité des chances, voilà que la défaite et la chute sociale deviennent une question individuelle, socialement acceptable et acceptée. Motivation, capacité et libre arbitre sont les maîtres mots de ce nouveau récit, de cette nouvelle fiction (Dubet, 2010) qui s'est imposée au fil du temps jusque dans les plis et les blessures le plus intimes. La souffrance n'a plus sa place dans une lecture conflictuelle de la société. La somatisation des souffrances sociales, en augmentation vertigineuse, pourrait en être la preuve. Un nombre important d'individus en situation d'exclusion, ainsi que de travailleurs (Dejours, 1998), tournent contre soi la violence socioprofessionnelle dont ils font l'objet, en la transformant en souffrance psychique, faute de pouvoir la politiser. Le burnout et, de manière générale, la souffrance au travail sont certes le fruit d'un surinvestissement émotionnel blessé et frustré (Freudenberger, 1985), ainsi que d'un épuisement lié aux nouvelles pratiques de la production à flux tendu, caractéristique du modèle postfordiste, mais il est aussi et surtout le reflet d'un individu sans anticorps politiques, incapable de canaliser sa souffrance vers un sentiment d'injustice aux résonances collectives. Nous sommes de plus en plus en présence d'individus confinés dans une culpabilité solitaire face à leurs échecs, atomisés dans la perception qu'ils ont de leur vécu, dépossédés de toute grammaire politico-morale.

Dans ce paysage politiquement désertifié, le djihadisme se présente désormais comme une idéologie anti-impérialiste à visée révolutionnaire, capable d'ouvrir, auprès de certaines franges de la jeunesse, de nouveaux horizons politicoreligieux. Force est de constater que sa dimension « prêt-à-penser » est profondément inscrite dans l'air du temps, celle d'une pensée courte, mobilisable rapidement, et surtout affranchie de toute socialisation politique préalable. À cet égard, le foisonnement des théories du complot en constitue une preuve ultérieure.

### **Délinquance d'exclusion**

Comprendre le néofondamentalisme, c'est ainsi mettre en évidence le fait que pour nombre de ces jeunes, le dénominateur commun a été une carrière de petite et moyenne délinquance, qui n'avait rien de *la délinquance pathologique* (Mucchielli, 2014). Nous sommes plutôt confrontés à de *la délinquance d'exclusion* (Salas, 1997), celle que l'on rencontre dans les milieux populaires précarisés, où se cumulent les vulnérabilités sociales et les fragilités familiales, avec des trajectoires individuelles caractérisées par des parcours scolaires accidentés, parsemés d'échecs, souvent dans des filières et des établissements de relégation et pour certains, de mauvaises fréquentations. La sociologie ne cesse de mettre l'accent aussi sur la dimension stratégique de ce type de délinquance, où la question de la réhabilitation identitaire joue un rôle central. *Le capital social agonistique* (Mauger, 2009), acquis dans la rue, dans les pratiques illicites et délictueuses, viendrait compenser le sentiment de disqualification sociale, vécu par le jeune dans sa relation à l'école, voire au sein de sa famille. Émerge ainsi un système tripolaire (famille, école, rue), qui vise l'homéostasie en matière de capital symbolique positif, c'est-à-dire d'estime de soi. De là l'importance de la reconnaissance au sein du groupe des pairs quand on est mis à mal dans les autres sphères de l'existence.

Selon nous, le lien à faire entre petite délinquance et néofondamentalisme ne se situe pas dans un processus progressif de normalisation et de banalisation de la violence, lié à la carrière déviante du jeune, mais plutôt dans ce que Sykes et Matza (1957) ont nommé « la morale de neutralisation ». En effet, ces deux chercheurs défendent l'idée que la plupart des individus qualifiés de délinquants resteraient fortement ancrés dans l'ordre moral conventionnel, avec une conséquence majeure : ils se verraient dans l'obligation de neutraliser certains traits de cet univers moral afin de rendre justifiable et praticable l'acte délictueux ; par exemple, en disqualifiant la victime comme étant méritante de son sort (« elle portait une mini-jupe ») ou bien en minimisant les torts provoqués... Dans le prolongement de cette théorie, on pourrait se poser la question si les jeunes djihadistes, de par le fait d'avoir été confrontés dans leur passé délinquant à ce mécanisme d'assouplissement moral, ne seraient-ils pas en mesure d'arriver plus facilement à une torsion définitive de l'ordre moral dominant, leur permettant ainsi de s'inscrire dans l'horizon du radicalisme violent ?

Ceci nous semble être le contexte historique, culturel, sociétal dans lequel advient, pour certains de ces jeunes, le basculement dans le néofondamentalisme et qui explique que le combat qu'ils déclarent mener emprunte des formes tout à fait nouvelles, éloignées des luttes politiques traditionnelles, y compris la lutte armée, telle que l'occident l'a connue encore dans les années 60 et 70 et 80.

### **Identités et postmodernité**

En dernier lieu, comprendre le néofondamentalisme, c'est, enfin, aborder la question de la fulgurance avec laquelle un nombre important de jeunes arrive à être mobilisé et affilié. Il est désormais clair qu'une grande partie de cette jeunesse ne s'est jamais inscrite dans un parcours de socialisation religieuse classique, ancré dans des espaces de culte traditionnels, tels que les mosquées, et dont la temporalité aurait le rythme lent d'une pensée ancestrale. Nous sommes plutôt confrontés à une fracture générationnelle quant au fait et au temps religieux, aux tonalités de parricide culturel. La posture religieuse des parents et de leur génération est vécue comme apostatique, contaminée et affaiblie par une intolérable proximité culturelle avec la pensée occidentale. Cette posture radicale semble pour un nombre important de jeunes, soudaine, fulgurante. Elle ne fait pas référence à un univers identitaire solide, sédimenté au fil du temps, inscrit dans un récit linéaire et cumulatif, en cohérence avec une narration personnelle, capable de donner forme et signification au parcours biographique (Sennett, 2000).

Ce qui est en jeu ici pourrait être mieux appréhendé en faisant référence à la « *fluidification des personnalités* » (Rosa, 2013), une des caractéristiques de la postmodernité. Dans un monde changeant perpétuellement, investi par une accélération et une flexibilisation sociale continue, c'est le sens de sa trajectoire et de son moi stable qui est mis à mal. Le court terme, l'immédiateté, créerait un univers expérientiel fragmenté mettant en difficulté la perception intime des personnalités.

Certains auteurs parlent d'*identités situatives* (Rosa, 2013), *protéiformes* (Lifton, 1993), ainsi que d'*identités pastiches* (Gergen, 2006). En d'autres mots, notre postmodernité se caractériserait par le fait que de plus en plus de personnes seraient enclines à « emprunter à la carte » des fragments de personnalité, en fonction des situations, et ceci pour répondre à un univers social en constante mutation et accélération. L'individu

postmoderne serait définitivement affranchi de toute force de gravité identitaire, de tout mouvement centripète lui garantissant un sentiment d'unité : disparaîtrait ainsi toute idée d'un « *soi nucléaire* » (Rosa, 2013).

Il est clair que cette lecture est sociologiquement et psychologiquement controversée, dans la mesure où elle paraît extrêmiste, ne prenant pas en compte la possibilité pour les individus de garder un sentiment d'identité, même au sein d'un parcours de vie discontinu (Rosa, 2013). N'est-elle pas trop « victime », ne laissant aucune chance à des processus de résilience, pourtant avérés à de multiples reprises ? Pour nous, ce qui semble être le plus important, dans cette lecture de la postmodernité, c'est qu'elle identifie un nouveau rapport à soi, qui semble correspondre aux tendances actuelles. Une quantité importante de jeunes ayant embrassé le néofondamentalisme semble ne pas avoir suivi un sillage cohérent et avoir été confrontés à des épisodes biographiques déconnectés les uns des autres, qui ne s'intègrent pas à un « récit » cohérent.

Comment expliquer la rapidité avec laquelle on passe de formes de vie et de pratiques sociales qui révèlent l'ambition d'une inclusion sociale (périodes de travail, sorties en discothèque, fréquentations de jeunes femmes...) fut-elle sur le mode de la « commutation de consciences<sup>2</sup> » (Wacquant, 2006), à une posture fondamentaliste ? Ces éléments sont, à notre sens, en résonance avec la question des identités postmodernes.

En guise de conclusion, nous voudrions attirer l'attention sur un point précis : malgré la complexité de la question soulevée, qui, comme nous venons de le voir, croise l'horizon culturel et économique de notre postmodernité, il y a un élément qui est à la portée d'actions politiques immédiates, un élément qui semble s'ériger au cœur de la plupart des parcours de ces jeunes, qui choisissent la voie de la sécession identitaire. *C'est le sentiment de non-reconnaissance sociale. Cette question doit impérativement et prioritairement faire l'objet de politiques sociales.* De manière plus ciblée, nous croyons qu'il faut, sans plus tarder, s'attaquer à la question de l'ethnicisation des inégalités scolaires, dans la mesure où elle représente une des premières et plus importantes blessures morales dans le parcours de nombreux jeunes et croise la question essentielle de la métamorphose du marché de l'emploi.

## Bibliographie

- Amselle J-L. (2011), *L'Ethnicisation de la France*, Paris : Éditions Lignes.
- Barth F. (1995), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris : PUF.
- Bauman Z. (2010), *Le coût humain de la mondialisation*, Paris : Fayard/Pluriel.
- Boltanski L. (2011), « *Croissance des inégalités, effacement des classes sociales ?* », Dubet F. (éd.) *Inégalités et justice sociale*, Paris : La Découverte, p. 36 et suivantes.
- Braudel F. (1985), *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris : Flammarion.
- Castells M. (1999), *Le pouvoir de l'identité*, Paris : Fayard.
- Dejours C. (1998), *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris : Seuil.
- Dubet F. (2010), *Les places et les chances. Repenser la justice sociale*, Paris : Seuil et La République des Idées.
- Foucault M. (1971), *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard.
- Freudenberg H. (1985), *L'épuisement professionnel, la brûlure interne*, Montréal : Gaëtan Morin.
- Gergen K. (2006), *Le soi saturé*, Bruxelles : Satas.
- Guida S. et Assenmaker P. (2015), « *Ethnicisation des rapports scolaires* », Manço A. (éd.), « *De la discrimination à l'inclusion en milieu scolaire* », Paris : L'Harmattan, p. 43-50.
- Honneth A. (2006), *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris : La Découverte.
- Lifton R. (1993), *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*, New York: Basic Books.
- Manço A. et Ouled El Bey S. (2017), *L'apport de l'Autre. Dépasser la peur des migrants*, Paris : L'Harmattan.
- Marcuse H. (1968), *L'homme unidimensionnel*, Paris : Minuit.
- Mauger G., (2009), *La sociologie de la délinquance juvénile*, Paris : La Découverte.
- Mauss M. (1983), *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF.
- Mucchielli L. (2014), *Sociologie de la délinquance*, Paris : Armand Colin.
- Paugam S. (2009), *Le lien social*, Paris : PUF.
- Rosa H. (2013), *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris : La Découverte.
- Salas D. (1997), « *La délinquance d'exclusion* », *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 29, p. 61-76.
- Sennett R. (2000), *Le travail sans qualités*, Paris : Albin Michel.
- Sykes G. et Matza D. (1957), « *Techniques of Neutralization : A Theory of Delinquency* », *American Sociological Review*, n° 22.
- Virilio P. (2009), *Le futurisme de l'instant. Stop-Eject*, Paris: Galilée.
- Wacquant L. (2006), *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris : La Découverte.
- Wilson W. (1994), *Les oubliés de l'Amérique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1994.

---

<sup>2</sup> La possibilité au travers de certaines activités et l'investissement de certains lieux, de s'inscrire dans l'horizon normatif dominant.