

# Chronique

---

## La question de la privation relative au sein du processus de radicalisation

### I La privation relative au cœur des modèles de la radicalisation

Les principaux modèles explicatifs du processus de radicalisation postulent l'existence d'un sentiment de frustration à la base de l'engagement radical<sup>1</sup>. Ce postulat est à rapprocher du concept criminologique de la privation relative (voir Runciman 1966<sup>2</sup>, 1968<sup>3</sup> ; Crosby 1976<sup>4</sup> ; Walker & Pettigrew<sup>5</sup>) développé dans la suite des théories de l'anomie institutionnelle et de la tension<sup>6</sup>. Ce modèle, qui puise aux sources sociologiques de la criminologie, et qui s'est développé parallèlement au paradigme de la mobilisation des ressources, repose au niveau individuel sur un ensemble de processus de traitements des informations qui participent à l'élaboration des représentations à l'origine de l'ouverture cognitive qui constitue selon Wiktorowicz<sup>7</sup> l'une des quatre composantes de la mobilisation. La notion de privation relative renvoie au sentiment de frustration (composante affective) ressenti par une personne ou par un groupe de personnes, qu'engendre la perception subjective de disparités et d'inégalités (composante cognitive) qui découle d'une mise en comparaison. La comparaison désavantageuse peut concerner la situation existante de la personne ou une mise en perspective de sa condition dans le temps comme, par exemple, lorsque les questions historiques liées à la construction artificielle des états par les puissances coloniales et les compagnies pétrolières nourrissent le ressentiment sous-jacent à la comparaison faite par une frange du monde musulman. La construction du sentiment de privation relative peut être égoïste, c'est-à-dire individuelle, ou bien fraternelle et intégrer une dimension collective. La première forme porte sur la mise en comparaison personnelle avec un autre individu, que celui-ci appartienne au même groupe ou non (comparaison interpersonnelle intragroupe ou intergroupe) ou encore avec lui-même (par rapport à une situation antérieure ou vis-à-vis de ses aspirations). La seconde forme

1 M. KING & M. TAYLOR, « The radicalization of homegrown jihadists: a review of theoretical models and social psychological evidence », *Terrorism and political violence*, 2011, 23 (4), pp. 602-622.

2 W.G. RUNCIMAN, *Relative deprivation and social justice: A study of attitudes to social inequality in twentieth-century England*, Berkeley, University of California Press, 1966.

3 W.G. RUNCIMAN, *Problems of research on relative deprivation*, in H.H. HYMAN & E. SINGER (éds.), « Readings in reference group theory and research », New-York, Free Press, pp. 69-76, 1968.

4 F. CROSBY, « A model of egoistical relative deprivation », *Psychological Review*, 83, pp. 85-113, 1976.

5 I. WALKER & T.F. PETTIGREW, « Relative deprivation theory : an overview and conceptual critique », *British Journal of Social Psychology*, 23, pp. 301-310, 1984.

6 M. DANTINNE, *Théories et recherches en criminologie*, Wolters Kluwer, 247 p., 2015.

7 Q. WIKTOROWICZ, *Radical Islam rising: Muslim extremism in the West*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2005.

consiste dans la mise en comparaison du groupe d'appartenance (endo-groupe) avec d'autres (exo-groupe). Les différentes composantes, individuelles et collectives, de la privation relative se conjuguent la plupart du temps. Les modèles explicatifs de la radicalisation mêlent d'ailleurs souvent ces dimensions pour rendre compte de ce phénomène cognitivo-affectif de mise en comparaison. Parmi les modèles régulièrement mobilisés, ceux de Borum<sup>8</sup> et Moghaddam<sup>9</sup> sont représentatifs de cette prise en compte du sentiment subjectif de frustration à l'origine du processus de radicalisation.

Selon Borum, la perception par le sujet de sa propre incapacité à accéder aux ressources économiques et sociales crée un sentiment d'injustice et d'inégalité. Un faisceau d'attributions externes sous la forme de stéréotypes structure progressivement les représentations associées à la source supposée du malheur et finit par la diaboliser. Ajoutons que ces stéréotypes contribuent ultérieurement à la mise en place de mécanismes de neutralisation morale<sup>10</sup>. Conceptuellement assez proche de l'explication proposée par Borum, Moghaddam considère également que la première marche du processus de radicalisation repose sur la perception subjective du traitement « injuste » dont la personne fait l'objet. Cette lecture par le sujet de sa propre position s'inscrit dans une crise identitaire dénommée « good-copy problem »<sup>11</sup>, proche du concept de « double identité ». Persuadé d'être traité injustement et incapable de participer au processus de décision, le sujet voit la frustration et l'agressivité augmenter et justifier son inscription dans une escalade pouvant conduire au passage à l'acte violent.

## II Dimension identitaire de la mise en comparaison

Sur le plan individuel, le processus de comparaison évoqué dans la théorie de la privation relative s'opère au moyen du système interprétatif cognitivo-affectif qui participe au processus de construction identitaire et à ce que nous appelons communément la personnalité<sup>12</sup>. Le processus de comparaison individualise et différencie le sujet de « l'autre » par la mise en évidence d'un rapport désavantageux

8 R. BORUM, *Psychology of Terrorism*, Tampa, FL: University of South Florida, 78 p., 2004.

9 F. MOGHADDAM, « The staircase to terrorism: A psychological exploration », *American Psychologist*, 2005, 60 (2), pp. 161-169.

10 A. BANDURA, « Mechanisms of moral disengagement », in W. REICH (éd.), *Origins of terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 161-191, 1990.

11 F.M. MOGHADDAM & E.A. SOLLIDAY, « Balanced multiculturalism and the challenge of peaceful coexistence in pluralistic societies », *Psychology and Developing Societies*, 3, pp. 51-72, 1991.

12 W. MISCHEL & Y. SHODA, « A cognitive-affective system theory of personality: Reconceptualizing situations, dispositions, dynamics, and invariance in personality structure », *Psychological Review*, 1995, 102, pp. 246-268.

W. MISCHEL, « Toward a cognitive social learning reconceptualization of personality », in Y. SHODA, D. CERVONE, G. DOWNEY (éds.), *Persons in context. Building a science of the individual*, The Guilford Press, New York, pp. 278-326, 2007.

A. BANDURA, *Social foundations of thought and action, a social-cognitive theory*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 544 p., 1986.

entre le sujet et l'objet individuel ou collectif de son analyse. Il oriente également le « construit social » en lui affectant une charge affective négative (colère, frustration, jalousie, etc.). Au sein de la construction de la définition de Soi, le processus de comparaison participe à l'élaboration de l'identité sociale qui, selon Tajfel<sup>13</sup>, renvoie à la perception que le sujet a de son appartenance à un ou des groupe(s) et à la signification que cette appartenance a pour lui au sein de son système interprétatif au travers de trois dimensions que sont les aspects cognitifs, affectifs et évaluatifs. Ces dimensions se retrouvent dans d'autres modélisations, notamment celles de Mischel et Shoda et Bandura<sup>14</sup>.

La nature même du processus de comparaison relative induit avant tout une perception de soi « en négatif » susceptible d'évoluer vers une posture victimaire qui se structure autour du constat du manque à propos de ce que le sujet « n'a pas » ou « n'est pas » compte tenu de la charge négative attribuée à la différenciation. L'identité négative associée à cette posture victimaire est néanmoins source de renforcements positifs et de gratifications puisqu'elle permet d'ouvrir sur une identité sociale et un sentiment d'appartenance à un groupe, même si celui-ci est perçu comme discriminé. Cette posture rend également légitime la logique de revendication ou de changement social tant au niveau du groupe que du sujet lui-même. En effet, les attributions externes de persécution, d'incompréhension et d'injustice englobées dans le sentiment de discrimination perpétré par l'exogroupe évitent au sujet de se trouver en situation de dissonance cognitive suite à l'inconfort qu'engendre l'écart entre ses aspirations et ses capacités réelles ou supposées à les réaliser. Ainsi, la justification par le sujet de son propre malaise existentiel par des attributions externes telles que l'injustice du monde transforme avantageusement le sens de la frustration qui ressort du caractère défavorable de la comparaison, dans la mesure où les émotions et les sentiments négatifs que sont la colère ou la frustration deviennent l'expression d'une juste et légitime révolte, parfois même rédemptrice en faveur de la défense du monde musulman<sup>15</sup>. Au niveau de la comparaison fraternelle inter-groupe, la charge émotionnelle définit la différence à l'autre groupe avec la même négativité en polarisant le rapport entre le « nous », qui dessine les contours d'une communauté unie par l'intersubjectivité des thématiques de privation associées aux revendications identitaires des sujets, et le « eux », c'est-à-dire le / les groupes vis-à-vis du / desquels le principe de comparaison a été mobilisé. C'est naturellement au niveau de ces représentations collectives que le sujet va puiser et renforcer son propre système interprétatif, alimentant en retour par ses choix, son discours et ses comportements, les représentations de son groupe d'appartenance et, individuellement, de chacun de ses membres selon un déterminisme réciproque.

13 H. TAJFEL, *Differentiation between groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*, London, Academic Press, 1978.

14 W. MISCHEL & Y. SHODA, 1995, *op. cit.*  
A. BANDURA, 1986, *op. cit.*

15 S. GARCET, « Adolescence et double identité. Quand l'engagement radical violent devient une réponse à un questionnement identitaire », *L'Observatoire*, 2015, n° 86, pp. 18-20.

### III Mise en comparaison, posture victimaire et radicalisation

Les premiers moments du processus de radicalisation que constitue la phase de fascination, selon le modèle de « Transformation cognitivo-affective de la définition de Soi et de construction du sens dans l'engagement radical violent »<sup>16</sup>, se caractérisent par le glissement d'un sentiment de sympathie pour la cause à l'orientation vers celle-ci. Cette dérive s'appuie sur l'intérêt et l'investissement qui résultent de l'évaluation faite par le sujet des attributs spécifiques de la cause radicale et de la perception de la valence positive qui lui est associée. L'identité négative et la posture victimaire qui découlent de la comparaison désavantageuse en œuvre dans le processus de privation relative jouent un rôle important dans la crise identitaire (ou l'ouverture cognitive) du sujet et son souhait de se définir socialement au travers d'une cause radicale. L'accumulation d'attributions positives liée à la composante évaluative définie par Tajfel nourrit la composante cognitive de l'adhésion identitaire au travers de la reconnaissance par le sujet de son appartenance à la cause. La composante affective est à ce niveau souvent composée de considérations individuelles et d'aspirations chargées d'affects qui contribuent également à renforcer l'identification.

Cette première phase de la fascination pour la cause radicale constitue, plus encore que les phases de radicalisation et d'engagement, une rupture annonciatrice d'une lecture radicale par la reformulation du cadre moral qu'entraîne la transformation de la posture victimaire. En effet, celle-ci rend légitime la revendication et l'usage de moyens non démocratiques, voire violents, afin d'obtenir ce dont le sujet ou son groupe d'appartenance se sent privé ou lésé. Notons qu'à ce stade, il s'agit essentiellement de la violence d'autrui, puisque la personne sympathisante est toujours, à ce niveau du processus, spectatrice des manifestations radicales commises par d'autres. On observe durant cette première phase le développement de représentations positives auto-renforçantes largement portées par des biais d'attributions dans ces processus de comparaison. Cette reformulation du cadre moral fait en réalité sauter le verrou de la porte du stade de l'« orientation vers la cause » par une banalisation du recours à la violence, devenue une modalité légitime nécessaire et non imputable - puisqu'elle est la conséquence de l'injustice subie - pour affirmer une identité sociale sur l'espace public.

Si la théorie de la privation relative traduit le contentieux exprimé par la personne dans son rapport à la société, cette lecture implique cependant l'existence d'un lien, certes paradoxal, mais pourtant bien réel, entre la société et le sujet. En effet, la frustration née de la comparaison et du constat de ne pouvoir profiter des ressources disponibles mises à disposition par la société ne se traduit pas initiale-

16 S. GARCET, « Une approche psychocriminologique de la radicalisation : le modèle de transformation cognitivo-affective de la définition de soi et de la construction du sens dans l'engagement radical violent », *Revue de la Faculté de Droit de l'Université de Liège*, 2016/3, pp. 569-587.

ment par un rejet absolu de la société, mais par une revendication et une légitimation des moyens d'action et de reconnaissance susceptibles de permettre l'accès à ces mêmes ressources dont le sujet se sent privé. Le sentiment de frustration relative peut ainsi apparaître comme le reflet d'une crise d'identité sociale dans lequel le lien social au sens d'Hirschi est mis à mal au travers de la perception d'une situation de non inclusion à un groupe auquel le sujet continue de faire référence. L'appartenance négative, « par défaut », est caractérisée par la frustration que génère le manque de possibilités de mobilité vers le groupe auquel le sujet aspire plus ou moins explicitement, en l'occurrence le modèle consumériste et individualiste de nos sociétés occidentales. Ce point est important dans la mesure où il permet d'expliquer l'ambivalence vécue en matière d'intégration évoquée notamment par Moghaddam. Cette lecture pourrait aussi être mise en perspective avec le constat relevé dans de nombreuses trajectoires terroristes à propos de l'existence d'une délinquance antérieure, qui pourrait s'envisager partiellement comme l'expression de tentatives d'utilisation de moyens illégaux en vue d'accéder aux ressources convoitées.

#### **IV Transformation des sources comparatives au sein du processus de privation relative**

Ce rapport qui lie le sujet et la société est pourtant en train de changer. En effet, la transformation des sources de l'injuste s'inscrit désormais davantage dans un phénomène de rupture et de clivage que de revendication et vise à résoudre les conflits identitaires nés de la confrontation entre la culture individualiste occidentale et des repères portés par une lecture radicale de la tradition religieuse de la communauté d'origine. Les enjeux générateurs de frustration observés ne renvoient plus de façon aussi explicite aux conditions socio-économiques garantes de l'accès aux ressources et de l'inclusion sociale. Ils mobilisent de plus en plus un ensemble d'habitus basé sur un référentiel religieux sans que celui-ci ne soit d'ailleurs nécessairement le reflet d'une inscription religieuse significative pour une part des acteurs. L'emphase religieuse croissante et l'émergence de discours comparatifs autour de l'expression possible de pratiques religieuses dans l'espace public résultent probablement de la banalisation d'un langage religieux simple et accessible où « il suffit d'imiter servilement les faits et gestes du prophète et des trois premières générations de compagnons au-delà de tout débat intellectuel »<sup>17</sup>.

L'affirmation de l'engagement religieux constituerait dans ce contexte un geste de rupture par rapport à une culture occidentale désirée et diabolisée dans le même temps, autant qu'un repli communautaire derrière lequel se retrouve un rejet de la culture individualiste propre à nos sociétés occidentales, le repli communautaire et le rejet du statut étant tous deux une expression bien plus forte de la frustration de ne pas faire pleinement partie de cette société subjectivement

17 A. GRIGNARD, *Éléments d'introduction à l'islamisme radical*, notes de cours, 2017.



perçue comme excluante dans ses composantes socio-économiques et désormais dans sa réticence à reconnaître le *prima de Dieu*. Nous formulons l'hypothèse que le glissement observé d'un sentiment de discrimination lié aux conditions matérielles et sociales vers un sentiment d'injustice associé au religieux en tant qu'élément fondamental de l'identité constitue un terreau de radicalisation bien plus fertile au sein des membres de la communauté, car la référence religieuse porte en elle, bien plus que les facteurs socio-économiques, les ferments d'une rupture et d'une polarisation au nom de la hiérarchie des valeurs et du *prima du sacré*. Cette évolution implique une transformation significative des liens entre le sujet et la société. Cette transformation modifie en réalité le rapport à la légitimité du discours radical de revendication. En effet, ce nouveau positionnement autour d'un rapport de force entre un discours religieux porté par la légitimité de la prophétie de Mohammed et le cadre normatif de nos sociétés déplace les attentes. Il ne s'agit plus tant de revendiquer l'accès aux ressources dont on se sent exclu, que de mettre en concurrence deux modèles où, par définition, la référence à un islam considéré comme une religion parfaite garantit la supériorité des valeurs et fait de la laïcité une notion contre nature<sup>18</sup>.

Cette rupture se traduit dans l'espace public par une remise en question accrue du cadre législatif au nom de la référence religieuse perçue comme inaliénable. La revendication qui fait écho au sentiment de privation relative porte désormais sur la nécessité d'obtenir de la part de la société des concessions par rapport au religieux selon un modèle de société, où le politique et le religieux se confondent conformément à la geste prophétique de Mohammed et caractéristique de l'islam politique. Il existe de nombreux exemples de cette lutte pour toujours plus d'espace d'expression du religieux, notamment dans la critique et la mise en confrontation de multiples expressions publiques en contradiction avec un discours religieux de plus en plus radical, selon une lecture victimaire et défensive de l'islam où l'exogroupe est défini par la menace qu'il fait planer sur les valeurs de l'endo-groupe. Par cette transformation, la blessure individuelle narcissique et identitaire, souvent relevée chez les jeunes radicalisés, se dissout dans la blessure symbolique et collective d'un idéal islamique blessé<sup>19</sup>, générant ce que Benslama nomme les « surmusulmans », qui revendiquent la restauration d'un islam souverain, éventuellement par le recours à la violence, pour rendre compte de ces musulmans et qui se vivent plus musulmans que le reste de la communauté des croyants trop occidentalisés, réduisant ainsi la communauté à cette seule composante au travers de la progressive assimilation de l'appartenance religieuse comme base de l'identité culturelle au détriment d'autres caractéristiques constitutives.

Si la modification des sources de disparité au profit d'une comparaison qui mobilise la capacité à exprimer le religieux sur l'espace public est de nature à renforcer le clivage entre le « nous » et le « eux », il est nécessaire de s'interroger, au-delà

18 A. GRIGNARD, *ibid.*

19 F. BENSLAMA, « Un furieux désir de sacrifice Le surmusulman », *Seuil*, 2016, 160 pp.

de ces « surmusulmans », sur l'impact plus large de ces représentations identitaires au sein de la communauté musulmane dans son ensemble. Un tel positionnement en matière de privation relative pourrait en effet engendrer une plus grande tolérance intellectuelle, voire apporter une légitimité à l'expression de violences perpétrées par les individus les plus radicalisés chez un nombre croissant de « sympathisants » supposés en accord avec les buts, mais jusqu'ici réfractaires au recours à la violence, selon le modèle de Mc Cauley et Moskalkenko<sup>20</sup>. En effet, selon Grignard, la question de l'islamisme radical peut s'appréhender selon deux échelles : la première, politique, dite d'évaluation du projet de société ou d'adéquation à notre vision du monde moderne, propose un continuum entre une vision ouverte, les réformistes, et une vision salafiste qui réfute la raison et prône le retour aux sources. La seconde échelle envisage, selon la même logique d'un continuum, le potentiel d'agressivité entre ceux qui refusent le recours à la violence et ceux qui souhaitent imposer leur vérité par la force. Bien qu'il n'y ait pas de lien systématique entre le positionnement sur l'une et l'autre échelle, comme le note Grignard à propos du salafisme, *il est en effet logique d'admettre que plus le projet de société auquel on aspire est éloigné des réalités du monde moderne, plus la tentation de la violence sera grande face aux frustrations ressenties quotidiennement et à l'impossibilité, de facto, de dialogue.*

Par ailleurs, la validité religieuse des besoins vis-à-vis desquels les membres de la communauté se sentent discriminés est de nature à renforcer l'orientation négative et victimaire de cette identité, qu'elle soit individuelle et collective, avec pour conséquence de réactiver selon un cercle sans fin le processus de comparaison désavantageuse et la confrontation directe avec la société, même chez les sujets les moins radicaux. Le risque majeur est donc dans le possible déplacement du curseur du projet politique vers le discours radical de déconstruction sociétale prôné par les salafistes selon un mode polarisé et clivé entre endo-groupe et exo-groupe afin de restaurer la supériorité inhérente au caractère transcendant du modèle politique religieux supposé seul capable d'édicter le « bien » et de rétablir le « juste ».

## Conclusion

Notre réflexion avait pour objet de montrer comment la transformation progressive des sources subjectives d'injustices et de discriminations mobilisées par le système interprétatif de chaque personne lorsqu'elle procède à une mise en comparaison de sa propre situation modifie également son rapport au monde. Le déplacement d'une frustration liée à des facteurs socio-économiques à une frustration basée sur le manque de possibilités d'expressions religieuses porteuses d'un message politique sur l'espace public contribue à l'enfermement dans une identité collective négative. Si elle reste source de gratifications pour le sujet et

20 C. MC CAULEY & S. MOSKALENKO, « Mechanisms of political radicalization: Pathways to terrorism », *Terrorism and Political Violence*, 2008, 20 (3), pp. 415-433.

pour le groupe, elle les place dans le même temps dans un rapport de force social dans lequel s'enracine la radicalisation. En effet, la dimension sacrée de cette revendication frustrée renforce la posture victimaire et la légitimité du combat éventuellement violent pour restaurer la vision souhaitée. Nous pouvons dès lors nous demander si l'emphase transcendantale du sentiment de frustration relative d'une partie de la communauté arabo-musulmane n'est pas de nature à accroître le risque de polarisation et de clivage intellectuel, même chez les membres de la communauté qui, sans présenter des idées radicales, peuvent manifester un sentiment diffus de discrimination et d'être laissés pour compte par le reste de la société. Pour s'en assurer, il serait intéressant d'approfondir par des recherches de terrain la question de la privation relative et son intérêt dans la compréhension du phénomène de radicalisation. Cet intérêt se situe tant sur le plan individuel, au travers des processus cognitivo-affectifs de privation et de comparaison, que sur le plan relatif<sup>21</sup> et sociologique autour des questions du choix du référent et des modalités d'expression de l'éventuelle réaction.

Serge GARCET

Professeur Chargé de Cours, Faculté de Droit,

Département de Criminologie, ULiège

membre du Centre d'Étude sur le Terrorisme et la Radicalisation (CETR), ULiège

21 M. DANTINNE, *op. cit.*, 2015.