

La pensée décoloniale.fr ou le « long-distance nationalism » décrit par Benedict Anderson, mis en pratique

Quelques remarques à propos de « La Grande méthode » de Louisa Yousfi

Clément Homs

1.

On pourrait analyser ce phénomène idéologique des « décoloniaux.fr » (PIR, Bouteldja, PDH, Yousfi, Stella Magliani-Belkacem des Éditions La Fabrique, etc.) à partir de la notion de « long-distance nationalism » élaborée par l'historien Benedict Anderson, en l'articulant à sa thèse des « imagined communities ». La nation, chez Anderson, est une construction symbolique partagée, et non une réalité substantielle ; mais dans le cas du nationalisme d'exil, généralement porté par des fractions de populations immigrées, parfois sur plusieurs générations, cette dimension imaginaire tend à se désarrimer de l'expérience sociale nationalitaire effective et territoriale. La distance géographique produit alors une intensification paradoxale : la nation des origines devient un objet plus abstrait, plus homogène et plus affectivement investi, précisément parce qu'elle n'est plus éprouvée dans ses contradictions concrètes. Le *long-distance nationalism* est ainsi un nationalisme déréalisé, mais en même temps radicalisé, car affranchi des médiations pratiques du politique territorial-national, pour être hybridé et investi dans des contextes tout autres, et qui ne sont pas moins des contextes en crise.

C'est dans ce cadre que se développe dans de nombreuses populations minoritaires dans le monde prise dans des forme-nation d'accueil, un identitarisme diasporique, structuré par une logique de compensation : la perte d'ancrage territorial-identitaire favorise une suraffirmation symbolique, qui passe par la sélection et la rigidification de certains traits culturels. Ce processus mobilise fortement des contenus culturalistes et religionnistes (au sens de Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, *L'Exhumation des dieux*, Crise & Critique, 2020)¹, c'est-à-dire des

¹ Le religionisme peut être compris comme un phénomène propre à la société de la valeur, en particulier dans ses phases de crise, dont il constitue une idéologie de crise. Il ne correspond pas à un simple retour au religieux, mais à un détournement identitaire de la religiosité : les traditions religieuses (chrétiennes, musulmanes, juives, hindoues, animistes, etc.) sont réinvesties indépendamment de leurs significations prémodernes, pour devenir les supports d'idéologies identitaires contemporaines. Dans ce processus, la confession religieuse se transforme en quelque chose de structurellement distinct de la religiosité transmise. Elle sert de point de départ à la formation de « communautés imaginaires » au sens de Benedict Anderson : des collectifs abstraits, anonymes, pensés comme homogènes et clos sur eux-mêmes. C'est dans ce cadre que la notion de « surmusulman » proposée par Fethi Benslama permet d'éclairer le cas islamique. Le « surmusulman » ne désigne pas un croyant plus fidèle à la tradition, mais une figure produite par la crise : une subjectivité marquée par une surenchère normative et identitaire, qui absolutise une appartenance religieuse idéalisée et décontextualisée. Cette intensification traduit moins un enracinement traditionnel qu'une tentative de réparation symbolique face à l'humiliation historique et à l'échec de la modernisation. Mais cette logique ne se limite pas à l'islam. Comme le souligne Bierwirth (voir : « La politique identitaire religionniste : Sur le caractère moderne des fondamentalismes religieux », en ligne sur : < www.palim-psao.fr >), les fondamentalismes contemporains – y compris juifs – relèvent du même processus moderne de reconfiguration identitaire. Les formes de fondamentalisme juif, qu'elles soient religieuses ou politico-religieuses, participent elles aussi de cette transformation de la tradition en idéologie identitaire. Elles tendent à produire une représentation homogénéisée et transhistorique du « peuple juif », conçue comme une entité close,

matériaux culturels-religieux-symboliques détachés de leurs contextes sociaux et réinvestis comme signifiants identitaires totaux. La religion, en particulier, peut devenir un marqueur abstrait d'appartenance, fonctionnant comme substitut symbolique du territoire et comme principe de cohésion imaginaire. Ces référents culturels ou spirituels sont reconfigurés comme signes identitaires. Anouar Hachemane, dans son article sur le dernier livre de Louisa Yousfi (*La Grande méthode*)², souligne à cet égard le risque de réduire des traditions vivantes à des « fétiches littéraires », c'est-à-dire à des objets symboliques mobilisés dans une économie identitaire contemporaine bien spécifique. On retrouve ici pleinement la logique du religionnisme : des contenus spirituels ou culturels sont abstraits de leurs usages sociaux pour devenir des supports d'identification collective simplifiée.

Comme l'indique encore le texte de Anouar Hachemane, l'ouvrage de Yousfi (comme le précédent) permet d'illustrer concrètement cette dynamique. Il montre comment l'exil peut produire une esthétisation et une abstraction de l'origine, au point de transformer le pays en pur objet symbolique. Ainsi, l'Algérie y apparaît comme « une abstraction lyrique », voire comme un « membre inexistant », c'est-à-dire comme une entité ressentie dans le manque plutôt que vécue dans sa réalité sociale. Ce déplacement est caractéristique du nationalisme à distance : le pays cesse d'être un espace vécu pour devenir un support de projection identitaire fonctionnelle.

De même, le texte critique pointe chez Yousfi la fabrication d'une figure idéalisée et problématique : celle d'un « Arabe en manque de lui-même », condamné à une quête identitaire infinie. On retrouve ici un trait typique des formes de nationalisme ou d'identitarisme diasporique : l'identité n'est plus simplement héritée ou transformée, elle devient un objet de recherche permanente, souvent surinvesti, parfois au prix d'une simplification ou d'une essentialisation (le nationalisme québécois-français, détaché de la forme-nation d'origine, en offre une illustration). Cette dynamique peut aller jusqu'à produire ce que le texte décrit comme une forme d'effacement du réel, où « à trop vouloir dire l'exil, le texte risque d'effacer les vies ordinaires ». Autrement dit, la condition diasporique tend à privilégier une narration symbolique de l'identité au détriment de la complexité des existences concrètes.

2.

porteuse d'une essence immuable, indépendamment de la diversité historique des pratiques et des formes de vie juives. Dans cette perspective, le religionnisme juif – tout comme ses équivalents chrétiens, musulmans ou hindous – ne correspond pas à une survivance du passé, mais à une construction moderne : une réponse à la désagrégation sociale produite par la dynamique de la valeur. Il s'agit d'un processus de clôture identitaire, où la Loi, la pureté et la séparation deviennent des marqueurs d'appartenance, et où l'identité religieuse est mobilisée comme principe d'organisation politique et symbolique. Ainsi, ce que l'on désigne de manière imprécise comme « fondamentalisme religieux » apparaît plus rigoureusement comme un phénomène postmoderne. Le religionnisme, y compris dans ses formes juives ou islamistes souvent opposées dans le discours public, s'inscrit en réalité dans une même logique globale, historiquement inaugurée en Occident : celle de la production de sujets collectifs fermés, homogénéisés et abstraits, indissociable de l'expansion de la forme-valeur. Le « fondamentalisme » des sociétés en crise – qu'il prenne la figure du surmusulman, du croyant chrétien identitaire ou du sujet juif réifié en essence transhistorique – ne relève donc pas d'un traditionalisme, mais d'une réaction idéologique à la crise de la modernité elle-même. Il constitue une tentative de recomposition identitaire face à l'effondrement des médiations sociales, où la religion, vidée de sa complexité historique, devient le support d'identités closes et exclusives.

² [Twala - La grande méthode de Louisa Yousfi, ou la conférence des oiseaux pénitents](#) (5 avril 2026).

Mais ce nationalisme culturaliste de « longue distance » ne se déploie jamais isolément : il s'inscrit dans une relation à la fois antagonique et mimétique avec les nationalismes du groupe national hôte, où la forme-nation a historiquement constitué le moule du capitalisme français, structurant les individus (d'abord masculins, car comme le dit Roswitha Scholz, « la valeur c'est le mâle ») comme à la fois *homo oeconomicus*, *homo politicus* et sujets de la Mère-nation, dont ils deviennent les incarnations réifiées.

Ces nationalismes locaux, sous l'effet de la crise structurelle du capitalisme et des dynamiques de fermeture propres aux idéologies de crise, opèrent, à partir de la forme-nation, une distinction excluante structurante entre in-groups et out-groups (à travers la xénophobie, le racisme, le civilisationnisme, l'islamophobie, l'antisémitisme, etc.), produisant ainsi des formes d'assignation extérieure. Celles-ci tendent en retour à renforcer le repli du *long-distance nationalism* diasporique.

On a ainsi affaire à une logique de co-constitution, où chaque pôle alimente l'autre dans une dynamique cumulative de polarisation : plus l'un se durcit, plus l'autre se rigidifie. L'identité cesse alors d'être un espace de médiation pour devenir une frontière défensive, structurée par l'opposition. La stigmatisation externe renforce le besoin de cohésion interne, tandis que cette cohésion est immédiatement réinterprétée comme une altérité irréductible, venant légitimer à son tour les discours d'exclusion. Il en résulte une véritable structure idéologique en miroir, dans laquelle les identités se durcissent réciproquement et tendent à se configurer selon des logiques symétriques d'essentialisation.

C'est précisément dans ce type de configuration que ces rhétoriques du nationalisme d'exil se révèlent particulièrement vulnérables à ce que Sadik Jalal al-Azm a nommé un « orientalisme inversé »³. En prétendant renverser les schèmes analysés par Edward Said, elles tendent à reconduire la structure : fixation des identités, substantialisation des cultures, homogénéisation des groupes. La distance, en abolissant les médiations concrètes, favorise cette dérive : elle transforme des rapports sociaux en essences, et des histoires conflictuelles en mythologies symétriques. Là où l'orientalisme classique figeait l'« Orient » comme altérité, l'orientalisme inversé fige à son tour des identités dominées en totalités closes – non plus pour les déprécier, mais pour les sanctuariser.

3.

Dans ce cadre, l'« antisémitisme » tend à fonctionner moins comme position politique déterminée que comme signifiant identitaire condensateur, opérateur de totalisation permettant de structurer des blocs homogènes d'identification. Dans les configurations diasporiques contemporaines, ce signifiant ne surgit pas ex nihilo : il réactive des matériaux issus des vieux nationalismes arabes du XX^e siècle, où il constituait déjà un principe de cohésion négative, articulé à des processus de nationalisation des populations impliquant homogénéisation interne et exclusion de minorités (800 000 Juifves quittèrent les mondes arabes lors des processus de créations nationalitaires après la Seconde Guerre mondiale), ainsi qu'à des strates

³ Ses essais sont particulièrement stupéfiants : Voir *Ces interdits qui nous hantent: Islam, censure, orientalisme*, Parenthèses Editions, 2008.

d'antijudaïsme musulman prémoderne retravaillées par l'importation de l'antisémitisme européen.

Sa réactivation dans les identitarismes d'exil répond à une double médiation. D'une part, la dynamique générale du sujet capitaliste contraint, qui, confronté à l'impuissance sociale, cherche dans des « communautés imaginées » (Benedict Anderson) des supports compensatoires de stabilisation subjective. D'autre part, la configuration spécifique du contexte français, où le nationalisme majoritaire, structuré par une racialisation persistante, tend à dénier aux sujets minorisés l'accès plein au statut de sujet national. L'identification diasporique se constitue alors comme réponse à cette exclusion, mais en réinvestissant des schèmes hérités.

L'« antisémitisme » opère ainsi comme médiation privilégiée : il permet de totaliser l'expérience de l'assignation dans une opposition globale, tout en réinscrivant les sujets dans des formes d'identification qui reproduisent, sous une modalité inversée, les logiques d'homogénéisation et d'exclusion propres aux nationalismes dont il procède. Ce déplacement est caractéristique du nationalisme à distance : détaché de ses conditions historiques initiales, le matériau idéologique se condense en pur opérateur identitaire, apte à soutenir une subjectivité fragilisée, mais au prix d'une reconduction des abstractions qu'il prétend subvertir.

4.

On peut alors comprendre certaines formes de pensée dite « décoloniale » comme des expressions spécifiques de cette configuration : en cherchant à renverser des rapports de domination, elles peuvent, dans leurs versions les plus essentialisantes – ou, plus précisément, existentialisées – reproduire des schèmes identitaires symétriques. Le risque est alors celui d'une contre-essentialisation, où la critique des assignations (racistes, notamment) débouche sur leur réaffirmation inversée.

Au total, le nationalisme – ou culturalisme – à distance apparaît comme une forme spécifique d'abstraction identitaire au sein d'un système-monde capitaliste en crise. Mais cette abstraction ne relève pas seulement d'une dérive idéologique : elle s'enracine dans la structuration psychosociale des individus façonnés par les rapports sociaux capitalistes. Comme l'ont montré Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, le sujet moderne est produit dans et par une société qui exige de lui autonomie, performance et compétitivité, tout en le soumettant à des contraintes impersonnelles qu'il ne maîtrise pas.

Pris dans la lutte permanente pour sa reproduction – obtenir des diplômes, conserver son emploi, « rester dans la course », éviter le déclassement – l'individu est exposé à une insécurité structurelle qui excède de loin ses capacités de maîtrise. Cette pression diffuse, faite d'angoisse sociale, de peur de l'échec et de concurrence généralisée, engendre une tension permanente qui peut aller jusqu'à l'effondrement subjectif. L'individu, réduit à l'état de porteur de force de travail et sommé de se comporter comme une « monade » concurrentielle, fait face à une société qui lui apparaît comme une puissance étrangère, objectivée, quasi naturelle.

C'est dans ce contexte que s'enracine le besoin d'identification. Pour stabiliser une subjectivité fragilisée et conjurer le sentiment d'impuissance, le sujet en vient à se projeter dans des totalités collectives imaginaires – ces « communautés imaginées » dont parlait Benedict Anderson. Mais cette projection n'est pas neutre : elle fonctionne comme une compensation. Elle offre à des

individus socialement dépossédés le sentiment d'une consistance, voire d'une puissance, qu'ils ne trouvent pas dans leurs conditions d'existence effectives. C'est ce que Erich Fromm analysait comme une forme de « narcissisme collectif » : l'individu se grandit en s'identifiant à une entité supposée supérieure – nation, religion, culture, « civilisation ».

Ces identités ne sont pas des survivances archaïques, mais des productions immanentes à la modernité capitaliste elle-même. Elles relèvent d'un véritable bricolage historique – fait de traditions réinventées, de symboles réifiés, de récits simplifiés – qui permet aux sujets de s'équiper subjectivement pour affronter la concurrence généralisée (et souvent ouvertement raciste et néo-fasciste). La rigidification culturaliste et religionniste que l'on observe dans les formes contemporaines de nationalisme diasporique participe pleinement de ce processus : elle transforme des contenus sociaux vivants en essences identitaires manipulables.

Dans cette perspective, le nationalisme à distance apparaît comme une forme particulièrement « pure » de cette logique. Détaché des médiations concrètes, il radicalise la fonction compensatoire de l'identité : plus l'expérience réelle est absente, plus l'investissement symbolique est intense. Loin d'être un simple discours, il constitue une réponse psychique et sociale à une condition objective de désorientation et d'impuissance.

Dans le cas des pensées dites « décoloniales », cette dynamique générale se trouve médiée de manière spécifique par la configuration historique et sociale française. Le besoin d'identification n'y est pas seulement le produit d'une insécurité abstraite commune à tous les sujets du capital : il est redoublé par l'expérience d'une assignation raciale structurante, produite par ce que l'on peut analyser comme une forme d'hyper-racisme inscrite dans l'identité du groupe majoritaire. Celui-ci ne se contente pas d'opérer des distinctions sociales ou culturelles ; il tend à naturaliser et à rigidifier les appartenances, produisant ainsi un cadre dans lequel les individus minorisés sont constamment renvoyés à des identités substantielles.

Dans un tel contexte, l'identification diasporique et culturaliste apparaît à la fois comme une réaction et comme une intériorisation. Réaction, en ce qu'elle répond à une assignation extérieure par une réaffirmation identitaire ; intériorisation, en ce qu'elle tend à reprendre à son compte les catégories mêmes qu'elle subit. C'est ici que se referme le cercle décrit plus haut : la contrainte sociale objective se traduit en formes subjectives d'identification qui, tout en cherchant à s'y opposer, en reconduisent la logique.

C'est en ce sens que ces formes d'identification ne contredisent pas la logique du capital, elles en sont l'expression subjectivée. L'identité devient alors à la fois refuge et piège : un moyen de conservation de soi dans un monde qui la rend impossible, mais aussi un vecteur de reproduction des abstractions réelles mêmes qui produisent cette insécurité. Le sujet, pour se maintenir, s'agrippe à des appartenances qui, en retour, reconduisent la forme-sujet concurrentielle et les oppositions figées qui lui sont inhérentes.

Sur ces productions idéologiques à la surface des sociétés capitalistes, il faut aussi lire, l'important et indispensable livre de Marc Angenot, *Les idéologies du ressentiment*.

Clément Homs, avril 2026.