

La religion dans la sphère civile

Une critique du « désenchantement »

Mondher Kilani*

LE récit historique de la modernité occidentale suppose l'idée d'une expansion continue de la pensée séculière affranchie de la religion. Pour de nombreux auteurs, ce récit constitue le vecteur privilégié de la mondialisation, voire le soubassement idéologique du « programme civilisationnel » de l'Occident¹. La représentation singulière que l'Europe se fait d'elle-même et des autres a tracé, à partir de la fin du XVIII^e siècle, une frontière entre l'Occident et le reste du monde². L'idée de la modernité demeure ainsi tributaire de la religion. Elle procède en effet d'une perception chrétienne de l'histoire. Les notions mêmes de sécularité et de laïcité appartiennent à la terminologie chrétienne.

Religion et modernité : une relation ambiguë

La modernité relève d'un système de valeurs, la culture occidentale, qui distingue le « religieux » du « civique ». La dialectique « sacré »/« profane » appartient entièrement à la sphère religieuse et la définit. « Profane » n'a d'ailleurs de signification que par rapport à « religieux ». C'est la religion qui détermine ce qui est « sacré » en le séparant, précisément, du « profane ». Comme le précise le linguiste Émile Benveniste, la religion ne peut être nommée « qu'à partir du moment où elle est délimitée, où elle a un domaine distinct, où l'on

* Professeur d'anthropologie à l'université de Lausanne, auteur notamment de *Guerre et sacrifice*, Paris, PUF, 2006 et d'*Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009.

1. S. Eisenstadt, "Multiples modernities", *Daedalus*, 2002, 129 (1), p. 1-29.

2. T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993.

peut savoir ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger³ ». Avec le christianisme, la religion a dès le départ été définie par opposition à tout ce qui était considéré comme n'étant pas elle. Ce primat ontologique du religieux est intrinsèque à la tradition occidentale, y compris dans ses phases de « sécularisation », comme nous le verrons plus loin.

La théorie scientifique elle-même n'a pas échappé au modèle référentiel chrétien. La sociologie de la religion, comme l'ensemble de la sociologie, s'est construite sur le paradigme de la « sécularisation ». Elle s'est constituée centralement autour des notions de modernité et de sécularité en tant que procès d'affaiblissement progressif du religieux. Dès sa naissance, la sociologie s'est attachée à caractériser la prépondérance accrue du profane sur le sacré. Elle s'est d'emblée donné pour mission d'accompagner le processus de « sortie du religieux » et son remplacement par d'autres institutions sociales capables d'assurer les idéaux de la collectivité. Elle a parlé à cet effet de « déchristianisation », de « désenchantement », de « désacralisation » ou encore de « sécularisation ». La sociologie peut être considérée, à ce titre, comme une catégorie de pensée indigène. Aussi, elle ne s'interroge pas sur le fonctionnement allégué de l'universalité de la religion. À travers la théorie de la sécularisation qui lui est constitutive, elle se concentre sur les éléments qui contribuent à la réalisation de ses espoirs de désenchantement du monde.

Cet article propose une mise en perspective critique de la place qu'occupe la religion dans l'histoire intellectuelle et scientifique de l'Occident et de sa réification en catégorie universelle. Il s'agit plus précisément de reconsidérer les rapports qu'entretiennent entre elles la sphère de la religion et la sphère civile, de défendre l'idée de la prééminence du politique sur le religieux, avec une attention particulière à la situation contemporaine.

Anthropologie de la religion et religion de l'anthropologie

La discipline anthropologique non plus n'a pas échappé au biais ethnocentrique sur la religion. En se constituant en tant que discours portant sur la « tradition », elle a avalisé la coupure que la modernité a instituée avec celle-ci en l'assimilant au « passé », un passé figé et quasiment hors de l'histoire. Une telle topographie différenciée des sociétés a redoublé la séparation ontologique déjà opérée par la sociologie entre « Eux » et « Nous » sur la base du critère de la modernité et de la sécularité. Elle a du coup également redoublé le biais de

3. Émile Benveniste, *le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, vol. 2, p. 266.

ses interprétations. L'anthropologue s'est souvent transformé en « théologien culturel⁴ » en pratiquant systématiquement l'imputation de croyances et de systèmes religieux aux membres des sociétés qu'il étudie. Certes, plusieurs chercheurs sont conscients de ce défaut, comme le philosophe des sciences John Skorupski qui attire l'attention sur le fait qu'à travers une telle anthropologie « il ne s'agit pas d'expliquer l'existence de la religion ou de la magie dans d'autres cultures, mais plutôt d'étendre notre propre culture en incorporant dans son imaginaire une interprétation librement reconstruite – et métamorphosée – des systèmes de pensée autres, en tant que pensées possibles pour nous⁵ ». Quoi qu'il en soit d'une telle conscience épistémologique, dans les faits le biais ethnocentrique de la religion, même lorsque celle-ci est transfigurée en société, comme dans le cas de Durkheim pour qui divinité et société ne sont que des aspects d'une seule et même réalité, a fonctionné à plein régime dans les sciences sociales.

Il en est ainsi de l'exemple classique en anthropologie des Pygmées. Le « défaut » de religion qui a été diagnostiqué dans cette société n'a pas permis d'en faire un objet anthropologique⁶. Cette discipline, en effet, a identifié dès le début son objet à la « tradition » et à la manifestation foisonnante de croyances en son sein. Parce qu'elle s'est entièrement consacrée à l'étude de l'« interaction traditionnelle », qu'elle a identifiée à la « culture », et qu'elle ne conçoit pas autrement que reliée à un système de croyances, elle ne trouve rien à dire sur les Pygmées. Ce peuple sans rituel et sans système religieux, ce peuple pragmatique qui ne possède même pas de superstitions et se gausse de celles de ses voisins villageois bantous, se trouve du coup projeté du côté des modernes. Par manque de tradition, il est peu susceptible d'être l'objet d'une analyse anthropologique. Une culture non marquée, dénuée d'étrangeté, où les choses semblent aller de soi, ne saurait être l'objet d'une description ethnographique dont le ressort narratif (l'exotique) serait absent.

De la même façon, depuis le début de leur rencontre avec les Européens, les Jivaros ont constitué un cas sociologique « aberrant⁷ ». Sans lois ni dieux, ils ont incarné le scandale d'une civilité dénuée d'une intelligibilité que l'on ne pouvait trouver ni dans les croyances ni dans les institutions. Les Jivaros manquent de toute religion, fût-

4. R. Keesing, "Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics. The Problematic of Cultural Translation" (présentation et traduction d'André Mary), *Enquête*, 1996, n° 3, p. 211-238.

5. John Skorupski, *Symbol and Theory. A philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 52.

6. C. Turnbull, *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1965.

7. A. C. Taylor, « Cette atroce république de la forêt. Les origines du paradigme jivaro », *Gradhiva*, 1987, n° 3, p. 3-10.

elle la plus primitive, la plus sauvage. Leur « matérialisme éhonté », l'absence chez eux de « superstitions » et, par-dessus tout, le « sophisme » qu'ils opposent à leurs efforts de conversion exaspèrent les missionnaires. Les politologues et les sociologues sont, quant à eux, perturbés par l'absence au sein de cette population de croyances qui cimenteraient l'esprit du groupe et réuniraient ses membres sous l'égide d'une métastructure. Les Jivaros sont un vivant défi au pouvoir et au lien social, tentés qu'ils sont perpétuellement par l'« anarchie sociale » et le « bellicisme permanent ».

Les Pirahas de l'Amazonie brésilienne continuent pour leur part, aujourd'hui encore, à opposer le même scepticisme aux efforts des missionnaires protestants américains qui apprennent leur langue pour mieux les convaincre de la parole de Dieu. À cette dernière, la petite population oppose obstinément l'assurance de la chose vue, la certitude de « l'expérience immédiate de la nature⁸ ». Si les Pirahas n'ont d'autres croyances que celles qu'aurait toute personne prenant en compte les faits – ils tiennent, en effet, à une « conception pragmatique de la vérité⁹ » –, si donc leur vision se réduit à voir le monde tel qu'il est, comment les missionnaires peuvent-ils les convertir et les ethnologues les décrire ? La seule possibilité pour ces derniers de le faire serait de sortir du modèle canonique de la monographie, qui prévoit l'existence d'un « système religieux » chez les autres, et de dés-exoticiser les « primitifs » en s'interrogeant sur leurs propres croyances comme le fait avec humour et brio l'anthropologue américain Daniel L. Everett.

À l'inverse, l'analyse anthropologique a vu un « excès » de religiosité dans les sociétés de tradition « musulmane ». Elle a postulé un recouvrement total de la religion et de la culture en leur sein, au point de se persuader que les conduites quotidiennes des musulmans et les différents aspects de leur vie privée évoquent en permanence le monde symbolique de l'islam et expriment leur soumission à l'ordre coranique¹⁰. Autrement dit, l'erreur de perspective a consisté ici à déduire les comportements des acteurs sociaux et leurs significations du contenu des croyances qu'on leur prêtait. Mais en raisonnant de la sorte, on ne s'intéresse pas à l'effectivité de l'usage de la croyance, à la logique de situation qui préside à la perception de l'acteur social, mais à ce qui est prétendu se passer dans l'esprit des croyants. En procédant de la sorte, on ne considère pas la croyance comme un mode d'action, mais comme l'adhésion à un contenu.

8. Daniel L. Everett, *le Monde ignoré des Indiens Pirahas*, Paris, Flammarion, 2010, p. 157-188.

9. *Ibid.*, p. 346.

10. J.-N. Ferrié, « Vers une anthropologie déconstructionniste des sociétés musulmanes du Maghreb », *Peuples méditerranéens*, 1991, n° 54-55, p. 229-246, et Mondher Kilani, « Équivoques de la religion et politiques de la laïcité. Réflexion à partir de l'islam », *Archives des sciences sociales des religions*, 2003, n° 121, p. 69-86.

Une telle approche relève d'une interprétation intellectualiste de la religion comme vision du monde. Une perspective qu'adopte également un auteur comme Marcel Gauchet, qui se défie pourtant d'une définition trop essentialiste de la religion, mais qui ne pense pas moins que « l'humanité est croyante. [...] La croyance est une partie du fonctionnement humain, elle fait partie de l'équipement mental de l'homme¹¹ ». Le sociologue identifie manifestement ici la croyance à la foi religieuse tout en affirmant de surcroît son universalité. Il adhère ainsi, même s'il s'en défend, à un paradigme holiste où les comportements seraient strictement déterminés par l'antériorité normative de la croyance (ou de la religion ou de la culture) et l'individu non pas « agissant », mais « agi ».

Un tel enthousiasme à effectuer une lecture « théologique » des conduites des autres est à la mesure de l'oubli épistémologique chez l'analyste que les catégories « scientifiques » qu'il utilise ne sont pas des catégories métaculturelles mais culturelles, précisément celles qu'il a héritées de la tradition occidentale où les racines chrétiennes de certains concepts – comme religion, croyance, sécularité, laïcité – sont encore vivaces et où l'imaginaire religieux est fortement en éveil lorsqu'il s'agit d'interpréter l'autre.

*La religion : une catégorie culturelle (occidentale)
d'interprétation de l'autre*

Il faut remonter au moins au XVI^e siècle pour constater comment l'immense entreprise de traduction des cultures à laquelle ont été confrontés les Européens lors de leur rencontre avec les peuples d'Amérique a d'emblée constitué la religion en une catégorie centrale pour l'intelligibilité de l'autre. Se fondant sur deux maîtres à penser, Aristote et saint Thomas, Las Casas a le premier proposé une définition du religieux dont la clé de voûte est la connaissance et le désir de Dieu. Autrement dit, l'évêque créole reprend une tradition occidentale qui prête à tout homme une connaissance innée d'un Dieu conçu comme principe supérieur à toute la Création. À partir de ce fondement, Las Casas fait émerger de l'ensemble des faits recueillis sur les Indiens la catégorie de l'idolâtrie qu'il associe certes à une religion, mais à une religion inversée, une religion erronée¹². Selon lui, les Indiens ont la prescience de la religion, mais ils n'ont pas reçu la vraie parole.

Les penseurs qui le suivront immédiatement, notamment Diego Duràn et Cristobal Molina, délimiteront à l'intérieur des pratiques

11. Régis Debray et Marcel Gauchet, « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir. Un échange », *Le Débat*, 2003, n° 127, p. 3-19, ici p. 8.

12. B. Las Casas de, *Apologética Historia sumaria* (1909), Mexico, UNAM, 1967, 2 vol.

indifférenciées des Indiens un espace profane, correspondant aux « coutumes », afin d'isoler l'idolâtrie, dont ils constataient l'ubiquité dans la vie quotidienne, pour mieux la combattre. Cette grille conceptuelle de lecture introduit dans les autres cultures la distinction chrétienne entre le sacré et le profane et facilite grandement leur entreprise de conversion¹³. Cette même grille sera mise à contribution plus tard, au XVIII^e siècle, par les Jésuites dans leurs efforts de conversion en Chine. Ils délimiteront un espace du profane, qu'ils placent du côté du confucianisme, et font correspondre à l'ensemble des préceptes qui relèvent de l'organisation sociale et de la coutume, et un espace du sacré qu'ils associent au bouddhisme qui présente, lui, des traits compatibles avec le catholicisme (notamment la référence à une divinité). Une telle entreprise était censée faciliter leur tentative de traduction des concepts chrétiens dans la langue chinoise, avant qu'elle ne soit interrompue après leur expulsion du pays.

Ce qui est en jeu avec la grille de l'idolâtrie, c'est l'irruption de l'autre dans la tradition européenne. Un autre dont il faut comprendre la culture pour en extraire des significations compatibles avec son propre entendement. Le code du « religieux » sert à la fois à intégrer l'autre dans son univers de signification et à marquer la différence avec lui, notamment en distinguant entre la « vraie » et la « fausse » religion, entre « notre religion » et « vos religions » (*Nostras religio vs Vestrae religiones*). Grâce à un tel effort comparatiste, les penseurs européens se donnent les moyens d'une anthropologie qui permet d'articuler à la fois l'universel et le particulier des cultures et d'en hiérarchiser les diverses formes¹⁴.

Considéré comme le fondateur de la méthode comparative appliquée à la religion, Joseph-François Lafitau¹⁵ systématise ce point de vue. Il y a chez lui non seulement l'affirmation du principe de l'universalité de la religion, de son caractère naturel, mais le projet tout à fait explicite d'en construire le concept dans le cadre de sa nouvelle science des mœurs, dont elle constitue l'élément central. À travers son œuvre, l'auteur du XVIII^e siècle veut rendre compte de cette réalité sous les différentes formes qu'elle prend dans les diverses sociétés et époques de l'histoire de l'humanité. La perspective comparative, à laquelle préside le monothéisme chrétien, forme achevée de la

13. C. Bernard et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Le Seuil, 1988.

14. À titre d'illustration d'une telle attitude ethnocentrique convenue, donnons-en un exemple amusant tiré du livre écrit par le R. P. Luis Frois au Japon, en l'an 1585, et dont le titre révèle déjà la méthode, celle de l'inversion (*Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs*, Paris, Chandeigne, 1998). À propos « Des temples, des images et des choses qui touchent au culte de leur religion », il conclut ceci : « Les Nôtres sont belles et induisent à la dévotion ; les leurs sont horribles et terrifiantes avec des figures de diables fulminant dans les flammes » (p. 41).

15. Joseph-François Lafitau, *les Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), Paris, Maspero, coll. « La Découverte », 1983 (édition abrégée).

religion et témoin central du monogénisme, est désormais la seule qui puisse légitimer et fonder la généralisation du concept de religion. Ce projet aboutira pleinement dans le cadre de l'histoire comparée des religions que le XIX^e siècle met en place. Dans ses fameuses leçons sur la science de la religion, Max Müller¹⁶ annonce une science qui a pour nom « théologie comparée », confirmant par là qu'établir une science comparée des religions doit certes tenir compte de toutes les religions, mais doit surtout s'arrêter sur les « plus importantes », notamment le christianisme conçu comme la « religion cosmopolite, universelle, humaine par excellence ».

L'affirmation du principe universel de la religion dans le projet de la science du XIX^e siècle s'accompagne de la nécessité d'une étude non confessionnelle de la religion. Toutefois, si l'étude de la religion se trouve déconfessionnalisée, c'est pour mieux en fonder l'universalité en l'arrachant définitivement au dogme théologique qui a précédé le discours scientifique. Autrement dit, c'est un conflit de méthode et non de postulat qui oppose le discours scientifique au discours théologique. Le premier pense que le second ne peut assumer jusqu'au bout l'universalité de la religion, car il finit toujours par expliquer les religions des autres en référence à son propre système de représentations religieuses. Le discours scientifique ne remet pas en question cette universalité, il veut juste sauver sa diversité et la légitimité de son étude objective et non partisane. Mais ce faisant, n'est-ce pas le meilleur moyen pour ce discours d'occulter ses propres fondements, marqués par le biais monothéiste chrétien de l'universalité de la religion ?

La religion apparaît dans cette perspective comme une catégorie autoritaire d'interprétation de l'autre. L'Occident a intérêt à retrouver ailleurs la religion qu'il a érigée en catégorie universelle. Une telle extension lui permet d'assurer en grande partie son hégémonie sur le monde. Un monde privé de cette idée serait un monde moins pensable, donc moins maîtrisable. Même « sécularisé », l'Occident a continué à se référer à cette catégorie pour appréhender et pour déclasser les autres cultures. La religion lui a permis de présenter ces cultures comme des univers en retard, des espaces clos de croyances dont il s'est lui-même affranchi, à l'exception de quelques franges superstitieuses de sa population que la Réforme et la Contre-Réforme et, plus tard, le siècle des Lumières et le scientisme des XIX^e et XX^e siècles se chargeront de réduire progressivement.

La persistance de la catégorie « religion » dans le discours, même le plus laïque, s'explique par le fait qu'elle a fourni et continue à fournir à la pensée occidentale un cadre intellectuel pour traduire les

16. Max Müller, *Introduction à la science de la religion* (1866), Paris, H. Dietz, 1873.

cultures. Au même titre que pour les Espagnols du XVI^e siècle, dont les catégories de « religion » et d'« idolâtrie » permettaient de rendre compte des sociétés qu'ils approchaient et soumettaient, les modernes continuent de privilégier la religion comme vecteur de compréhension de l'humanité aussi bien dans son universalité que dans sa diversité. Dans les deux cas, la catégorie de « religion » est une catégorie partisane. En l'universalisant, les Espagnols en ont déploré l'absence ou l'imperfection chez les sauvages et les non-chrétiens. Quant à la pensée scientifique, l'universalisme de la religion lui a permis de distinguer entre les sociétés qui seraient sorties du religieux, comme dans le cas de la société occidentale, et celles qui y seraient toujours plongées. Une telle vulgate ne mit pas longtemps pour sortir du discours scientifique et constituer le sens commun occidental vis-à-vis des autres cultures et civilisations qu'il crédite d'un fort « esprit religieux ».

L'ethnocentrisme des théories scientifiques de la religion

De façon paradoxale, la conception « contractualiste et civile¹⁷ », qui sous-tend les institutions sociopolitiques et les pratiques culturelles apparues en Occident dès le XVI^e siècle, n'a pas complètement effacé de l'horizon moderne l'univers symbolique qui considère la religion sous l'aspect d'un fondement transcendant et universel. Un tel discours se manifeste de façon récurrente en conjuguant les expressions de « retour du religieux », de « déclin des récits de la modernité » (marxisme, scientisme, laïcité, relativisme, etc.) ou encore en affirmant la permanence du religieux comme élément fondamental de la vie en société. De fait, ni la sociologie ni l'anthropologie, ces disciplines de la modernité par excellence, ne sont parvenues à rompre avec l'habitude de penser en termes religieux les hiérarchies sociales, culturelles et symboliques entre les civilisations. Même si l'histoire, la philosophie et l'anthropologie des religions se sont développées en Europe dans le cadre d'un système cognitif orienté par le « contractuel¹⁸ », même si la société civile a mis un terme au discours hiérarchique affirmant la suprématie du religieux sur le politique, même si l'Europe a inauguré « un nouvel ordre du monde et une nouvelle cosmologie sociale et symbolique, produits de la révolution "civile" de la modernité occidentale¹⁹ », le religieux,

17. Silvia Mancini, « Imaginaires de la diversité culturelle et permanence du religieux », *Diogène*, 2008, n° 224/4, p. 3-20.

18. S. Mancini, « Imaginaires... », art. cité.

19. N. Gasbarro, « Religione e politica. "Potere di senso" e prospettiva "civile" », dans *Religione e politica. Verso una società post-secolare ?*, Pordenone, Libreria Al Segno Editrice, sd, p. 23-66, ici p. 27.

compris comme une structure de sens incontournable, n'a pas pour autant disparu de l'horizon intellectuel et scientifique de l'Europe. La religion s'y maintient comme une valeur symbolique privilégiée.

Sa valeur structurelle et structurante de la vie sociale est fortement affirmée, y compris par les théoriciens des sciences sociales, au premier rang desquels se trouve Émile Durkheim. L'éminent sociologue pare « la société des traits de la transcendance. Dieu, l'État, le totem sont les figures du social défini comme garant²⁰ ». La société est ce « discours qui nous précède toujours et notre existence intime dépend d'une extension à laquelle nous sommes irrémédiablement aliénés²¹ ». Plus près de nous, l'anthropologue américain Clifford Geertz considère la religion au centre de la vie symbolique, en tant que structure fondamentale de la culture. Elle est, selon lui, un « système de symboles » qui, en formulant des « conceptions d'ordre général sur l'existence », agit sur les hommes en suscitant chez eux « des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables²² ». De surcroît, une telle définition de la religion n'est pas très éloignée de celle qu'il donne de la culture : un « système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement », orientent la vie des hommes et guident leurs actions²³. L'une et l'autre ont la même fonction et la remplissent sensiblement de la même façon. Or, la question est de savoir dans quelle mesure la religion constitue une vision du monde unique ou dominante ? Dans quelle mesure elle l'est plus que d'autres institutions ou structures comme un mythe amérindien, la pensée ecclésiastique de saint Augustin, l'épopée mésopotamienne de Gilgamesh, la métaphysique de Kant, un western de John Ford, la doctrine du darwinisme social, etc. ?

Quant au philosophe Régis Debray, il distingue entre religion « au sens clérical, institutionnel ou établi du terme » et religiosité, où il voit « une structure invariante propre à l'être-ensemble, [...] transversale à toutes les sociétés humaines²⁴ » et caractérisée partout par « une transcendance » qui prend des formes différentes :

Un ancêtre, un héros culturel, un martyr, un saint patron, un principe régulateur, voire une abstraction morale personnifiée comme la République, ou même une entité cosmique divinisée comme le Ciel chinois²⁵.

Une telle lecture rappelle très fortement, comme nous l'avons vu plus haut, la grille d'analyse imaginée par Las Casas au XVI^e siècle pour

20. S. Breton, « De l'illusion totémique à la fiction sociale », *L'Homme*, 1999, n° 151, p. 123-150, ici p. 149.

21. *Ibid.*, p. 128.

22. C. Geertz, « La religion comme système culturel », dans E. R. Bradbury, C. Geertz, M. E. Spiro, V. W. Turner et E. H. Winter, *Essais d'anthropologie religieuse* (1966), Paris, Gallimard, 1972, p. 19-66, ici p. 23.

23. *Ibid.*, p. 21.

24. R. Debray et M. Gauchet, « Du religieux... », art. cité, p. 4.

25. *Ibid.*, p. 4.

caractériser l'idolâtrie, à la fois expression chez les Indiens de la « religiosité universelle » et « religion » institutionnelle spécifique, mais inachevée en regard du christianisme. Bref, qu'elle se présente sous une forme organisée ou sous un sentiment diffus, la religion/la religiosité, selon Debray, est une « institution primaire ou primordiale » qui « soutient toutes les autres²⁶ ». Elle l'est au point que

politique et religieux sont des termes homogènes en leur fond dans la mesure où la production d'une individualité collective, stabilisée et identifiable – cité, nation, tribu, Église, parti, etc. – est elle-même de nature religieuse. Elle suppose à la fois un geste de circonscription ou de démarcation, et donc un geste de référence à une entité transcendante²⁷.

Ce faisant, Debray ne fait que se conformer à la définition durkheimienne classique de la religion et de la société – en tant qu'entités surplombant les acteurs – sur laquelle nous nous sommes arrêtés plus haut.

Marcel Gauchet souligne, pour sa part, l'« origine chrétienne » du mot religion et la nécessité de « saisir cette notion en toute conscience de son lourd passé, sans la projeter sur le reste du monde²⁸ ». Cela ne l'empêche pas moins de croire « possible de construire un concept de religion capable d'embrasser l'universalité des faits qu'on peut raisonnablement appeler religieux²⁹ ». Certes, il faut reconnaître que Gauchet, comme n'importe quel autre penseur, est pris dans un inévitable cercle épistémologique, puisque l'on ne peut parler d'une réalité sans la postuler au départ. Mais il faut en même temps convenir qu'à trop s'attarder dans ce cercle on s'enferme dans une sorte de tautologie: « Est religieux ce que nous pouvons considérer comme religieux », ou plus précisément, « est religieux ce que l'Occident considère comme religieux sur la base de sa propre expérience religieuse³⁰ ». Comme l'affirme Durkheim lui-même, « la religion ne peut se définir qu'en fonction des caractères qui se retrouvent partout où il y a religion³¹ ». Ce sont, en effet, « ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion ; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de la religion en général³² ». Or, une telle définition se condamne à trouver sur le terrain les données susceptibles d'entrer dans le cadre donné au départ.

26. R. Debray et M. Gauchet, « Du religieux... », art. cité, p. 5.

27. *Ibid.*, p. 9.

28. *Ibid.*, p. 12.

29. *Ibid.*, p. 12.

30. D. Dubuisson, *L'Occident et la religion*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, p. 24-25.

31. Émile Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912 (version électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf), p. 32.

32. *Ibid.*, p. 16.

Les théories scientifiques classiques conçoivent la religion sous la forme d'une verticalité fondamentale entre les individus et la divinité, l'un principe d'autorité extrahumain, suivant en cela les monothéismes qui se réclament d'une « nature exclusiviste, de principes pensés comme absolus et universels, dont l'autorité s'inscrit dans une transcendance métahistorique et métasociale³³ ». De telles théories ont écarté l'étymologie du mot religion, telle qu'elle s'est cristallisée dans sa version « chrétienne » sous l'aspect de lier (*ligare* en latin). Cette signification qui se serait imposée à l'époque du christianisme naissant implique la notion d'un lien affectif à la fois horizontal - entre les hommes - et vertical - entre les hommes et « quelque chose d'autre » de supérieur, « Dieu ». Elle exclut du coup d'autres acceptions possibles, celle qui relierait *religio* au verbe *legere* (recueillir, ramasser, ramener), qui signifiait à l'époque de Cicéron une « hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action, ou qui incite à pratiquer le culte³⁴ », ou encore celle suggérée par Émile Benveniste selon laquelle le terme de *legere* exprimerait avant tout l'idée centrale de saisir par la pensée les faits et les activités ordinaires de la vie sociale en vue « de reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure³⁵ ».

Autrement dit, l'acception chrétienne du terme « religion », celle - à même qui règne aujourd'hui en maître aussi bien dans le sens commun que dans les sciences sociales, n'est pas atemporelle. Elle n'a pas précédé toutes les autres, mais fut le résultat d'un travail de l'histoire qui en fit un domaine distinct de ce qui l'entoure. Ce travail est celui des penseurs chrétiens dont saint Augustin n'est pas le moindre représentant. L'évêque d'Hippone s'inquiéta ainsi de la confusion possible qui pourrait être entretenue, à travers l'usage du mot « religion », entre ce qui désigne plus « spécialement et de préférence à un culte quelconque le culte rendu à Dieu », et ce qui relève d'autres « sentiments "religieux" vis-à-vis de ses parents, de ses alliés, et dans toutes les relations sociales³⁶ ». Notons que c'est la même signification qui s'imposa dans l'islam pour le mot *dîn*, qui signifie « religion ». De deux étymologies possibles, c'est la première d'origine sémitique et renvoyant à la dette de sang, et plus spécifiquement à la dette vis-à-vis d'une entité supérieure, qui a été préférée à la seconde, d'origine persane, renvoyant à la coutume. Selon le philosophe tunisien Youssef Seddik, « la nouveauté avec l'islam est déjà "à leur de mot" quand on sait que le terme de *dîn* ("religion") s'articule

33. S. Mancini, « Imaginaires... », art. cité, p. 2.É

34. É. Benveniste, *le Vocabulaire des institutions...*, op. cit., p. 270.

35. *Ibid.*, p. 271.

36. Saint Augustin d'Hippone, *la Cité de Dieu*, 10, 1 (trad. fr. par J. Perret), Paris, Garnier, 1960 (version électronique : http://jesusmarie.free.fr/augustin_cite_de_dieu_livre_10.html).

au (et s'implique dans le) concept, homophone en arabe, de *deyn* ("dette"³⁷) ». Comme dans le christianisme, ce qui a été retenu dans l'étymologie en question, c'est la relation verticale et asymétrique entre les hommes et une autorité transcendante (Allah).

Bref, si l'on se place d'un point de vue historico-religieux, celui qu'adopte par exemple l'historien des religions italien Dario Sabbatucci³⁸, on constate que la catégorie de « religion » est problématique, qu'elle ne possède pas de valeur heuristique véritable. Grâce à la comparaison interculturelle, on réalise qu'une telle réalité catégorielle n'a pas en soi de valeur explicative mais demande elle-même à être expliquée. C'est lorsqu'on l'envisage comme le produit de controverses que les limites opératoires de la « religion » se révèlent. La controverse a d'abord opposé sur le plan interne « le monde chrétien au monde païen, et, postérieurement, la religion chrétienne, considérée comme la seule "religion", à l'univers publique de la vie "civique", à la magie et à la science³⁹ ». Ensuite, la controverse s'est poursuivie sur le plan externe entre le christianisme, qui s'est toujours considéré comme la « vraie religion », et toutes les autres « religions » ou « idolâtries » perçues par principe comme « fausses », « inférieures » ou « inachevées ».

Reconsidération du fondement du sacré

La référence au modèle chrétien de l'« Église », de la « communauté confessionnelle » et surtout de l'« autorité transcendante exclusive », pour affirmer l'universalité du lien socioreligieux, ne cadre pas avec la plupart des « religions » observées par les anthropologues, dont l'éventail va des différentes variantes d'« animisme » aux innombrables formes de « polythéisme » en passant par les divers « chamanismes » et autres « cultes des ancêtres ». Ceux-ci « ignorent purement et simplement cette forme de lien [vertical et unique] au profit d'autres (parenté symbolique, clientélisme, coopération et instrumentalité à des fins magiques⁴⁰...) ». Postuler l'existence d'une « religion primitive » n'est pas une approche partagée par toute l'anthropologie. Qu'en est-il alors de l'idée, défendue par Marcel Gauthier, d'une religion « première », d'une religion « systématique et complète » donnée au départ sous la forme de « la dépossession radi-

37. Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, L'Aube, 2004, p. 15.

38. Dario Sabbatucci, *la Perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris, Éditions, 2002.

39. S. Mancini, « Imaginaires... », art. cité, p. 20-21.

40. L. Obadia, « Religion(s) et modernités(s). Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie*, 2006, n° 17-18, p. 9-42, ici p. 29.

cale », de « l'altérité intégrale du fondement⁴¹ » ? Qu'en est-il de l'idée que l'homme primitif vit dans « l'Un », dans « l'indivision du Ciel et de la Terre » ? Examinons de près cet argument.

Si l'idée d'une dépossession de la société au profit d'une altérité radicale peut être admise, si les hommes procèdent à une négation de leur propre créativité de sujets historiques qu'ils confient à une autorité extrahumaine, de tels faits ne doivent pas être nécessairement rapportés à un esprit religieux. L'ethnologue et historien des religions italien Ernesto De Martino⁴², par exemple, invite à récuser la catégorie du « numineux », de l'« expérience religieuse », forgée par l'historien des religions allemand Rudolf Otto dans son ouvrage *le Sacré*, pour lui préférer une « approche rationnelle du sacré » défini comme « altérité radicale », laquelle n'a de sens que rapportée à des « raisons humaines⁴³ ». À travers le sacré, De Martino élabore la notion de la présence de l'homme à lui-même et au monde dans lequel il vit. L'enjeu en est la construction d'un moi autonome confronté à la menace permanente de la dissolution, l'altérité dont il est question dans le sacré, selon De Martino, exige d'être « modelée culturellement pour éviter que la régression de la présence à un fait de nature ne devienne effective⁴⁴ ». Dès lors, plus qu'une transcendance, plus qu'une ontologie, plus qu'une fermeture, la frontière du sacré « apparaît comme un lieu de passage et d'échange » qui permet aux acteurs sociaux de « prendre conscience d'eux-mêmes et, en même temps, de définir culturellement ce qui est autre que soi⁴⁵ ».

Même si, comme le précise à son tour Marcel Gauchet⁴⁶, il ne peut y avoir de société qui ne se pense « sans différence ou étrangeté par rapport au lieu de son fondement », rien n'oblige à naturaliser cette caractéristique. Le sacré peut aussi bien être compris comme une *anthropopoiésis*, un modèle de construction de l'humain. Le sacré est une production historiquement conditionnée de l'humain, un combat contre les menaces de dissolution. C'est une création culturelle dont le sens n'est pas dans une « théologie » ou une « métaphysique » profondes, mais dans des pratiques assurant l'unité de conscience de la personne. Tout comme le cannibalisme n'est pas une « ontologie sacrée », mais une assertion sur la condition humaine, la sienne et celle des autres. À travers l'acte cannibale, il s'agit de lutter contre la dissolution du moi, de palper son existence à travers l'ingestion de

41. M. Gauchet, *le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 12.

42. Ernesto De Martino, *le Monde magique* (1948), Paris, éd. Sanofi-Synthélabo, 1999.

43. Marcello Massenzio, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Paris, EHESS, coll. « Cahiers de l'homme », 1994.

44. *Ibid.*, p. 40.

45. S. Blanchy, « C. R. de Marcello Massenzio, Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde », *Anthropologie & Sociétés*, 2001, vol. 25, n° 1, p. 157-158, ici p. 158.

46. M. Gauchet, *la Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

l'autre. Le cannibalisme n'est pas un acte de foi, mais un acte de communication⁴⁷.

Venons-en maintenant au second argument de Gauchet selon lequel la religion ferait office d'instituant politique dans les sociétés primitives⁴⁸. En suspendant la société à une réalité d'un autre ordre, à la fois antérieure et supérieure, la religion assurerait l'égalité des êtres humains en son sein. Bien que partageant la thèse de Pierre Clastres sur l'indivision dans la société primitive, Marcel Gauchet contribue par cet argument à essentialiser cette société. Il la renvoie totalement du côté de l'« hétéronomie » et de la « loi divine » et la condamne à l'immuabilité. Si comme l'affirme Gauchet, le politique, c'est ce qui permet à la société de tenir « ensemble en se tenant pour elle-même⁴⁹ », alors la condition politique est totalement exclue de la société primitive et la religion serait le signe du refus de l'entrée dans l'histoire. Au-delà de la controverse qui a occupé des générations d'anthropologues de savoir si les sociétés primitives sont des sociétés hors de l'histoire ou si elles bénéficient de leur propre régime d'historicité, il me semble que l'analyse effectuée par Clastres, et par ceux qui l'ont suivi dans sa démarche, consiste, au contraire, à affirmer le caractère dynamique de la société primitive, le projet d'autonomie qu'elle porte en elle.

L'approche anthropologique de la société primitive considère fondamentalement celle-ci comme une société où ce sont les mécanismes du pouvoir, de l'économie et de la guerre qui assurent solidairement l'être de la société. Un être tout entier orienté contre la division politique interne, les inégalités dans l'appropriation des ressources et la dépendance vis-à-vis de l'extérieur. La société primitive est d'abord et surtout une « société contre l'État⁵⁰ », où les forces centrifuges assurent l'égalité politique entre les individus, une « société contre l'accumulation », où le mode de production domestique, fondé sur l'indépendance des maisonnées, règne en maître⁵¹, et une « société pour la guerre », où le conflit extérieur assure son indépendance politique⁵². Bref, ce sont ces trois sphères « civiles » qui semblent guider la société primitive plutôt que la sphère « religieuse ».

47. M. Kilani, « Cannibalisme et métaphore de l'humain », *Gradhiva*, 2001-2002, n° 30-31, p. 31-55.

48. M. Gauchet, *la Condition politique*, op. cit.

49. *Ibid.*, p. 104-105.

50. Pierre Clastres, *la Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

51. M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie primitive*, Paris, Gallimard, 1972.

52. P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1980, et M. Kilani, *Guerre et sacrifice*, Paris, PUF, 2006.

La prééminence du politique sur le religieux

Gauchet, toutefois, déplace de façon intéressante les éléments de la réflexion sur la religion lorsqu'il assure que l'extériorité est d'abord politique, que toutes les sociétés sont d'abord politiques, reprenant ainsi à son compte l'idée de Claude Lefort⁵³ selon laquelle le « politique est le mode privilégié d'instauration du social ». « En réalité toutes les sociétés humaines sont politiques », nous assure Gauchet, articulées qu'elles sont autour du pouvoir, du conflit et de la norme. « Le point crucial est que l'extériorité est d'abord dans le politique et qu'elle peut fonctionner sans la religion⁵⁴. » Selon lui, en effet, même si le religieux et le politique se sont présentés « unis dans la totalité des sociétés », le premier n'a fait que remplir les fonctions du second. « Les religions, les croyances religieuses, la religiosité [...] sont une institution secondaire, [...] une manière de mettre en forme⁵⁵ » la condition politique primordiale. Cette thèse, qui disjoint le politique du religieux et affirme la prééminence du premier, est puissante. Nous la partageons entièrement et souhaitons l'élargir à tous les types de formation sociale.

En effet, Gauchet ne semble en tirer toutes les conclusions que pour ce qui concerne la modernité occidental-chrétienne. Selon lui, l'histoire européenne « nous offre, en effet, un exemple unique où nous pouvons observer le fonctionnement du politique dans un état où il est disjoint du religieux⁵⁶ ». En plus d'être ethnocentrique, une telle affirmation est également évolutionniste : elle dessine un chemin linéaire qui commence par la « religion primordiale » – dans laquelle nous assistons à une dépossession totale de la société, et où la religion est « hétéronomie », la manifestation de l'invisible dans le visible, bref l'« institution » de la société –, se poursuit par l'apparition de l'État – où la religion, tout en continuant à instituer le social, participe de la division et du commandement dans la société – et aboutit enfin à la modernité, notamment dans sa phase la plus avancée – où la religion cesse d'être structurante⁵⁷.

Selon Gauchet, la modernité occidentale est l'exception à la règle massive du religieux en tant qu'interprétation seconde du politique, en tant que mise en forme dérivée de cette condition⁵⁸. Ce mouvement irrépressible vers la modernité fait entrevoir celle-ci comme la réalisation, au plan de l'histoire, de la raison politique fondamentale,

53. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Gallimard, 1986.

54. R. Debray et M. Gauchet, « Du religieux... », art. cité, p. 13.

55. *Ibid.*, p. 5.

56. *Ibid.*, p. 13.

57. M. Gauchet, *Le Désenchantement... op. cit.*, et *L'Avènement de la démocratie I. La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

58. R. Debray et M. Gauchet, « Du religieux... », art. cité, p. 5.

profondément ancrée dans la socialité mais contrecarrée (par qui, par quoi ?) depuis des millénaires. Cette téléologie nous fait penser aux chantres du marché qui présentent ce dernier comme le révélateur des véritables lois de l'économie libérale qui ont attendu le capitalisme pour s'épanouir. Selon le philosophe français, la modernité d'origine chrétienne rend opératoire une vérité politique cachée depuis la nuit des temps, exactement de la même façon que pour le philosophe René Girard⁵⁹, le christianisme, à travers sa « sortie du sacrifice », dévoile une « vérité cachée depuis la fondation du monde ». La vision de Girard et celle de Gauchet véhiculent le point de vue ethnocentrique propre à la religion – chrétienne de surcroît – et postulent un pouvoir de sens soustrait aux aléas des transformations historiques.

La thèse de Marcel Gauchet faisant de la religion une interprétation dérivée du politique demeure toutefois productive. Elle permet, en effet, de repérer certaines phases de l'histoire et des sociétés où le religieux a pu remplir cette fonction première. Mais ceci non pas pour esquisser, comme il le fait, un mouvement évolutionnaire de sortie du religieux, mais pour souligner que partout et toujours la religion est tenue en laisse par le politique, que ce dernier demeure malgré tout prééminent. Un exemple assez probant d'une telle configuration est représenté par les sociétés influencées par l'« islam », notamment dans sa version sunnite. Dans l'islam, c'est le politique qui a toujours dominé, utilisant à son profit la légitimité que pouvait lui octroyer la référence transcendantale. La rapidité et la facilité avec lesquelles les différentes dynasties dans les sociétés « musulmanes » se faisaient et se défaisaient, en jouant sur cette légitimité, sont là pour souligner cette soumission de la religion au politique. Il n'y a pas jusqu'au modèle du maître et du disciple, pivot de l'expérience religieuse, qui n'ait été mis à profit par le politique pour asseoir les mécanismes de sa production et ceux de sa reproduction idéologique⁶⁰.

Il faut admettre que nulle part les « religions », entendues dans leurs différentes acceptions monothéistes, ne gouvernent les systèmes symboliques et sociaux les plus importants, notamment les structures politiques qui y échappent largement. Les théories de la sécularisation ont certes eu raison de saisir le mouvement qui a vu en Europe et ailleurs la religion, en tant qu'institution sociale, perdre en grande partie de son poids dans la société, mais elles n'ont pas compris ce mouvement comme l'inclusion du religieux dans la sphère du civil. Elles l'ont juste vu comme une laïcisation accrue des valeurs et des

59. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation des temps*, Paris, Le Livre de poche, 2008.

60. A. Hammoudi, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris/Casablanca, Maisonneuve et Larose/Éd. Toubkal, 2001.

comportements, continuant ainsi à faire dériver le civil du religieux. Elles n'ont pas saisi la portée de la remise en question du fondement symbolique de la religion. Elles se sont contentées de voir dans une telle critique le signe de l'affaiblissement de la religion et celui concomitant de la sécularisation de la vision du monde, continuant ainsi à accorder à la religion un sens exclusif.

Or, une nouvelle logique culturelle étrangère à la pensée religieuse et au fondement de la transcendance a pris place en Europe à partir du XVI^e siècle: les philosophies de Kant et de Hume ont mis en exergue la logique du civil, celle de Hobbes l'idée de religion naturelle, c'est-à-dire au fondement arbitraire et contingent, celle de Machiavel la notion de contrat social, etc. Le contexte des guerres de religion accentuera ces conceptualisations en transformant la nature du pouvoir royal, le plaçant au-dessus des confessions et l'instituant comme leur arbitre. Même dite de Droit divin, la monarchie change profondément de contenu. L'État dispose désormais d'une suprématie absolue reconnue. Il est autorisé, en droit, à « se soumettre à la religion ». Il va imposer sa « raison d'État⁶¹ ». Un nouvel ordre symbolique du monde s'impose en Europe. Les relations que les hommes entretiennent entre eux se fondent désormais sur une base contractuelle telle qu'elle peut s'exprimer dans le domaine économique, social et juridique⁶². Sur le plan politique, la théorie contractualiste redéfinit un sujet de droit individuel et un autre, collectif, correspondant à la communauté politique. Dans ce sens, on peut légitimement affirmer que les institutions et les valeurs inaugurées par la modernité ne sont guère la conséquence d'une « sortie du religieux » préparée par le christianisme comme l'affirme Gauchet⁶³, mais « plutôt une alternative radicale à un principe de vérité reposant sur le critère d'autorité dogmatique », comme le soutient l'historienne des religions Silvia Mancini⁶⁴. Avec cette dernière, nous pouvons convenir que la pensée « contractualiste et civile » vient en rupture avec la « raison religieuse », qu'elle se présente comme une invention spécifique, propre à la période historique moderne⁶⁵.

L'inclusion du religieux dans le pacte civil

Évaluons cet argument par rapport à ce qui est aujourd'hui communément appelé le « retour du religieux » ? S'agit-il d'un ralentissement voire d'une inversion du mouvement de sécularisation, comme le laisserait penser la thèse du désenchantement du monde ou, au

61. M. Gauchet, *la Condition politique*, *op. cit.*

62. S. Mancini, « Imaginaires... », art. cité, p. 19.

63. M. Gauchet, *le Désenchantement...*, *op. cit.*

64. S. Mancini, « Imaginaires... », art. cité, p. 14.

65. *Ibid.*, p. 4, 7 et 9-10.

contraire, d'une manifestation qui n'a rien à voir avec l'expression de la foi et encore moins avec un renforcement de la religion en tant qu'institution centrale? À cet égard, nous vivrions aujourd'hui plutôt des formes que des contenus religieux. Le religieux s'imposerait à la conscience des acteurs non en rapport à une adhésion personnelle à une doctrine ou en référence à une autorité collective, comme l'Église, mais en tant que facteur d'identité dans un contexte troublé. Nous vivrions aujourd'hui dans un régime présentiste de l'histoire⁶⁶ qui disjoint le présent (« ce que nous sommes ») de l'avenir (« ce que nous pouvons devenir ») et impose l'idée que « nous sommes ce que nous avons été⁶⁷ ».

Dans un contexte où la conscience patrimoniale prédomine, le religieux joue le rôle de stabilisateur des identités. Les acteurs, au même titre que les autorités politiques, réintroduisent au niveau de l'espace public les expressions religieuses des différents groupes composant la société. Dans le cadre plus ou moins multiculturaliste qui caractérise aujourd'hui les sociétés, le religieux – pour autant que celui-ci ne relève pas d'une expression fondamentaliste de type monothéiste – apparaît comme une expression sociale et culturelle parmi d'autres, telle que le genre, l'ethnie ou la sexualité. La multiplicité des perspectives engendrées par la globalisation suscite des interrogations sur la coexistence des diversités. Un tel contexte incite à une évaluation différentialiste des cultures et des religions. Le modèle multiculturaliste favorise la culture de la plus petite différence et insiste sur l'« esprit culturel » ou l'« esprit religieux » de chaque groupe. Il milite pour une politique de la « reconnaissance » de chaque entité. Après la neutralité complète qu'elle a dû s'imposer sur le plan confessionnel, la société tend aujourd'hui à reconnaître une fonction quasi publique à la religion comme trait d'identité. La religion ne commande pas l'être-ensemble, mais elle fournit un idiome d'identification, voire de revendication sociale et économique. Bref, nous vivrions essentiellement des formes à travers le religieux. Comme par le passé, la vie sociale n'obéit pas à des contenus religieux, mais demeure en partie conditionnée par une forme religieuse. Celle-ci constitue tout au plus une « empreinte organisatrice » pour reprendre l'expression de Gauchet⁶⁸, dont on retrouve ici à nouveau la thèse, à laquelle nous avons adhéré plus haut, de la prééminence du politique sur le religieux. Ce processus « d'appropriation » de la religion par la société civile, ou plus précisément par la « démocratie » pour suivre encore Gauchet, la ramène « dans des horizons purement séculiers », l'aligne « sur des

66. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.

67. M. Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2004, p. 14.

68. R. Debray et M. Gauchet, « Du religieux... », art. cité, p. 15.

pensées entièrement profanes⁶⁹ ». La religion devient une « forme fantomatique » qui agit dans les contextes les plus laïques.

En Europe, dans les débats quelque peu passionnés sur l'immigration, les étrangers, l'identité nationale, les signes religieux, la laïcité, l'émancipation de la femme, la religion apparaît comme un facteur polémique de rejet ou d'identification. Même les partisans les plus laïques de la société sont prompts à mobiliser l'imaginaire religieux, en l'occurrence la tradition « chrétienne de l'Occident », pour s'opposer à des comportements et attitudes jugés offensants pour la laïcité et étrangers à la « culture séculière » de l'Europe. Comme dans le cas du voile, du *niqab* ou de la *burqua*, des carrés confessionnels dans les cimetières ou encore de la violence dans les « quartiers », la religion de l'autre devient un facteur rédhibitoire pour la société majoritaire et un refuge pour les groupes « stigmatisés ». Dans le contexte européen actuel – songeons notamment à l'interdiction sur le sol suisse par voie de référendum de la construction de minarets ou les lois prohibant le voile et la *burqua* dans l'espace public en Belgique et en France –, la « discrimination religieuse » apparaît, pour l'essentiel, comme un aspect d'une discrimination ethno-raciale (ou néo-raciale) plus générale dans laquelle se mêlent des facteurs culturels, économiques et sociaux. La « religion » fonctionne « comme l'indice d'une identité raciale dont elle marque le caractère minoritaire, illégitime au regard de la culture dominante, et qu'elle permet de soumettre au mécanisme de l'exclusion intérieure⁷⁰ ». Tout comme cela fut le cas pour la « culture », la « religion » joue le rôle aujourd'hui d'euphémisme pour « race ». Elle emprunte à l'imaginaire racial les mêmes ingrédients d'incorporité, de pureté et d'hérédité et les mêmes processus d'exclusion et de hiérarchisation.

Autrement dit, le conflit comme tel n'est pas « religieux », ni du point de vue de ses causes, ni du point de vue de ses enjeux. Ceux-ci se situent ailleurs dans les différentes crises qui touchent les modèles d'intégration (républicain assimilationniste ou multiculturel différentialiste), les valeurs et les institutions de l'être-ensemble (la nation, l'école, le politique, l'associatif), les conditions économiques et sociales (chômage, baisse du niveau de vie, accroissement des inégalités, système de retraite défaillant), l'espace urbain (quartiers périphériques, violences urbaines, détérioration de l'environnement), etc. La religion devient un espace de représentations conflictuelles qui travestit les autres luttes – notamment politiques et économiques – et prend en otage des catégories entières de la population : les classes sociales dominées, les minorités sexuelles et surtout les femmes,

69. M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Le Débat/ Gallimard, 1998, p. 105.

70. E. Balibar, "Uprisings in the Banlieues", *Lignes*, 2006, n° 21, p. 50-101, ici p. 75.

transformées en l'enjeu principal de la confrontation entre des idéologies patriarcales concurrentes et en l'alibi des politiques les plus réactionnaires, voire les plus sexistes. Chaque camp mettant en avant contre l'autre le propre traitement de « ses » femmes.

Un tel traitement politique de la religion va jusqu'à travestir les différends idéologiques et sociétaux en des différends primordiaux en termes de choc des civilisations, des cultures ou des religions. Rappelons à cet effet la fameuse thèse de Samuel Huntington⁷¹ et l'immense succès qu'elle reçut, dans sa version caricaturale, auprès du vaste public aussi bien occidental que non occidental. Avec cette thèse, aussi bien la civilisation que la religion sont essentialisées jusqu'à être totalement confondues, renouant ainsi avec la dimension autoritaire que de telles catégories ont pu emprunter au cours de l'histoire récente et moins récente. Forts d'un tel amalgame, d'aucuns n'hésitent pas à revendiquer le caractère inexorablement chrétien de la modernité et à faire état de leur attachement à cet héritage considéré comme l'incontournable garde-fou contre la perte des valeurs et les menaces du relativisme culturel rendu responsable de tous les maux de l'Occident, notamment de la remise en question de sa suprématie dans le monde.

Ces différents éléments contribuent pour une large part à entretenir un esprit religieux au sein même des structures de la vie civile (par définition étrangère aux critères des appartenances religieuses).

On ne peut pas dire dans ce sens qu'il y a eu en Europe de réelle « sortie du religieux ». La sécularisation n'échappe toujours pas, malgré les efforts consentis depuis plusieurs siècles, à l'imaginaire religieux qui continue d'imprégner les esprits. La « sortie du religieux » n'a en rien diminué la force de la religion comme facteur imaginaire présidant à la perception de soi et de l'autre⁷². La sécularisation n'a en rien affaibli l'identification des groupes et des sociétés en termes religieux. La religion demeure un langage par lequel on continue à se présenter et à présenter l'autre, surtout en situation de crise ou de conflit, confirmant ainsi la thèse, défendue ici, selon laquelle la religion dans l'espace public est d'abord une forme d'identification plutôt qu'un contenu doctrinal. Dans certains cas, on n'hésite pas à faire jouer à la religion le rôle d'assigner à soi et à l'autre une identité primordiale, d'enfermer les individus dans des univers de valeurs monolithiques qui les englobent et les surplombent, faisant ainsi fi des stratégies d'identification en rupture avec ces univers, des subversions et des réélaborations qui nous éloignent dans la pratique de l'univers des croyances religieuses.

71. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1999.

72. M. Kilani, « Il faut déconfessionnaliser la laïcité. Le religieux imprègne encore les imaginaires », *Journal des anthropologues*, 2005, n° 100-101, p. 37-48.

Aujourd'hui le problème se pose en termes d'une meilleure inclusion sociale de la religion dans la sphère du civil. Il s'agit non de réduire sa valeur sociale ou sa portée symbolique, « mais de régler en termes d'égalité son exercice légitime de la "différence"⁷³ ». La sphère civile doit gérer ce droit de manière à la fois équitable et neutre. Ainsi, si dans l'espace public, l'exercice de la différence (porter le voile, exhiber le crucifix, se coiffer de la *kippa*, ériger un minaret, pour ne prendre que des exemples qui s'inscrivent dans l'actualité) doit être autorisé, en revanche de tels signes « ne sauraient s'accompagner d'actions qui délégitimeraient symboliquement et déstructureraient politiquement le pacte social fondé sur l'égalité civile⁷⁴ ».

La « laïcité » doit être envisagée dans le cadre de ce pacte citoyen élargi à la diversité politique, religieuse, culturelle, linguistique et sexuelle. À cet égard, son historicité doit être prise en compte. La « laïcité » comme la « sécularité » relèvent, en effet, d'un contexte culturel et ne correspondent pas dès lors à des entités abstraites. Si nous prenons l'exemple de la loi française interdisant les signes religieux ostensibles, nous constatons que sa justification et sa légitimation ont consisté dans l'affirmation selon laquelle elle n'était que la traduction du principe universel d'égalité et de neutralité entre les croyances et les confessions que sous-tend la laïcité. Or, tel n'est pas toujours le cas. Conçu à l'image de l'équivalent monétaire universel, ce principe fait fi des réalités sociologiques concrètes.

Pour des raisons historiques et symboliques évidentes, il existe dans la pratique une hiérarchie entre les différentes confessions religieuses (ou pratiques culturelles) qui fait que celles-ci ne sont jamais tout à fait équivalentes dans leur traitement, même dans le cadre laïc le plus strict, lequel demeure par la force des choses teinté de christianisme. Autrement dit, une « laïcité » bien comprise est, d'abord, une laïcité consciente de ses présupposés historiques et culturels et prête à en débattre.

Mondher Kilani

73. S. Mancini, « Imaginaires... », art. cité, p. 15.

74. *Ibid.*, p. 15.