

La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité

Olivier Roy*

LE MONDE musulman n'est pas le seul à être touché par les mutations de la relation entre religion et politique. Nous assistons peut-être aujourd'hui à une articulation nouvelle des rapports entre religion, État et société, sur un modèle plus proche des formes de sécularisation à l'anglo-saxonne que du modèle laïque à la française. Le religieux investit en effet une société qui est de moins en moins contrôlée par l'État. L'Occident connaît aujourd'hui un balancement très clair entre une demande d'État tutélaire, qui protège une communauté nationale, et le développement d'une philosophie de la société civile, où l'État n'est qu'un arbitre un peu distant. Balancement, car il ne s'agit pas d'opposer deux catégories antagoniques (par exemple l'Amérique des républicains et l'État jacobin français), mais des pôles de références qui sont tour à tour invoqués. Or, c'est sur ce terrain des relations complexes entre affaiblissement de l'État, supranationalité, sociétés civiles, démocratisation des régimes autoritaires que prospère le revivalisme religieux : comme le champ politique est plus complexe, la vieille problématique binaire de la laïcité (État/religion) a du mal à intégrer les nouvelles formes de religiosité. Tel est pourtant l'enjeu.

La sécularisation renforce la spécificité du religieux

Si la laïcité française fut instaurée par des choix politiques, la sécularisation, en revanche, est issue de processus culturels qui ne sont pas décrétés, ce qui pose le problème des rapports entre la religion explicite (dogmes et prescriptions) et l'intériorisation d'une vision religieuse du monde sous la forme d'une culture : cette vision religieuse peut même s'exprimer dans l'incroyance affichée mais conserver le cadre intellectuel de la religion (messianisme marxiste, « saints » laïques, panarabisme). La sécularisation est bien un processus « sociétal », c'est-à-dire qui affecte en profondeur une société sans qu'on puisse l'assigner à un niveau donné de cette société (l'économie, la sociologie, le rôle des intellectuels, etc.). C'est le regard d'une société sur le monde qui change, sans que cela se traduise forcément dans un système de pensée explicite. On peut supposer qu'il n'y a pas de laïcité sans une sécularisation préalable, mais toute sécularisation ne conduit pas nécessairement à une laïcité explicite. La sécularisation affecte, par définition, une société ; elle n'est pas un système de pensée : on observe la sécularisation des comportements religieux dans le monde occidental, sans que les théologiens n'en tirent forcément les conséquences¹. Mais la sécularisation entraîne mécaniquement une redéfinition de l'appartenance religieuse (sauf à penser celle-ci comme simple survivance condamnée à disparaître). Une fois que les autorités religieuses admettent que les vrais croyants sont devenus minoritaires, il faut alors penser le rapport avec les « autres », jusque-là considérés soit comme des pécheurs soit comme

des tièdes, mais relevant malgré tout de l'Église dans les deux cas. Mais un « sécularisé » reste-t-il un chrétien qui s'ignore ou bien un païen qui a changé d'univers culturel ? La sécularisation entraîne une reconstruction de l'identité religieuse comme identité minoritaire, sauf à la noyer dans un concept aussi vague que « civilisation judéo-chrétienne ». Avoir la foi ou ne pas l'avoir devient un critère de différenciation entre deux groupes. On peut tracer, dans les Églises chrétiennes, comme chez les oulémas musulmans, une ligne assez claire, mais mouvante, entre les deux tendances, celle de l'exclusion et celle de la cooptation : à qui refusera-t-on par exemple un enterrement religieux, comme on le faisait pour les comédiens au XVII^e siècle en Europe ? La sécularisation entraîne la perte de l'évidence sociale de la religion et l'obligation de se définir explicitement comme croyant (ou non-croyant), non pas parce que le non-croyant milite contre la communauté religieuse, mais parce que les conditions d'appartenance au groupe religieux deviennent plus strictes : on doit afficher sa foi. L'exacerbation des signes d'appartenance religieuse va de pair avec la transformation du groupe des croyants en minorité (la minorité n'est pas forcément au sens du nombre : même dans des sociétés où la majorité de la population est croyante, comme aux États-Unis, bien des croyants se vivent comme culturellement minoritaires dans un environnement qui leur paraît matérialiste et immoral).

Le retour actuel du religieux ne fait sens que parce qu'il s'inscrit, y compris dans le monde musulman, sur un arrière-plan de sécularisation. Il n'est pas l'expression d'une permanence de la religion, mais d'une recomposition du religieux selon des schémas qui ne fonctionnent plus dans le cadre du couple traditionnel État-Église. Le problème est donc de gérer les formes modernes de fondamentalisme, beaucoup plus que de restaurer un outil dépassé.

La laïcité orpheline

Si, au cours du XX^e siècle, un compromis sur la place du religieux a pu s'établir en Europe, c'est non seulement parce que les différents acteurs se sont mis d'accord sur le partage d'un même espace politique mais aussi parce que les croyants ont fini par intégrer la définition de la religion donnée par la laïcité et sont devenus « culturellement » laïques, considérant leur propre pratique comme un acte privé et non ostentatoire, qui ne regarde que leur personne. La laïcité politique s'est accompagnée d'une sécularisation en profondeur de la société, y compris dans les pays du nord de l'Europe où les Églises conservaient leur caractère officiel : la pratique religieuse a partout décliné. Mais la laïcité politique est largement le résultat d'un compromis entre deux acteurs institutionnels : l'État et l'Église. Or, l'un et l'autre sont en crise. Comme on l'a vu, l'État-nation, sans disparaître pour autant, se trouve affaibli par la globalisation et la construction européenne, tandis que les instruments d'intégration et de cohésion sociale sont eux aussi affaiblis (école, armée, marché du travail, en parallèle avec une ségrégation urbaine croissante). Mais les Églises sont elles aussi remises en cause comme institutions, non pas par l'État ou la sécularisation, mais au contraire par un nouveau religieux qui les contourne. Les nouveaux croyants peuvent sans doute accepter la laïcité comme règle du jeu dans l'espace public, mais ils ne l'intègrent plus comme une manière de vivre la religion dans le privé. Ils veulent être reconnus comme religieux dans l'espace public. Il ne s'agit donc pas tant de rouvrir la loi de 1905 pour l'adapter à l'islam : ce n'est pas la règle du jeu entre État et religion qui est remise en cause, c'est la relation du religieux à un espace public qui n'est plus perçu comme se constituant sous le regard de l'État.

Le rapport entre religieux et politique est devenu dissymétrique : le fondamentalisme religieux ne s'intéresse pas au pouvoir politique (même aux États-Unis), mais à la société. C'est également vrai pour

les néofondamentalistes musulmans ; arguer du fait que Tariq Ramadan est l'héritier du fondateur des Frères musulmans pour lui supposer une stratégie en dernière instance politique (un État islamique en France) est ne rien comprendre au désinvestissement de l'instance étatique qui marque tous les mouvements fondamentalistes contemporains : l'État n'est pas pour eux un instrument de la transformation de la société, c'est le retour des individus à la foi qui permettra de refonder en religion la société. Ils chevauchent ainsi la vogue et la vague de l'individualisation et de la société civile. Et c'est pour cela que l'utilisation des instruments traditionnels de la laïcité, qui vise à la définition juridique du lien social, ne fonctionne plus.

La montée de l'islam s'inscrit dans un fait plus large : l'Occident connaît depuis une vingtaine d'années ce que l'on a appelé un retour du religieux. Il ne faut pas se leurrer sur ce terme : cela ne veut pas dire une augmentation de la pratique, mais une plus grande visibilité de cette pratique et surtout l'apparition de formes « intégralistes » de la religiosité, c'est-à-dire où le croyant refuse de garder sa foi dans le privé et entend la faire reconnaître comme une dimension intégrale de son être public, considérant que la religion doit gouverner l'ensemble de ses comportements personnels. Parmi ces mouvements, on trouve toutes les formes de charisme chrétien (y compris chez les catholiques), d'orthodoxie juive, de « sectes » (témoins de Jéhovah) et bien sûr de fondamentalisme islamique. Le changement qualitatif dans la forme de la pratique est plus important que l'accroissement quantitatif du nombre de croyants : si les jeunes se pressent aux journées mondiales de la Jeunesse pour rencontrer le pape Jean-Paul II, les inscriptions dans les séminaires catholiques sont en chute libre. Ces nouvelles formes de religiosité sont individualistes, très mobiles (on passe volontiers d'un groupe à un autre, voire d'une religion à une autre), faiblement institutionnalisées (on se méfie des Églises et des instances représentatives), anti-intellectualistes (donc peu soucieuses d'élaboration théologique) et souvent communautaristes, mais au sens où l'on s'intègre à une communauté de croyants (et non à une communauté d'origine²). La communauté est un choix d'appartenance et non un héritage culturel.

Les États ont du mal à gérer ce qui est perçu comme retour du religieux avec les instruments classiques de la laïcité parce que la configuration sur laquelle celle-ci repose est en crise. L'État jacobin est fragilisé du fait du développement des instances supranationales, mais aussi de l'émergence de références comme la société civile qui justement se construit en dehors de l'État. Le libéralisme économique, la construction d'identités globales et déterritorialisées (religieuses en particulier), la mobilité des hommes et la souplesse des identités, tout cela modifie par définition la manière dont on peut penser le retour du religieux. Or, les nouvelles formes de religiosité sont beaucoup mieux adaptées à la globalisation : nous l'avons étudié pour le salafisme (voir l'Islam mondialisé), mais c'est tout aussi vrai de toutes les formes d'évangélisme chrétien qui rencontrent un grand succès dans le prosélytisme et la conversion, justement parce qu'elles contribuent à déculturaliser la religion et donc peuvent répondre aux besoins de populations qui se vivent comme déculturées. À l'inverse, les Églises traditionnelles (catholiques, orthodoxes, anglicanes) restent très liées à des cultures, voire à un État-nation (cas dominant dans l'orthodoxie où les Églises sont toujours nationales) et ont donc beaucoup moins de succès dans la conversion. Une religion fascine d'autant qu'elle est détachée de tout contexte, déterritorialisée, voire exotique³.

Bien sûr, on peut considérer que cette évolution est négative et doit être combattue : les « souverainistes » comme Jean-Pierre Chevènement sont cohérents et dans leur refus de l'Europe et dans leur traitement du religieux. Ce livre n'est pas une apologie de l'inévitable mondialisation. Nous voulons simplement montrer que le cadre laïque ne permet de gérer le fondamentalisme religieux d'aujourd'hui que sous

forme coercitive, comme d'ailleurs les défenseurs de la laïcité s'en font de plus en plus les avocats (ou plutôt les procureurs). Mais la conséquence est grave car elle consiste à dissocier laïcité et démocratie. On connaît bien sûr le vieux refrain « pas de liberté pour les ennemis de la liberté », mais, outre que c'est justement le slogan qui a fondé la Terreur, la question est bien celle de l'efficacité d'une telle politique. Les laïques purs et durs sont cohérents quand ils ont soutenu les éradicateurs de l'armée algérienne contre les islamistes. Mais il n'est pas sûr que le résultat soit la démocratie ou même la mise en place d'un État de droit moderne en Algérie. Nous partons de l'hypothèse ici que le souverainisme est un combat d'arrière-garde.

Ceci dit, nous avons peut-être trop tendance en France à concevoir la question de la mondialisation à travers le seul prisme de l'État jacobin. Ce n'est pas l'État en soi qui est en crise, mais un certain modèle d'État-nation jacobin, centralisateur et animateur de la société. Il n'est pas sûr qu'on puisse par exemple parler d'un modèle de l'État occidental, que l'on opposerait à la faiblesse de l'État dans le monde musulman. Le modèle de construction étatique, qui est aujourd'hui proposé aux pays en développement et mis en œuvre par la communauté internationale sous des formes très diverses, n'est pas le modèle de l'État-nation jacobin, mais celui d'un État technocrate, arbitre et volontairement réduit. Un des éléments les plus visibles est l'insistance sur la privatisation de l'économie, mais toute l'approche technocratique et non politique de la construction de l'État va dans ce sens : les institutions (justice, finances) sont mises en place à partir de la seule formation de personnel compétent, tandis que l'action sociale est essentiellement confiée à des ONG ou à des agences onusiennes, qui ignorent par définition la dimension de l'État-nation. L'action de l'OSCE dans les pays ex-communistes, les programmes du Pnud et de la Banque mondiale, le financement par l'Union européenne ou le Congrès américain des ONG, sans parler bien sûr de l'action directe des puissances occupantes (l'Autorité provisoire en Irak sous la direction de Paul Bremer de 2003 à 2004), toute l'action internationale va dans le sens de construire des États minimums en favorisant le transnational. La problématique de la démocratisation se fait aujourd'hui à travers le développement de la société civile. Les ONG, françaises ou anglo-saxonnes, poussent par définition dans ce sens, si bien que le modèle d'État à la française n'a pas de relais pour s'exporter, car toutes les logiques de démocratisation se font sur d'autres modèles. Il ne reste que des survivances de coopération bilatérale centrée autour de la réforme de l'État des anciens pays colonisés.

La sacralisation de l'État est évidente dans les pays de droit romain, mais nullement dans les pays de common law, c'est-à-dire anglo-saxons. C'est une autre conception de l'État qui sous-tend aujourd'hui les modèles de démocratisation : le modèle d'État dominant est le modèle anglo-saxon plutôt que celui de l'Europe continentale. Toute une école de pensée, anglo-saxonne évidemment, voit dans le protestantisme et la common law la véritable modernité, où c'est le contrat entre individus qui fonde le lien politique, sans dévolution à un État tutélaire, sans faire de l'État l'incarnation de la volonté populaire qui reste un arbitre et non une instance autonome⁴. Il est clair que la « common law » n'a rien à voir à l'origine avec le protestantisme (encore le mythe des origines religieuses des cultures politiques). Mise en place, dans l'Angleterre médiévale, à partir des Plantagenêts, donc d'une dynastie « française », elle fut aussi développée par des clercs dans les abbayes d'une Angleterre encore catholique, mais dans une logique très différente de celle des légistes de la monarchie française. Mais la conjonction des deux (common law et protestantisme) donne un ensemble cohérent qui définit un État de droit sur des bases très différentes du jacobinisme français. La « dernière » modernité est dans l'avènement aujourd'hui du concept de société civile⁵. Même si je ne crois pas un instant que cette société civile, par ailleurs fort mythique, se substitue à l'État, il n'empêche que le modèle d'État de type jacobin est en crise et que la

problématique de la démocratisation se pose différemment. On n'échappe pas au débat sur la société civile, les « communautés », les identités de groupe, etc. Sans soutenir un modèle de multiculturalisme (par ailleurs parfaitement mythique), on est bien obligé de prendre en compte ce que la Révolution française avait voulu effacer : les « corps intermédiaires » et les « coalitions », c'est-à-dire les groupements de personnes qui pensent l'individu en dehors de l'État, l'homme en dehors de la citoyenneté. De plus la mondialisation développe les communautés transnationales, surtout religieuses, mais aussi les « communautés virtuelles » à partir de l'Internet : ces communautés se développent en dehors du territoire de l'État-nation. C'est sans doute tout le débat entre une vision française et continentale de l'État (l'État est la vérité de la société) et une vision anglo-saxonne où le rapport à l'État est contractuel et où ce dernier n'est pas porteur de valeur, sinon « négative » (tolérance).

Dans une perspective de démocratisation d'une société où l'État n'est plus perçu (à tort ou à raison) comme constitutif de la société, dans la mesure où il lui donne sa forme politique, et où aucune Église ne définit un pôle symétrique de légitimité et de pouvoir, alors la problématique de la laïcisation ne fait pas sens. Seule compte la sécularisation.

On continue néanmoins en France à penser la sécularisation sous la forme de laïcité et donc comme allégeance à l'État. Le catholicisme a un rapport médiatisé au politique par l'intermédiaire de l'Église. L'islam comme le protestantisme ne l'a pas : il est donc soit dans l'infra-politique, soit dans la sur-politisation. La sur-politisation est bien sûr idéologique : elle se fait par mobilisation d'un appareil théologique, d'un corpus, comme on l'a vu avec le thème de la révolution islamique. Le vrai problème en islam n'est pas la laïcité (pas plus que pour les pays protestants d'Europe du Nord où ce fut la Réforme qui chargea de faire disparaître l'Église, comme institution rivale de l'État), mais la sécularisation : en ce sens l'islam est en phase avec la problématique contemporaine de sécularisation.

Le fondamentalisme contemporain comme agent de la mondialisation

Le point commun des fondamentalismes chrétiens et islamiques est qu'ils s'efforcent de définir une « pure » religion en dehors de toute référence culturelle, sociale ou anthropologique, et donc bien entendu nationale (même si le nationalisme fait retour à sa manière).

Dans le conflit entre État et Église autour de 1900, il y avait deux adversaires/partenaires, car on se battait en concurrence pour des choses similaires (en fait le contrôle des valeurs par l'enseignement). L'Église défendait des acquis. Mais, aujourd'hui, les néofondamentalistes ne demandent rien de positif à l'État, sinon l'abstention : laissez-nous porter le voile, manger hallal, ne pas serrer la main, etc. Ils sont absents des grandes questions de société, car ils légifèrent pour eux et pas pour la société. L'Église voulait et veut imposer ses valeurs parce qu'elle les croit universelles, liées à une morale naturelle et exprimant le bien en général. Pour les néofondamentalistes, la Loi n'est pas le Bien, elle est la Loi.

Par définition, le néofondamentalisme intéresse les déracinés et donc une frange de la seconde génération d'immigrés. Mais aussi, et également par définition, il convertit parmi les non-musulmans qui se sentent aussi déracinés (rebelles sans causes, minorités raciales, jeunes « blancs » de banlieues qui ont connu la « galère » avec leurs copains issus de l'immigration et redevenus born again).

Mais si le néofondamentalisme se désintéresse de la problématique de la laïcité, il n'échappe pas à celle de la sécularisation. Le néofondamentalisme est un agent paradoxal de la sécularisation, comme le fut en son temps le protestantisme (à lire Calvin pourtant, ce n'est guère évident), parce qu'il individualise et «

désocialise » la pratique religieuse. Il s'adresse à l'individu qui décide explicitement de mettre sa vie sous le signe exclusif du religieux, et qui pour cela rompt avec l'environnement majoritaire. L'individu ne se perçoit pas évidemment comme étant « séculier » ou sécularisé, il se vit, au contraire, comme tous les born again, comme entièrement déterminé et motivé par la religion. Mais parce que ce rapport à la religion l'isole de son environnement social (ou l'amène à recréer un espace « communautarisé », ce qui revient à s'isoler à plusieurs), alors il trace de lui-même une ligne entre un monde « sanctifié » et le reste de la société⁶. C'est une problématique que l'on retrouve dans le fondamentalisme protestant américain : un récent livre de fiction est construit sur la distinction entre les « sauvés » et les « left-behind », ceux qui restent derrière ; on est « dedans » ou « dehors » (ce thème du « sauvés de l'enfer » se retrouve dans le nom de certains groupes fondamentalistes radicaux islamiques⁷). Le retour du religieux sous forme de sectes ou de communautés n'est que l'hommage de la vertu au vice : la sécularisation a gagné. C'est pourquoi la tendance à la communautarisation, dénoncée par les partisans d'une stricte laïcité, n'est pas la mise en cause de la sécularisation, mais participe de la reconstruction de la division entre les deux espaces.

Comment gérer le néofondamentalisme ?

Le néofondamentalisme est perçu aujourd'hui comme une menace sociétale, c'est-à-dire un élément de plus dans la déstructuration du tissu social. Pourtant cela a peu à voir avec le « clash des civilisations ». Ce que ne comprennent pas les critiques du multiculturalisme et du communautarisme, c'est que les communautés refondées par les néofondamentalistes ne sont pas l'expression des cultures traditionnelles. La Hollande a été choquée par l'assassinat de Théo Van Gogh : mais si l'assassin est d'origine marocaine, il est hollandais, écrit en hollandais et défend un islam « global ». Il vit d'autant plus cet islam en danger qu'il n'a plus de frontière territoriale : c'est une identité abstraite, sans enracinement dans une société et une culture et qui, en ce cas, s'est concrétisée par l'acte de foi du croyant qui trace la frontière d'un coup de couteau sur la gorge du blasphémateur. Le communautarisme d'aujourd'hui est une reconstruction d'une communauté imaginaire qui s'inscrit dans un autre espace que celui de l'État-nation. Pour un État de type laïque comme la France, la première réaction a été de re-territorialiser à tous les niveaux. Il s'agit d'abord d'homogénéiser l'espace public en bannissant l'expression religieuse qui renvoie à un autre espace. L'interdiction du voile à l'école apparaît comme le prolongement du combat pour en chasser l'Église catholique, mais en fait est très différente : le religieux en soutane était un concurrent pour le contrôle d'un même espace, la jeune élève voilée ne relève pas d'une lutte pour le pouvoir, elle exprime plutôt la déréliction de cet espace public. La re-territorialisation, c'est aussi la quête d'un islam « national ». C'est une démarche logique et souhaitable, à condition de comprendre qu'il ne peut s'agir ici de définir un dogme libéral et acceptable. En fait, pour qu'une politique de re-territorialisation marche, elle doit être intégrative et non pas exclusive, c'est-à-dire faire sa place à l'islam sans poser la question du dogme, mais uniquement celle des règles du jeu. La symbolique et le protocole sont ici importants, dans le sens d'une notabilisation des acteurs religieux : recevoir les représentants locaux ès qualités, comme pour les autres religions, et non plus dans une perspective souvent paternaliste de récompenser les « gentils » et d'isoler les « méchants ». La neutralité par rapport au dogme doit fonctionner dans les deux sens, il ne s'agit ni de faire dire des choses agréables à des imams « laïques », ni d'offrir une autorité aux interlocuteurs religieux sur la partie de la population d'origine musulmane qui ne se reconnaîtra pas en eux, en leur donnant le monopole de la représentation des « musulmans ». Le

danger est de gérer l'immigration par l'islam et la banlieue par la mosquée. Au lieu de combattre le religieux, ce qui en fera un pôle identitaire de ralliement protestataire, il faut le traiter comme « pur » religieux et non comme instrument de gestion du social, même négativement, c'est-à-dire en faisant de la laïcité militante un instrument de gestion du social (ce qui revient alors à introniser les religieux les plus fondamentalistes comme concurrents, c'est-à-dire comme représentant une alternative).

En somme, il ne faut rien faire sur le dogme, et ne considérer les représentants du culte que comme des religieux qui n'ont d'autorité spirituelle que celle que leur concèdent librement les membres volontaires d'une communauté purement religieuse. Seulement, cela veut dire gérer les « fondamentalistes », car toute exclusion a priori des fondamentalistes va à l'encontre du but recherché. Or, la campagne de défense de la laïcité à laquelle nous assistons aujourd'hui vise précisément à définir les néofondamentalistes et autres revivalistes comme des ennemis. Mais les formes de « fondamentalisme » qui émergent aujourd'hui sont loin de représenter systématiquement une menace et de toute façon correspondent à une évolution qu'il faut bien gérer si l'on veut rester dans le cadre de la démocratie et du respect des droits de l'homme.

Intégralisme, communautarisme et sécularisme

J'emprunte le terme d'« intégralisme » à Dominique Avon dans un excellent article critique mais non polémique qu'il consacre à Tariq Ramadan, et qui montre que l'on peut débattre sereinement de ces questions⁸. L'intégralisme est bien une forme de fondamentalisme mais qui concerne non plus la société dans son ensemble, car elle est sécularisée, mais le croyant qui tente de vivre intégralement sa foi, c'est-à-dire non pas dans le renfermement de la secte ou du ghetto, mais dans une négociation avec la société dominante et les autorités. L'intégralisme cherche des compromis mais non des concessions, car le dogme n'est jamais mis en question. L'intégralisme est la forme moderne du fondamentalisme, au sens où il a intégré la perte de l'évidence sociale et l'individualisation du sacré, sans remettre en cause pour autant le dogme. L'intégralisme consiste pour le croyant à sacrifier sa vie quotidienne et à tout placer pour lui sous le signe du religieux⁹. La culture et la société ne sont plus porteuses du religieux, qui repose sur une refondation individuelle suivie de la mise en place d'une communauté volontaire de croyants.

Or, ce type d'intégralisme est la marque des néofondamentalismes dans toutes les religions. Il a une dimension communautaire évidente dans la mesure où les croyants demandent le respect intégral de leur foi, sous réserve d'aménagements négociés pour respecter l'ordre public et la présence de l'autre. Un cas très intéressant est celui posé par l'État canadien de l'Ontario qui pousse jusqu'au bout la logique multiculturaliste (en fait néocommunautaire, car les communautés sont définies par la religion et non par l'origine ethnique). Celui-ci, par une loi de 1991 sur l'arbitrage, a accepté de fait la mise en place de tribunaux de paix communautaires (juif orthodoxe et musulman, mais la liste est évidemment ouverte) qui traitent des questions de conflits et de statut personnel dans la mesure où les lois de l'État ne sont pas enfreintes et où les parties en cause sont d'accord pour soumettre leur cas au tribunal communautaire (par exemple, un couple qui veut divorcer – étant entendu que le divorce réel ne pourra être prononcé que par un tribunal officiel). De même, à Montréal, en 2001, le tribunal a autorisé la communauté juive hassidim à mettre en place dans un bloc résidentiel où habitent des laïques un erouv afin de délimiter un espace religieux privé à l'intérieur même de l'espace public¹⁰. Impensable en France, une telle requête, ici exprimée par des juifs orthodoxes, correspond en fait à une série à la demande faite par des croyants de tout bord qui revendiquent le droit de « dupliquer » en quelque sorte l'espace profane par une

marque sacrée qui, ne voulant rien dire pour l'incroyant, ne saurait l'offenser ou le limiter (par exemple, certains musulmans demandent que la viande des cantines soit systématiquement hallal arguant que cela ne fait aucune différence pour le non-musulman alors que la différence est essentielle pour le croyant). On voit nettement comment, dans le cas de l'Ontario, c'est bien, par rapport à la France, une conception complètement différente de l'État (fondé sur le common law et le contrat) qui permet d'accepter l'idée de tribunaux communautaires : l'État ne s'immisce pas dans le lien social défini par des adultes consentants. Incidemment, ces tribunaux civils d'arbitrage ont été modelés sur les tribunaux commerciaux d'arbitrage, ce qui montre bien la prédominance de la société civile sur le droit étatique, mais aussi l'importance du libéralisme économique dans la production d'une vision de la société.

Ce type de demande est évidemment souvent perçu comme exorbitant par l'opinion publique et, même dans une société multiculturaliste comme le Canada, se heurte à une forte résistance : si l'instauration d'un tribunal rabbinique d'arbitrage est passée inaperçue dans l'Ontario, l'annonce de la mise en place d'un tribunal chariatique par l'avocat Syed Mumtaz Ali en 2001 a suscité une levée de boucliers, visant non pas le principe du tribunal mais le fait que la sharia soit discriminatoire par rapport à la femme.

Ce que l'on voit se reformuler ainsi c'est le concept même de communauté musulmane dans la vision des néofondamentalistes. Elle est certes fermée, mais elle se conçoit explicitement comme minoritaire dans un espace sécularisé de fait : on reconnaît la sécularisation de l'espace public, mais on veut s'y inscrire comme religieux. Plutôt que d'une conquête de la société, il s'agit plutôt d'une forme de privatisation de l'espace public. En ce sens, le fondamentalisme n'est pas incompatible avec le sécularisme, mais pose le problème du rapport à l'État. Le débat sur l'apostasie va dans le même sens. Il faut remarquer que, dans les pays musulmans où la question s'est posée, d'éminents fondamentalistes n'ont pas demandé la mort des « apostats » mais leur exclusion juridique de la catégorie de « musulmans ». Par exemple en Égypte, l'annulation du mariage du penseur Nasr Abu Zeïd, au prétexte que n'étant plus musulman, du fait de ses écrits critiques sur la religion, il ne saurait être marié à une musulmane. Derrière la radicalité de ces campagnes, se profile en fait une vision selon laquelle les musulmans forment une communauté purement religieuse, dont on peut s'exclure (ou être exclu). C'est donc accepter de fait un espace séculier : celui où les lois de la religion ne s'appliquent pas.

La construction néofondamentaliste en définissant la communauté des croyants non pas en termes sociologiques et culturels mais de volontariat construit de facto un « autre » espace que celui de la société environnante, donc sépare le religieux du social. La règle ne s'applique qu'au croyant.

Or cette conception néocommunautaire, partagée souvent par les autres religions, pose un problème à la laïcité, car il suppose ainsi la mise en place d'espaces sacralisés dans l'espace public. On a deux espaces juxtaposés et non plus séparés : le croyant vit sa religion dans le même espace que le non-croyant, mais habite cet espace différemment. Cela la laïcité à la française ne peut l'accepter, car c'est l'État qui définit l'espace public : celui-ci ne saurait être polysémique. D'où les tensions actuelles. Simplement, il ne faut pas lire cette occupation de l'espace en termes de prodromes d'une prise de pouvoir politique. Il est lié à la mutation du champ religieux en général et pas à l'extension de l'islam, même si sa visibilité doit beaucoup au poids démographique des musulmans en Occident.

Seulement, le néofondamentalisme et sa vision intégraliste du religieux ne sont qu'un élément possible dans le choix. Il y a bien d'autres formes, moins visibles, parce que justement non controversées.

De la norme à la valeur

Il faut se garder de faire de la réforme religieuse une condition de l'acceptation de la laïcité. Bien des musulmans très conservateurs s'adaptent parfaitement à la sécularisation et à la laïcité en reformulant leur foi en termes de valeurs plus que de normes, sur le modèle du christianisme conservateur¹¹. On défend la famille, la différence sexuelle et la censure des mœurs, on s'oppose au mariage homosexuel, voire à l'avortement et au divorce (deux catégories qui ne font guère problème dans la sharia traditionnelle), mais on reste dans le cadre légal. L'islam centriste mais conservateur se restructure sur le modèle catholique, voire juif orthodoxe (par exemple sur la question des interdits alimentaires). Ce passage de la norme juridique à la valeur est ce qui permet l'acceptation de la règle du jeu, sur laquelle sont fondées la laïcité et la démocratie. Elle est de fait acquise pour les musulmans traditionalistes vivant en Occident, mais évidemment beaucoup moins pour les born again et les convertis.

Le débat est donc bien un débat sur les valeurs, mais il ne s'agit pas de deux systèmes de valeurs opposées dans le sens Orient-Occident, mais d'un débat interne à l'Occident portant sur la définition de la famille (avortement, homosexualité, place de la femme, reproduction artificielle), c'est-à-dire en fait sur la définition des rapports entre la nature et la liberté. De plus en plus, les musulmans intégrés reformatent ainsi leurs croyances dans les termes du débat occidental.

Enfin, d'autres musulmans s'expriment sur le registre de la mystique, du piétisme ou de l'action sociale (prêcher contre la drogue et la violence). Tous les registres sont possibles, mais ces formes intégrées ou silencieuses ne posent aucun problème ni à la laïcité, ni à la sécularisation. Elles sont donc tout simplement oubliées dans le débat, alors qu'elles prouvent par les faits la compatibilité entre islam, laïcité et sécularisme.

Le fantasme du communautarisme

La laïcité est perçue comme une arme pour combattre ce qu'on appelle le communautarisme, défini, comme on l'a vu, à deux niveaux : le quartier et la oumma supranationale, c'est-à-dire les deux niveaux où la société se sent en crise. Mais ces deux communautarismes sont en fait largement virtuels et, en tout cas, déconnectés dans le réel. La communauté locale s'imagine par rapport à la grande communauté virtuelle de la oumma, qui n'existe que dans l'imaginaire ou sur Internet. L'idée que le communautarisme peut rassembler l'ensemble des musulmans d'un pays ne fait pas sens : on voit bien en France que le communautarisme s'établit toujours en deçà (banlieues) ou au-delà de la société (oumma virtuelle), mais jamais au niveau même de la société : il n'y a pas de communauté musulmane en France, mais une population éclatée, hétérogène et peu soucieuse de s'unifier ou même d'être vraiment représentée (pauvreté de la vie associative et culturelle, absence d'écoles religieuses musulmanes, indifférence envers le Conseil français du culte musulman (CFCM) qui est tenu à bout de bras par l'État, mais qui n'est nullement contesté par une autre organisation qui, elle, serait « populaire », absence de mobilisation politique – élections, manifestations). Il n'y a pas plus de communauté musulmane que de communauté juive en France, mais des populations très diversifiées dont une partie seulement accepte de se reconnaître avant tout comme une communauté religieuse. La « communautarisation » n'est pas spontanée : elle est le fait de leaders communautaires qui prétendent parler au nom de tous pour se faire reconnaître par l'État, lequel est en quête d'interlocuteurs et conforte en retour ses interlocuteurs comme représentants d'une communauté (président de la République et ministres parlent systématiquement de la

« communauté » juive ou musulmane). L'État refuse la communautarisation en n'ayant que ce mot à la bouche. La communautarisation institutionnelle est un effet d'une demande de l'État, tandis que dans les quartiers, elle est la conséquence d'une refondation d'un lien social détruit. De toute façon, s'il y avait une communauté musulmane, il n'aurait pas fallu quinze ans au gouvernement pour créer une instance représentative des musulmans de France qui, sans lui, imploserait en une journée.

Mais qu'appelle-t-on communautarisation dans le quartier ? Quel est le rapport entre le social, l'ethnique et le religieux ? On manque en fait d'outils statistiques. Il est probable que les quartiers dits « difficiles » connaissent une concentration de populations issues de l'immigration supérieure à ce qui était le cas dans les années 1970 et 1980. Il est certain que deux phénomènes s'y déroulent parallèlement : l'instauration d'un nouveau contrôle social par le regard de l'autre (voisins, jeunes gens), qui se concentre en priorité sur les filles, et l'implantation de mosquées, dont certaines sont plus radicales que d'autres. Mais on assiste à des développements qui sont loin d'être homogènes et de conduire à la mise en place de communautés religieuses ghettoisées. Les « cités » sont prises entre une atomisation des relations sociales et des tentatives de reconstruire un lien social. Ces tentatives peuvent prendre différentes formes, mais, évidemment, qui dit lien social dit rétablissement d'un contrôle social ; seulement les modèles sont variables : regroupement de gens originaires des mêmes régions, pratique du ramadan (y compris par des non-musulmans) comme manifestation festive plus que religieuse, rôle des groupes de jeunes garçons dans l'occupation de l'espace et l'investissement des rares structures d'animation. Le côté « macho » des jeunes de banlieues a été abondamment exposé et un mouvement comme « Ni putes ni soumises » s'est créé en défense des jeunes filles de quartier. L'augmentation des mosquées est aussi bien réelle. Tous ces phénomènes sont pourtant artificiellement corrélés à la montée de l'islam, qui ferait des jeunes les gardiens de l'honneur de leurs sœurs et des pratiques de sociabilité une preuve de l'islamisation des quartiers. La communauté est ici perçue comme la fermeture d'un territoire sur des critères religieux autour d'une population d'origine étrangère en rupture volontaire avec la république.

Mais ce que ces analyses manquent c'est l'hétérogénéité des quartiers, leur fermeture toute relative, mais aussi le caractère variable de la contrainte religieuse. La multiplication des mosquées est tout autant le signe d'un éclatement des musulmans que de leur affirmation identitaire. Les mosquées sont en effet la plupart du temps rivales : à la vieille division ethnique (toujours réelle) entre Marocains, Algériens, Turcs, etc., s'ajoutent désormais des oppositions idéologiques (mosquée salafite contre mosquée traditionnelle), de générations (jeunes qui ne veulent plus de l'imam « venu du bled ») ou de groupes (la mosquée du Tabligh, la mosquée des Ahbash, etc.). De même, le contrôle social est tout relatif et n'empêche nullement les comportements déviants. Le machisme est tout autant présent dans les inner cities américaines, où circulent des jeunes noirs et des latinos qui n'ont rien de musulmans. Enfin, loin d'être séquestrées, les filles savent en général gérer leurs relations, mais en dehors de l'espace du quartier. On sort en effet du quartier, justement quand on ne répond pas aux stéréotypes qui circulent (en cas de mariage mixte par exemple, surtout quand il s'agit d'une fille « musulmane » épousant un non-musulman), mais aussi par ascension sociale (accession à la propriété), laquelle a pour effet paradoxal de renforcer la réputation de pauvreté et d'exclusion sociale du quartier. Enfin, comme souvent dans les études concernant les femmes, on fait de celles-ci un groupe en soi, dominé sous la contrainte ou reproduisant cette contrainte du fait de l'intériorisation des normes la justifiant : prises entre domination ou aliénation, ce serait par la loi que viendrait la libération des femmes. Ces analyses oublient que la plupart des filles qui veulent porter le voile à l'école le revendiquent au nom de leur liberté et de leur choix personnel et souvent comme moyen de s'affirmer sans rompre avec leur milieu. Même si la violence est certaine, les

stratégies sont multiples et l'identité de quartier est souvent partagée par ses habitants, quel que soit le sexe¹².

C'est parce qu'on attribue l'essentiel des problèmes de banlieues à l'islam que l'on fait de la laïcité autoritaire un instrument de gestion de ces problèmes en ignorant (ou en dévaluant) les autres éléments. Non seulement une telle politique manque par définition ses buts (car la femme « musulmane » n'attend pas dans un silence souffrant que la loi enfin la libère, surtout si elle est mère célibataire, clandestine ou Rmiste), mais elle aboutit à l'effet inverse. En faisant ainsi de la laïcité une forme répressive, on contribue à la fois à mettre la religion au cœur du débat et à la présenter comme une alternative. Du coup, l'islam est posé comme le marqueur dominant chez les jeunes issus de l'immigration (ainsi les glissements de langage de Nicolas Sarkozy, lorsqu'il était ministre de l'Intérieur et qu'il a procédé à la nomination d'un préfet issu de l'immigration en le qualifiant de « préfet musulman »). On renforce l'identification entre arabe et musulman, en laissant de côté les musulmans... laïques, certes violemment opposés au salafisme, mais qui ont beaucoup de mal à faire émerger une autre identité (voir par exemple le Mouvement des Maghrébins laïques de France). C'est parce que l'on a fait de l'islam le prisme par lequel on regarde la question de l'immigration et surtout les problèmes de l'intégration, que l'on est amené, faute d'une politique globale, à faire de l'intervention dans le religieux un préalable. Plus que d'un rappel de la laïcité, il s'agit d'une entorse au principe même de laïcité.

On utilise aujourd'hui le mot islam pour donner une unité à un ensemble complexe de comportements, de revendications et d'identités qui ne prennent vraiment leur sens que lorsqu'on les aborde dans une dimension transversale, en les mettant en relation soit avec d'autres attitudes similaires mais sans référence religieuse, soit au contraire avec les mêmes comportements dans d'autres religions. On essentialise ainsi l'islam, comme s'il devenait l'invariant qui déterminerait des attitudes dans des contextes très différents. Le souci d'affirmation de soi des adolescents à travers des provocations vestimentaires est une banalité de la vie lycéenne, mais l'affaire du voile est vécue comme la pénétration de l'islamisme dans le système scolaire. La jeune fille voilée veut à la fois s'affirmer comme individu, échapper à la contrainte sociale de son milieu en adoptant un signe qui la valorise et l'autonomise à la fois, se faire « remarquer », affirmer une authenticité, etc. Il y a très clairement un « islam de jeunes », fait d'un mélange complexe de rupture de génération, de quête d'une authenticité que l'on va chercher au-delà de la génération des parents, d'une affirmation identitaire et protestataire¹³. Il ne s'agit pas d'être laxiste et les jeunes doivent effectivement être interpellés sur le sens collectif que peuvent prendre leurs attitudes individuelles, sur leur responsabilité sociale et sur les connotations de ce qui pour certains d'entre eux n'est que de la banalité (injures antisémites). Mais une attaque en règle contre l'islam ne peut que les conforter dans leur identification entre révolte, protestation, crise d'adolescence et religion. Ces phénomènes de génération sont par définition transitionnels, mais ils sont aussi attribués à une culture immuable, transformant ainsi le jeune en objet d'une manipulation alors qu'il veut au contraire s'affirmer comme sujet.

Cette même lecture essentialiste s'effectue sur la violence politique. Nul doute que Ben Laden se réclame du jihad, mais la violence qu'il met en œuvre (et en scène), et l'attrait qu'il exerce chez nombre de jeunes jouent aussi sur d'autres registres, en particulier celui d'un anti-impérialisme d'extrême gauche bien européen. On dissèque la moindre référence coranique chez Ben Laden, Zawahiri ou Zarqawi, mais personne à ma connaissance n'a souligné que la macabre mise en scène de l'exécution des otages en Irak (« tribunal » islamique aujourd'hui, révolutionnaire autrefois, qui se tient derrière la victime, en dessous d'une banderole portant le nom et le logo de l'organisation, confession du prisonnier, lecture de la sentence par un homme masqué, etc.), tout cela est directement emprunté à l'extrême gauche des années 1970, en particulier à la mise en scène du « procès » d'Aldo Moro par les Brigades rouges italiennes en 1978.

On a donc une double instrumentalisation du référent islamique : par des acteurs musulmans (jeunes dans une posture de protestation ou bien personnes ayant vocation à devenir des leaders communautaires) et par ceux qui pensent que l'islam est un problème. Tous mettent systématiquement en exergue le référent islamique.

Mais en grattant les étiquettes, en mettant en perspective les comportements attribués à l'islam à la fois dans le temps (la crise de génération) et dans l'espace social (autres religions), on voit que le contenu proprement religieux se réduit. Le retour du religieux se fait dans un monde sécularisé, il est même le signe de cette sécularisation car il la porte en lui.

Olivier Roy

* Ces pages sont extraites du troisième chapitre d'un ouvrage à paraître aux éditions Stock : la Laïcité face à l'islam.

1. La sécularisation a touché la société française dès le XVIII^e siècle, et pourtant il faut attendre les années 1940 pour que deux aumôniers lancent un cri d'alarme qui aura un profond retentissement dans la hiérarchie catholique (Henri Godin et Yvan Daniel, France, pays de mission ?). La déchristianisation y est constatée comme un fait sociologique et non l'effet de la propagande politique ou philosophique.

2. On se référera pour le christianisme et les sectes aux ouvrages de Danièle Hervieu-Léger.

3. On peut ainsi citer nombre de cas encore peu étudiés, comme le développement d'une secte soufie musulmane fondée par des convertis européens (les mourabitounes) chez les Indiens du Chiapas au Mexique, des conversions au catholicisme et à l'anglicanisme en Turquie, le développement d'une autre confrérie, la haqqaniyya, aux États-Unis, etc.

4. David Landes, Richesse et pauvreté des nations, Paris, Albin Michel, 2000 ; Philip Bobbitt, The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History, Knopf, 2002.

5. Marcel Gauchet examine le problème dans les derniers chapitres de la Religion dans la démocratie, Paris, Gallimard, 1998.

6. Olivier Roy, L'Islam mondialisé, Paris, Le Seuil, 2004.

7. Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days (Left Behind, n° 1), (« ceux qui restent en arrière : le roman de derniers jours de la terre ») par Tim Lahaye et Jerry B. Jenkins, Tyndale House Publishers, 1996. Pour certains musulmans radicaux, le monde va aussi à sa perte, excepté pour une petite minorité, ceux qui sont « sauvés de l'enfer » (nom de plusieurs petits groupes radicaux, en Égypte en particulier).

8. Dominique Avon, « Une réponse à l'islam "réformiste" de Tariq Ramadan », Nunc, revue anthropologique, n° 4, octobre 2003, éd. de Corlevour. On trouvera aussi un point de vue critique par rapport à Tariq Ramadan, mais également ouvert, chez Sadri Khiari : « Tariq Ramadan, mythologie de la Umma et résistance culturelle », Critique communiste, mars 2004.

9. « Toute action, quelque profane qu'elle puisse sembler en apparence mais qui est nourrie par le souvenir de Dieu, est sacrée : de l'hygiène quotidienne à l'acte sexuel, de la prière au jeûne », Tariq

Ramadan, Islam, le face-à-face des civilisations, Lyon, éd. Tawhid, 1995, p. 321.

10. « À Montréal, la Cour supérieure donne le droit à la communauté juive d'installer un erouv, un fil à peine visible qui leur permet d'échapper à certaines contraintes religieuses le jour du sabbat. La cour a invoqué la liberté de religion mais, pour d'autres citoyens d'Outremont, c'est une atteinte au caractère laïc de la société québécoise... L'erouv est un fil tendu entre deux immeubles, comme on en trouve par exemple sur la rue Fairmount, à Montréal. Il délimite en quelque sorte un territoire qui joue le rôle d'extension de la résidence des juifs orthodoxes. Le jour du sabbat, l'erouv leur permet d'utiliser des poussettes ou des chaises roulantes en public, ce que leur religion leur interdit normalement », radio Canada, 21 juin 2001, reportage de Jean-Hugues Roy.

11. J'ai étudié ce cas dans l'Islam mondialisé, op. cit.

12. Une réunion pour fonder une section locale de « Ni putes ni soumises », tenue au centre-ville de Dreux par deux personnes qui ne sont pas des « quartiers », n'a attiré aucune jeune fille de ces quartiers. L'organisatrice de la réunion l'explique par « le poids de la communauté et de la famille », mais une enquête par un journaliste local montre que les motivations de ne pas venir sont assumées (« ici c'est pas la banlieue », « j'estime que je n'ai pas à me défendre de ne pas être une pute, car je ne suis pas une pute », « moi, je suis plutôt pour rechercher un consensus »), L'Écho républicain, « Ni putes, ni soumises ne mobilise pas », par Pascal Boursier, mercredi 12 mai 2004. On voit à quel point le décalage est total entre les analyses extérieures, globalisantes et mettant les traditions religieuses au premier plan, et le vécu, qui est action plutôt que soumission, des jeunes interrogées.

13. Farhad Khosrokhavar, l'Islam des jeunes, Paris, Flammarion, 1997.

Revue des revues de l'adpf, sélection de juillet 2005

- Olivier ROY: «La crise de l'état laïque et les nouvelles formes de religiosité»
article publié initialement dans la revue *Esprit*, février 2005.

Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster
Arabe: Béchir El-Sibaie
Chinois: Zhu Xiangying
Espagnol: Marta Gegúndez
Russe: Serge Ryndine

Droits:

- © Olivier Roy pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Béchir El-Sibaie/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Zhu Xiangying/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Marta Gegúndez/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Serge Ryndine/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe