

ÉQUIVOQUES DE LA RELIGION ET POLITIQUES DE LA LAÏCITÉ EN EUROPE RÉFLEXIONS À PARTIR DE L'ISLAM

Préambule : le problème

Dans ce texte, je traiterai des rapports entre société, religion et laïcité. Le « foulard islamique » y sera le prétexte pour avancer un certain nombre de considérations qui éclairent la manière dont s'effectue aujourd'hui l'intégration du facteur religieux dans la société contemporaine, une société où la séparation entre l'Église (la religion) et l'État, même dans un pays officiellement laïque comme la France, n'est pas toujours évidente et où, plus généralement, la place de la religion demeure problématique.

Ma démarche relève d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire d'un point de vue qui s'interroge non seulement sur les valeurs et les pratiques qui sous-tendent les différentes prises de position sur la question du voile, considéré comme un révélateur d'une logique plus globale, mais également sur des notions cardinales de l'analyse, comme la religion, la laïcité et l'intégration. Les exemples que je traiterai relèvent aussi bien de la France que de la Suisse.

Je poserai au départ et développerai dans la suite l'idée suivante : la « confrontation » en Europe à une religion (ou une culture) « exogène » – l'islam dans le cas particulier – révèle un contexte historique et idéologique qui ordonne les cultures et les traditions selon un principe hiérarchique pour le moins ethnocentré. En même temps, elle traduit une tendance à confondre la culture ou plus précisément les productions culturelles – généralement celles qui semblent les plus éloignées de la culture majoritaire, c'est-à-dire celles de l'« étranger », notamment de l'« immigré » de confession musulmane – avec la religion ou des manifestations de type religieux. Dans ce contexte, la religion apparaît non seulement comme une catégorie idéologique autoritaire pour juger et souvent déclasser certains groupes, mais également comme une catégorie conceptuelle dont le champ d'action et d'application est démesuré et souvent peu fondé.

En conclusion, je soutiendrai que l'enjeu ne réside pas dans une opposition radicale entre laïcité et religion, État et Église, citoyenneté et communautarisme. Il réside dans un choix entre, d'une part, une conception uniformisatrice et abstraite – sinon hiérarchiquement, universaliste de la société et de la culture – ou son envers, une vision particulariste et non moins hiérarchique fondée sur une juxtaposition des cultures au nom de spécificités irréductibles ; et d'autre part, une conception universaliste plus ouverte et plus critique qui concilierait l'expression des identités culturelles particulières avec l'adhésion de l'ensemble à un modèle démocratique et égalitaire de la citoyenneté.

L'islam en Europe

Le trait massif qui distingue généralement aujourd'hui, aux yeux des Européens, les immigrés provenant de pays de tradition islamique est leur religion. L'installation à titre définitif de ces populations venues d'ailleurs et l'apparition sur la scène nationale d'enfants de la « deuxième », voire de la « troisième » génération (1), nés sur place et ayant souvent acquis la nationalité du pays hôte, ont fait prendre conscience aux Européens que l'islam est devenu dans plusieurs pays la deuxième religion. Juste après le catholicisme ou le protestantisme, et dans certains pays comme la France avant même le protestantisme. En outre, depuis presque deux décennies, depuis le début des années 1980, un certain nombre de signes se sont accumulés dans le paysage européen qui sont à l'origine des développements actuels de la querelle sur la place de l'islam dans cette région et sur les limites à ne pas transgresser. Le signe le plus remarquable de la présence de l'islam semble représenté aujourd'hui par le voile (2). La première affaire du voile en France date de 1989 et, depuis, cette question n'a cessé de rebondir à plusieurs occasions et dans plusieurs contextes pour devenir un élément désormais familier du paysage éducatif, politique et juridique du pays. Après la Suisse, qui connut « ses » affaires dans les années quatre-vingt-dix, l'Italie est en train de découvrir le « péril islamique », notamment à travers sa manifestation la plus visible : le « voile ». Si en France et en Suisse l'argumentation la plus souvent avancée invoque la défense de la laïcité, en Italie c'est la question de l'identité catholique de la nation qui semble être mise en avant. Il faut ici se référer à la campagne menée, notamment par la Ligue du Nord, contre l'immigration « musulmane » dont une des actions consista à souiller par du

(1) Ces expressions devraient être évitées, car elles dénotent un classement des individus d'origine étrangère dans des catégories qui prolongent le statut premier de leurs parents, alors même que ces individus sont souvent parfaitement intégrés et se considèrent comme des Français ou des Suisses à part entière. Ces expressions établissent finalement une hiérarchie implicite ou explicite entre nationaux de « souche » et les autres.

(2) Je ne m'attarderai pas ici sur la confusion sémantique qui caractérise ce terme. Le « voile », avec la connotation idéologique qui l'entoure en Occident, renvoie à l'univers sociologique de la réclusion féminine dans la société islamique et fait l'impasse sur les diverses significations et les divers usages qui en est fait dans les différents contextes, comme j'essaierai de le montrer dans ce texte.

sang de porc, geste hautement symbolique, le terrain sur lequel devait s'édifier une mosquée (Rivera, 2001).

C'est parce que le voile nous « dévoile », de façon remarquable, le climat dans lequel est actuellement perçue et débattue la question de l'islam et des immigrés en Europe que je m'y arrêterai dans cette contribution. En France, notamment, le port du voile est doublement emblématique. Pour les uns, il symbolise l'image négative de l'islam et la justification (du moins pour certains) de son exclusion de l'espace national. Pour les autres, il représente un épouvantail qu'on agite pour discréditer, à travers un signe mineur et marginal, l'ensemble de la population immigrée maghrébine ou de confession musulmane et lui refuser ainsi le droit à l'intégration et à la citoyenneté nationale. Il ne faut toutefois pas manquer de relever au passage combien une telle association entre citoyen et national est en fait incongrue. René Gallissot (2000), par exemple, montre comment la citoyenneté, à savoir l'exercice des droits et des devoirs sur le lieu où l'on vit et où l'on travaille, a été très vite récupérée – pendant la Révolution française déjà – par l'idée nationale qui a fait du statut de citoyen d'abord une affiliation nationale. Autrement dit, la citoyenneté a été naturalisée dans le double sens du terme.

Le port du voile par des femmes de religion musulmane en France, et plus généralement en Europe, a certes mobilisé l'attention des milieux xénophobes, traditionnellement hostiles aux immigrés. Ces milieux fondent en grande partie leurs discours sur la « défense » des valeurs « occidentales » et « chrétiennes » et sur la « menace » que ferait peser sur elles l'« invasion » de la France et de l'Europe par l'islam et les gens du Sud. Mais la réaction face au voile s'est également manifestée du côté des laïques, des milieux progressistes et des partisans des droits humains universels. Certains militants de la laïcité ont peur de voir une religion d'importation, non constitutive du patrimoine culturel commun, tenter de remettre en question les principes républicains de la séparation entre l'Église et l'État, pour ce qui est de la France, ou du principe de la séparation dans les faits de la religion et de l'État dans d'autres pays comme la Suisse. Ils ont peur de voir la religion, respectable tant qu'elle se cantonne à la sphère du privé, effectuer un retour en force dans le champ social.

Lors des différentes « affaires du voile », la France s'est trouvée divisée face à la « percée » de l'islam : devait-elle renoncer aux principes fondateurs de la république ou songer à redéfinir la laïcité et les rapports de l'État avec la religion ? Fallait-il interdire le port du voile dans les classes au nom de la laïcité et de l'égalité entre toutes les croyances ou, au contraire, le permettre au nom de la liberté, pour certains, et du droit à la différence, pour d'autres ? L'argument principal des opposants laïques au port du voile est un souci d'uniformité et de conformité à la légalité républicaine : l'école laïque n'est-elle pas « la même pour tous » ? N'a-t-elle pas de surcroît pour mission principale l'apprentissage des valeurs sur lesquelles repose la nation française ainsi que l'intégration en son sein des enfants d'immigrés ?

L'islam et l'universalisme hiérarchique

Mais pourquoi, pourrait-on se demander, la laïcité, plus que séculaire en France et profondément enracinée dans les institutions et les esprits, se trouverait-elle subitement menacée par le port du « foulard islamique » ? La réponse relève certainement de la place qu'occupe l'islam, par rapport aux autres religions, dans l'imaginaire et dans le système de valeurs de la société française. Le catholicisme, le protestantisme et dans une certaine mesure le judaïsme (3) sont des religions nationales reconnues et, à ce titre, ne sont suspects ni de prosélytisme, ni de fanatisme, sauf dans le cas de conflits ouverts avec l'État ou avec les principes de la laïcité.

Avec l'islam, tel n'est pas le cas. Deuxième religion de France par le nombre de ses adhérents, elle n'a bénéficié jusqu'ici d'aucune reconnaissance officielle. Il n'existe pas d'association unitaire représentative ni même de structure informelle de consultation malgré les tentatives des divers gouvernements français. Tous les cultes ne sont pas traités à égalité par l'État français. Alors qu'il existe un concordat entre l'État et l'Église catholique et que les relations avec la Fédération protestante de France et le Consistoire israélite de France sont réglées par des textes juridiques et une pratique routinière de consultation, l'islam reste une religion non institutionnelle. Elle ne relève pas du « modèle confessionnel » qu'a connu la France républicaine et laïque jusqu'ici. Ce modèle qui, selon D. Hervieu-Léger (4), a marqué le passage d'une religion vécue seulement comme mode de vie à une religion dans laquelle les adhérents à une Église ou à une communauté religieuse sont soumis à un cadre formel réglant leurs rapports à l'État. Cet élément nous permet déjà de penser que ce qui pose le plus de problème aujourd'hui avec l'islam, ce n'est pas une quelconque difficulté doctrinale à s'adapter à l'environnement séculier du pays, mais l'absence d'une accréditation publique (5).

Officiellement, l'islam n'existe pas. Cette religion ne bénéficie donc pas des avantages légaux accordés par la laïcité républicaine. Les groupements musulmans ne peuvent pas, par exemple, invoquer la loi de 1905 sur les associations cultuelles qui leur reconnaîtrait un statut d'utilité publique et leur permettrait des allègements fiscaux. De la même façon, elle est exclue de la loi de 1959 (dite loi Debré) sur l'enseignement libre, si bien que des écoles privées pour musulmans ne peuvent pas être ouvertes. Enfin, les projets de construction de mosquées se heurtent généralement à l'opposition des habitants des quartiers concernés et parfois aux autorités municipales elles-mêmes, qui invoquent à cet effet la laïcité et la règle de la séparation entre l'État et l'Église.

(3) Ce dernier pour des raisons historiques précises : reconnaissance de l'égalité et de la citoyenneté aux juifs par la Révolution française ; mise en place à la fin du XIX^e siècle de structures représentatives de la communauté reconnues par l'État : le Consistoire israélite ; enfin une forte adhésion, jusqu'à ces dernières années, des membres de celle-ci aux valeurs et aux idéaux de la laïcité.

(4) « Individualisation, désinstitutionnalisation et régulation de la religion », communication dans le cadre du colloque international « Régulation de la religion par l'État : nouvelles perspectives ? » tenu à l'Université de Lausanne du 13 au 15 décembre 1999.

(5) D'où d'ailleurs les différentes et nombreuses tentatives des pouvoirs publics français de créer un organisme représentatif pour tous les musulmans de France, qui serait le seul interlocuteur de l'État.

En Suisse, la situation de l'islam n'est pas très différente. On y est confronté au même déficit de représentation et de reconnaissance officielles de cette religion. Des « affaires de voile » y sont aussi apparues, surtout dans des cantons – comme ceux de Neuchâtel et de Genève – où il existe, à l'instar de la France, une séparation officielle de l'Église et de l'État (6). Par contraste et, pour mieux mettre en perspective cette donnée contextuelle, il est judicieux de noter que dans les cantons – celui de Vaud par exemple – qui n'adhèrent pas formellement à cette séparation, mais pratiquent une laïcité de fait, on n'a pas rencontré ce type d'affaire. Les problèmes y ont été résolus pragmatiquement au cas par cas sans aucun recours à l'instance politique ou à l'institution judiciaire, manifestant ainsi une certaine pratique de la multiculturalité résultant d'une prise en compte de l'identité religieuse et de la diversité de ses expressions.

À Genève par contre, la première affaire de « voile islamique », apparue en 1996, s'est terminée par une décision du Conseil d'État (le gouvernement cantonal) qui sommait l'institutrice incriminée de choisir entre son foulard ou son enseignement sous le motif explicite du non-respect de la règle de la laïcité à l'école publique, et celui implicite de la prééminence de certaines valeurs culturelles locales. Celles-ci renvoyaient soit à une sensibilité religieuse chrétienne exclusive des autres traditions, soit à un anticléricalisme militant qui sera d'autant plus exacerbé que l'on serait face à une religion « étrangère » et « rétrograde » comme l'islam. Dans un article commentant cette affaire, W. Ossipow (1998) relève et analyse trois positions types face au port du voile. Une première position libérale qui affirme que chacun est libre de mener la vie qu'il considère bonne pour lui. Une deuxième multiculturaliste : les droits sont également collectifs et appellent au respect du port du voile s'il est considéré comme essentiel à l'identité de la femme musulmane. Enfin une troisième communautarienne, qui reconnaît au politique le droit « d'imposer une décision qui correspond à son ethos profond ». C'est cette dernière position qui me semble avoir caractérisé la décision d'interdiction genevoise. Celle-ci, en effet, « prétend faire valoir une vision *bonne* de la vie publique, bonne sinon dans l'absolu, du moins bonne dans le contexte de la communauté genevoise avec ses traditions et son histoire » (Ossipow, 1998, p. 196). Dans la nouvelle affaire qui a éclaté au printemps 1999, c'est l'interdiction signifiée cette fois à des étudiantes en médecine de porter le voile dans l'enceinte de l'hôpital cantonal qui est à l'origine du débat. Même s'il y a une différence entre les protagonistes dans les deux cas – une éducatrice responsable dans le premier, de simples étudiantes dans le second –, il semble que l'interdit intervenu dans cette affaire ait obéi aux mêmes raisons. Il s'y est agi moins de faire respecter la règle de la laïcité – c'est l'argument principal qui a été avancé – que la difficulté d'admettre une diversité culturelle. Une diversité pourtant toute mineure, puisqu'elle relève dans le cas particulier d'un choix vestimentaire individuel, mais qui ne choque pas moins au sein d'une cité encore fortement imprégnée, malgré les apparences, d'une culture majoritaire calviniste.

(6) Il faut ici rappeler que très peu de pays au monde ont officialisé cette séparation et ont érigé la laïcité en une valeur nationale. Outre, la France, il n'y aurait que la Turquie – exemple que l'on ignore souvent pour qu'il mérite d'être rappelé – qui entre dans ce cas de figure.

Le récent refus par les autorités communales de la ville de Genève d'autoriser les musulmans et les israélites à enterrer leurs morts selon leurs rites, illustre à son tour cette crispation (7). Ce refus s'est basé ici également sur le respect du principe de la laïcité, c'est-à-dire d'un traitement égal pour tous, oubliant cependant que la règle générale invoquée est celle de l'enterrement chrétien. Un rite certes majoritaire à Genève et en Suisse, mais néanmoins particulier en regard d'une laïcité bien entendue. Cette position contredit nettement les professions de foi d'ouverture et de pluralisme culturel maintes fois réitérées par les différentes autorités politiques et culturelles du canton. Elle dévoile l'échelle qui sous-tend le degré d'acceptation de telle ou telle pratique culturelle minoritaire, en même temps que la difficulté d'inscrire concrètement la multiculturalité aussi bien dans le quotidien des populations que dans les réalités politiques et institutionnelles du canton. Il faut rappeler, par exemple, que les étrangers n'ont ni le droit de vote ni ne sont éligibles au niveau cantonal ou communal. Ils ne bénéficient pas non plus de reconnaissance de droits collectifs ou culturels.

Le canton de Neuchâtel a également connu son « affaire du voile » en 1999. La commission scolaire de la ville de La Chaux-de-Fonds a proposé d'interdire le voile dans l'enceinte de l'école, au nom du double principe de la laïcité et de l'égalité entre hommes et femmes. Cette proposition n'a toutefois pas été suivie par les autorités cantonales.

Un tel débat, ajouté à ceux de Genève, pose en fait une question centrale : qu'entend-on par multiculturalisme ; comment concilier le principe de l'égalité d'expression pour les diverses cultures et sensibilités religieuses avec celui de la défense de certains droits considérés comme fondamentaux, notamment la liberté individuelle et l'égalité entre les sexes ? Une question sur laquelle je reviendrai dans la conclusion de ce texte.

Déconstruire la religion ou la religion comme catégorie autoritaire d'interprétation de l'autre

Le principe hiérarchisant des cultures et des traditions, qui intervient dans l'appréciation négative de l'islam et dans la décision des autorités compétentes de tolérer ou de refuser l'expression de certaines pratiques propres à cette religion (8), doit être éclairé par un autre élément, celui de la place qu'occupe plus globalement la religion dans l'imaginaire de la culture contemporaine. En effet, si sécularisation il y a dans la tradition occidentale, cela ne signifie pas abandon du religieux, mais plutôt existence d'une culture qui « continue à vivre les contenus religieux de la tradition comme des traces, des modèles cachés et défigurés, mais nonobstant, profon-

(7) Ce refus a toutefois été à l'origine d'un vif débat au sein de l'exécutif de la ville où le responsable du Département des affaires sociales concerné a souhaité malgré tout trouver une solution afin que les communautés religieuses concernées puissent enterrer leurs morts selon leurs rites.

(8) Dans un autre article consacré au voile (M. KILANI, 1994), je m'étais arrêté longuement sur cette question de la hiérarchie dont j'avais fait le fil conducteur de ma démonstration de la place de l'islam en France.

dément présents » (9). Malgré son absence de notre quotidien, la notion de religion continue à occuper une place importante dans nos habitudes langagières et de pensée. C'est la magie d'un mot appliqué sauvagement à des réalités qui nous inquiètent – le retour ici et là du religieux, la manifestation des fondamentalismes et des intégrismes religieux de toutes sortes, la multiplication de ce qu'il est convenu d'appeler les « sectes », ou encore l'irruption de l'islam en Europe.

Le recours aux catégories du « religieux » et de la « religion » dans certaines circonstances s'explique par le fait que celles-ci ont fourni et continuent de fournir aux Européens un cadre intellectuel et idéologique pour traduire les autres cultures et pour ordonner entre elles les pratiques culturelles. Cela fut déjà le cas chez les Espagnols au XVI^e siècle. Pour ces derniers, la catégorie conceptuelle nouvellement inventée de « religion » permettait de rendre compte des sociétés qu'ils approchaient et soumettaient dans les termes de l'expérience qu'ils venaient de vivre au cours de la Reconquista contre les musulmans et les juifs. Aujourd'hui, on recourt toujours à 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 autoritaire pour interpréter l'autre.

En universalisant la religion, les Espagnols en déplorèrent l'absence ou l'imperfection chez les sauvages et les non-chrétiens de l'Amérique nouvellement conquise (10). La catégorie de religion, en tant que domaine nettement circonscrit et séparé du reste de la société et de la culture, fut à l'origine de l'invention de l'idolâtrie des Aztèques et des Incas et du déclassement de leurs croyances et institutions à partir de cette appréhension à la fois ethnocentrique et hiérarchique du fait religieux. Une telle définition de la religion en tant que système autonome a enflé son importance dans les sociétés traditionnelles qui ont de plus en plus été réduites à cette seule dimension au fur et à mesure que la société occidentale se sécularisait et réduisait l'importance de la religion en son sein. On peut ainsi soutenir que la sécularisation des sociétés occidentales est paradoxalement à l'origine de la représentation d'une religion disséminée partout dans les sociétés autres, aussi bien « traditionnelles » que « primitives ».

L'anthropologie religieuse du XIX^e siècle, quant à elle, a repris à son compte le découpage issu des postulats théologiques du XVI^e, et ceci non seulement en réaffirmant le préjugé de l'universalité de la religion, mais en continuant à construire ce fait en rapport direct avec l'expérience religieuse européenne ; d'où le biais monothéiste qui n'a pas manqué de caractériser ces études, alors même qu'elles procédaient par ailleurs d'une approche non-confessionnelle du fait religieux (11). La pensée scientifique moderne distinguera ainsi entre les sociétés qui seraient sorties du religieux – comme la société occidentale – et celles qui y seraient encore plon-

(9) Giani VATTIMO, 1985, cité par Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, 1988, p. 244.

(10) BERNAND et GRUZINSKI, *op. cit.*

(11) Je pense ici particulièrement au fondateur de l'histoire des religions Max MÜLLER (*Introduction à la science comparée des religions*, 1870) qui, tout en soutenant le principe d'une étude non-confessionnelle de la religion, n'en a pas moins affirmé le principe universel de la religion dont il continue à prendre pour modèle accompli le monothéisme dans sa version chrétienne. La grande nouveauté de Max Müller fut, de ce point de vue, plus méthodologique que conceptuelle. Son approche a consisté à arracher la religion au dogme pour la confier à l'histoire.

gées. C'est notamment la thèse défendue par M. Gauchet (1985). Mais comme le souligne R. Lapointe (1988), Gauchet, qui est pourtant moderne, adhère assez à l'esprit de la religion pour avoir cru bon de la réinterpréter « en fonction de la vérité rationnelle (philosophique) à laquelle il adhère et qu'il retrouve, moyennant certaines transformations, soit préformée dans le Christianisme, soit méconnue dans la Primitivité » (1988, p. 13). Ce grand partage a été largement intégré par l'idéologie moderne et le sens commun.

La question se pose alors de savoir s'il n'est pas temps d'en finir avec une catégorie qui ne possède ni la spécificité, ni l'homogénéité, ni l'universalité suffisantes pour ordonner notre compréhension du monde et de la culture. On l'a fait avec les notions de totémisme, de fétichisme, d'ethnie, et même de culture lorsque cette critique s'est avérée nécessaire (12). Ne faudrait-il pas, désormais, nous contenter d'une définition minimale de la religion, et considérer celle-ci comme un sous-système culturel parmi d'autres ? La définition limitée de la religion que donnait Tylor dans *Primitive Culture* en 1871 est à cet égard intéressante : « *Belief in spirits* ». La religion, définie strictement comme « croyance en des Êtres spirituels », n'apparaît plus que comme un sous-système, spécialisé, de la culture, auquel correspond une activité sociale aussi spécifique et spécialisée. Autrement dit, une telle définition permet de distinguer les conduites religieuses des autres conduites sociales, même celles qui se présentent formellement à travers un langage religieux. La plupart des activités de la vie quotidienne n'impliquent, en effet, pas de recours à des entités supérieures et cela est vrai pour n'importe quel membre de n'importe quelle culture.

On est loin ici de la définition de Durkheim qui voyait dans la pratique religieuse un acte d'adhésion aux valeurs centrales de cohésion et de normativité de la société (13). Il s'agit de sortir de la sociologie holiste fondée sur une approche déterministe du fait social, où les comportements seraient strictement conditionnés par l'antériorité normative de la culture (ou de la religion), et l'individu non pas acteur mais « agi ». La définition englobante de la religion va jusqu'à l'identifier à la culture. S'inspirant peu ou prou de la démarche de Durkheim qui voit dans la religion la consécration d'une société par elle-même, les anthropologues fonctionnalistes ont généralement abouti à une similarité des définitions de la religion et de la culture dans le sens où la religion apparaît comme une technique de cohésion sociale (Radcliffe-Brown), ou comme un outil nécessaire à l'adoption sans réserve du modèle de vie (Malinowski). Même un auteur comme C. Geertz (1972), partisan pourtant d'une perspective plus dynamique de l'action sociale, définit la religion, à l'instar de la culture, comme un système de symboles qui donnent sens au monde et orientent l'action. Cette définition suppose que la religion soit non seulement dominante mais unique dans une société donnée. De ce fait, les anthropologues, surtout

(12) Pour la critique radicale de ces notions en anthropologie, voir, par exemple, Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO (1985) pour l'ethnie, Claude LÉVI-STRAUSS (1963) pour le totémisme, Frederik BARTH (1992) pour la société et Edmund LEACH (1978) pour la culture.

(13) Pour Emile DURKHEIM (1912), les concepts de totalité, de société et de divinité ne sont que des aspects différents d'une seule et même notion. Mais il y a des conceptions encore plus essentialistes de la religion que sa conception sociologique, celles d'un Georges Dumézil ou d'un Mircea Eliade, par exemple. Ce dernier est, en effet, à l'origine de la notion d'*homo-religiosus* (M. ELIADE, 1967, p. 18) et a fait de l'homme « primitif » un être totalement plongé dans le sacré.

ceux qui n'ont pas la subtilité analytique d'un Geertz, et qui auront pris l'habitude de confondre explicitement ou implicitement les notions de culture et de religion, auront tendance à essentialiser les identités collectives indépendamment de leur historicité, et à les concevoir comme des formes accomplies une fois pour toutes.

La conception qui fait de la religion une réalité tout aussi compacte qu'omniprésente la transforme en même temps en une catégorie autoritaire qui renvoie l'autre à une figure archaïque, le fige dans une identité essentielle et disqualifie *a priori* ses productions socioculturelles et politiques spécifiques. Nous sommes ainsi persuadés que les membres des autres cultures, notamment les musulmans, respectent scrupuleusement les normes édictées par leur religion et que leurs pratiques traduisent la puissance de l'adhésion à ces croyances. Nous sommes persuadés que les conduites quotidiennes des musulmans découlent d'une « essentialité » religieuse dans cette tradition, que les différents aspects de leur vie privée expriment leur soumission à un ordre coranique contraignant. Or, s'il faut, à la suite de J.-N. Ferrié (1991) constater que l'approche excessivement englobante de la religion et de la culture par les orientalistes a contribué à réifier les sociétés musulmanes, il faut en toute logique plaider pour la déconstruction de cette anthropologie en empruntant une perspective théorique et méthodologique plus tournée vers l'individualisme méthodologique.

Sortir du paradigme holiste change notre perspective sur la culture et sur la phénoménologie des actions. Dans la nouvelle perspective, les phénomènes sociaux et les comportements humains sont expliqués par la logique de la situation telle qu'elle s'impose à la perception d'un acteur. Dès lors que l'on admet que c'est la logique de situation – et non la logique d'un système de croyance qui surplombe les sujets – qui est en position d'expliquer l'action, il faut de la même façon voir la religion comme une pensée en action plutôt que comme un système de pensée qui s'impose aux consciences. J'adhère ici à la perspective développée, chacun dans son domaine, par plusieurs chercheurs autour de la notion de croyance. Chez ces auteurs, celle-ci apparaît d'abord comme un mode d'action avant d'être un contenu. La croyance est toujours une promesse d'action. « Elle est à la fois un produit de société et la production d'un lien social » (G. Lenclud, 1990, p. 15). Comme le propose pour sa part M. de Certeau (1981), l'idée de la croyance est plutôt une disposition à l'agissement (« croire, c'est agir ») ; il refuse ainsi de détacher celle-ci de ses conséquences pratiques et souligne son caractère d'activité sociale en tant qu'établissement d'un accord entre partenaires (14).

Déconstruire l'objet islam

Envisager la religion comme une pensée en action signifie, par exemple, que l'être-musulman, à l'instar de n'importe quel être-religieux, ne s'exprime pas par une soumission à l'univers des croyances. D'ailleurs, même du point de vue strict de la croyance et de la pratique religieuses, les chercheurs s'accordent pour définir

(14) Voir aussi Paul VEYNE, 1983.

plusieurs stations dans l'islam. Il y aurait la station du musulman pratiquant « soft », de cet islam « culturel » où il s'agit essentiellement d'une esthétique de vie dans laquelle, par exemple, le temps des prières scande la vie quotidienne, le jeûne du ramadan scande la vie sociale et festive – on serait ici dans une dimension diffuse de la religion ; la station du mystique « populaire » – notamment à travers la fréquentation des saints et des séances confrériques ; la station du mystique « spiritualiste » lettré et savant ; la station du musulman piétiste où il s'agit d'englober de sacré tous les aspects de la vie, ce qui suppose, la plupart du temps, la constitution de réseaux parallèles de prise en charge des fidèles, comme dans n'importe quelle autre approche de ce type que l'on retrouve aussi chez les juifs ou les chrétiens par exemple ; enfin la station de l'islam conversionniste, messianiste et politique qui peut prendre la figure de l'intégrisme militant et révolutionnaire (15). Si l'approche des sociétés musulmanes fut particulièrement soumise à une perception compacte et indifférenciée de la religion, c'est parce que les orientalistes du XIX^e siècle se sont essentiellement penchés dans leur étude sur les formes savantes et lettrées de l'islam, sur ses formes canoniques telles qu'elles peuvent s'exprimer à travers les textes juridiques, théologiques, philosophiques ou littéraires. Ce faisant, ils ont redoublé la propre tradition savante « indigène » musulmane qui insiste plus sur le contenu et la lettre du dogme que sur l'action et le rituel (16).

Comme le note J.-N. Ferrié, « du point de vue de la vie sociale, l'islam n'est pas le nom générique d'un comportement d'obédience, mais la dénomination de la façon civilisée de se comporter en dehors même de toute prescription religieuse » (1991, p. 232). Il n'est pas cette structure surplombant la société, qui relève de l'injonction de la foi et de l'application stricte du canon théologique, mais un style de vie, un jeu de correspondances formelles. Ainsi, par exemple, si le musulman ne reconnaît un certain nombre de pratiques qu'à travers le code formel de l'islam, il les vit essentiellement comme une forme esthétique de l'action, comme dans le fait de préférer l'usage de la main droite à la main gauche, d'éviter une flaque de sang, de manger de la viande non saignante, d'embrasser sur la joue plutôt deux fois que trois, de se faire enterrer et non incinérer, de réciter la formule *bismillah* (au nom de Dieu) avant d'entreprendre une action, etc. Toutes ces manières d'agir sont des façons « civilisées » de se comporter. Bref, derrière la référence apparente à un modèle religieux se trouveraient une pluralité d'univers sociaux et culturels, une discontinuité des comportements et des attitudes de la vie quotidienne.

La question se pose dès lors de savoir si le foulard porté par certaines jeunes musulmanes est assimilable dans tous les cas à un signe religieux aussi flagrant que se le représente l'imaginaire populaire. Tout dépend, en fait, du sens que chacun lui donne. Des familles font porter le *hidjab* à leurs filles, en toute bonne foi, sans réaliser que beaucoup y voient un signe de fanatisme associé au port du tchador et aux menaces politiques de la révolution iranienne ou à l'activisme politique islamiste qui marque l'actualité de l'Algérie et d'autres pays musulmans. De la part d'autres groupes ou individus, en revanche, il y a indéniablement, à travers le port du voile,

(15) Sur cette question, voir notamment TOZY, 1984.

(16) Même un auteur comme E. DOUTTÉ (*Les sociétés musulmanes. Magie et religion en Afrique du Nord*, 1909), pourtant intéressé par les pratiques « populaires », a décrit des sociétés du Maghreb dominées par la religion.

la volonté d'afficher une croyance et une idéologie, d'instrumentaliser un signe religieux dans des contextes de conflits et de revendications, qui ne sont d'ailleurs pas sans rapport avec certaines conditions défavorisées de l'immigration dans la société globale.

D'autre part, le port du voile est loin de faire l'unanimité dans les pays à majorité musulmane eux-mêmes. En Égypte, par exemple, les disputes à son sujet durent depuis longtemps – depuis au moins le début du ^{xx}e siècle –, alors qu'en Tunisie où le pantalon-jeans est majoritaire parmi les filles, une circulaire du gouvernement datant de 1987 interdit le port du voile dans les lycées et dans les administrations publiques. Les autorités tunisiennes voient en effet dans cette tenue vestimentaire plutôt un « uniforme politique » que le respect d'une tradition musulmane. Plus récemment, en Turquie, le voile a également été montré de l'index et interdit dans les enceintes publiques de l'administration, des universités et du Parlement.

Les affaires du voile islamique en Europe apparaissent dans ce sens souvent comme un faux procès fait à l'islam. Loin d'être toujours un signe de prosélytisme islamique, le port du voile a constitué pour les quelques centaines de jeunes filles – un chiffre dérisoire, il faut le noter, en regard de la population féminine d'origine musulmane en France et en Europe –, un moyen, parmi d'autres, d'affirmer à la fois une identité religieuse et culturelle stable, élément nécessaire à une bonne intégration dans la société française, et de rejeter, ou d'atténuer, certaines formes de la modernité trop aliénantes pour la femme. F. Gaspard et F. Khosrokhavar, les auteurs de l'ouvrage *Le foulard et la république* (1995), fruit d'une enquête de terrain dans les banlieues dites « chaudes », soutiennent que le port du voile ne menace pas l'ordre républicain et laïque. Celui-ci représente plutôt un facteur de construction et de consolidation de l'identité des jeunes filles – que cette identité s'effectue à l'échelle familiale, nationale ou religieuse. Les auteurs relèvent aussi que son expulsion de l'école publique produirait exactement l'inverse de l'effet recherché, l'intégration aux valeurs républicaines.

Dans son étude *La révolution sous le voile* (1991), consacrée à l'Iran, Fariba Adelkhah, rapporte cette prise de position significative de la part d'une citoyenne iranienne : « Cette forme de hijab qui peut vous paraître aliénante représente un grand pas dans l'accès à la vie publique. En voulant porter le voile pour accéder à la vie sociale, les femmes islamiques s'opposent à la conception de la femme sous l'ancien régime (celui du Shah), celle d'objet, de poupée, d'ornement ». Quant à N. Göle (*Musulmanes et modernes*, 1993), parlant des femmes islamistes militantes en Turquie, elle note : « Derrière le voile apparaît un nouveau profil de la femme musulmane : éduquée, urbanisée, revendicative et qui, pour être voilée, n'est ni passive, ni soumise, ni cantonnée à l'espace intérieur ».

Dans plusieurs pays musulmans, notamment de sensibilité « laïque » comme la Turquie ou la Tunisie où le port du voile n'est de loin pas la norme, les jeunes femmes commencent souvent à se voiler en arrivant dans une grande ville ou en entrant à l'université. Porter le voile pour une partie d'entre elles s'inscrit dans le cadre d'un engagement politique où elles reprennent à leur compte la critique anticapitaliste de l'exploitation du travail féminin dans les structures modernes et dénoncent le double travail de la femme à l'usine, au champ ou au bureau et à la maison. Ces femmes militantes et universitaires introduisent également le ferment d'une subversion des rapports sociaux de sexe, une question qui n'était guère, ou que très peu, prévue par les mouvements politiques islamistes. Ces attitudes révèlent de fortes

tensions au sein de la société et soulèvent de nouvelles aspirations, notamment la remise en cause des rôles sexuels traditionnels et de certaines normes sociales qui les accompagnent, dénoncés comme plus conformes aux intérêts égoïstes des hommes qu'aux préceptes du Prophète. L'islamisme des femmes militantes apparaît en quelque sorte comme un détour pour introduire la modernité, pour réinventer à sa façon l'avenir (17).

Autrement dit, et à la lumière de ces quelques exemples, l'objet « voile » exige chaque fois une construction analytique en fonction du contexte et des intentions des acteurs sociaux. C'est ce qu'effectue J.-N. Ferrié dans une étude sur les signes extérieurs de la « religiosité » – dont le voile – dans l'espace urbain moderne du Caire en Égypte (1996). En inversant en quelque sorte la perspective de M. Gauthet sur la sortie du religieux dans la tradition occidentale, l'auteur se pose la question inverse de la dissimulation de la sortie du religieux, en ce qu'elle serait une tentative, dans certaines traditions, notamment musulmane, « de conserver l'apparence d'une domination totale de la religion alors que cette dernière n'est plus dominante » (1996, p. 7). Un tel recadrage de la question lui permet de voir dans le port du voile non pas une revitalisation du sentiment religieux, un accroissement de la piété religieuse, mais un signe vestimentaire appartenant au système de la mode et « compris dans un ensemble esthétique qui a comme fonction principale la mise en valeur de soi plutôt que la présentation de soi conformément aux critères reconnus de la modestie féminine ». Nous assisterions ici, selon l'auteur, à un déplacement consistant à insérer un « signe du sacré dans un système formel où il n'est qu'un accessoire de mode » (1996, p. 11).

Ce type d'approche devrait s'appliquer plus largement à l'objet « islam » lui-même, qui serait spécifié au cas par cas en rapport avec les actions sociales qui en relèvent, qui s'en inspirent ou qui s'en éloignent et s'y opposent. C'est dans ce sens, et uniquement dans ce sens, que l'on peut comprendre également la portée de certaines idéologies hégémonistes islamistes. Dans leur stratégie de prise de pouvoir et de contrôle total de la société, celles-ci érigent la religion en référent primordial pour y soumettre toutes les productions de la société et notamment toutes les hétérogénéités, tous les conflits et toutes les revendications qui n'en relèvent pas *a priori*, mais qui se trouvent ainsi canalisées, contrôlées, déclassées, délégitimées ou niées. L'instrumentalisation de la religion, comme de la femme et du voile, relèverait ainsi d'un processus d'hégémonie – idéologique, politique et social – qu'essaye d'exercer un groupe social sur l'ensemble de la société. Le recours intensif au langage autoritaire de la tradition religieuse permet d'assurer l'hégémonie politique et économique, mais aussi culturelle, linguistique, générationnelle, entre les sexes, entre les régions, et naturellement au plan des sensibilités religieuses. Parmi d'autres éléments, le voile apparaîtra dans ce contexte comme un enjeu central, le signe le plus visible et le plus évident de la soumission de la société à une telle hégémonie.

À la lumière de cette (ces) mise(s) en contexte(s) sociologiques et anthropologiques du (des) voile(s), on peut avancer que le débat sur le « foulard islamique » en France et ailleurs en Europe exprime encore une fois le malentendu qui caractérise

(17) Pour un développement de cette analyse sur l'islamisme militant des femmes, voir DAUD, 1998.

la relation de l'Occident à l'islam, et dans lequel la femme apparaît toujours comme un véritable enjeu de contrôle entre les deux parties. L'Occident, sûr de ses valeurs, veut en effet, se convaincre et convaincre les autres de sa suprématie en mettant en avant l'émancipation de « ses » femmes, donnant pour l'occasion la preuve de la condition non émancipée des femmes « des » autres. Une attitude qui ne peut que nourrir la partie adverse, celle d'un islam politique, souvent réactionnaire et autoritaire, qui use lui aussi de « ses » femmes pour prouver par là sa « dignité » préservée face à un Occident « décadent » qui aurait « dévoyé » « ses » femmes (18).

Pour un universalisme élargi et une laïcité renouvelée

L'affaire du voile et le surgissement de l'islam sur la scène des sociétés européennes révèlent pour le moins un malaise dans ces sociétés et soulèvent un certain nombre de questions. D'abord, celle de la place du sacré dans les sociétés dites postindustrielles. Ensuite, celle de l'identité nationale dans le cadre traditionnel de l'État-nation. Les frontières s'effacent, en effet, progressivement entre les pays de l'Europe, alors qu'une population immigrée d'origine extra-européenne s'installe définitivement sur son sol.

D'où les débats qui en découlent sur la culture – préserver la culture « nationale » ou promouvoir le « métissage » culturel ; sur la langue – celle-ci se trouve sur la défensive face à l'anglais notamment, du moins en France ; sur les institutions politiques – le déclin progressif du politique au profit de la société civile et l'hétérogénéité partisane croissante de cette dernière ; sur l'institution scolaire – en passe de perdre sa mission culturelle du début du siècle, celle de transmettre les valeurs laïques, c'est-à-dire l'esprit critique et le débat d'idées ; sur la mémoire collective – la dispersion de cette mémoire sous l'effet dissolvant des modes de communication médiatique, mais aussi des nouveaux modes de regroupement et d'appartenance ; et enfin sur l'intégration et les modèles qui doivent la réaliser – centralisme républicain et unitaire, multiculturalisme, modèles différentialistes, etc.

Jusqu'ici, l'intégration a généralement été identifiée à l'assimilation et ce dernier terme a été reconnu comme antinomique de la reconnaissance des différences culturelles. Or, de plus en plus, on est tenté de se poser la question de savoir si une intégration réussie, même dans le cadre unitaire et universaliste d'un modèle comme celui de la France, ne passerait pas par le lien communautaire. En 1995, le rapport du Haut Conseil à l'intégration, intitulé justement « Liens culturels et intégration », n'hésitait pas à partager ce point de vue en soutenant l'idée que l'intégration passe par la reconnaissance de la culture de l'immigré. En regard de l'histoire de l'immigration en France on constate, en effet, que le partage des valeurs com-

(18) Pour une étude approfondie de la femme en tant qu'« enjeu » entre l'Orient et l'Occident, voir NADER, 1991. L'anthropologue américaine y décrit la manière dont la femme est instrumentalisée dans le processus de contrôle hégémonique qui caractérise les rapports des deux parties.

munes de la République n'a pas empêché l'expression des différences et des particularismes – aussi bien culturels que linguistiques et religieux – de groupes comme les Polonais, les Italiens, les Arméniens, les juifs d'Europe de l'Est, les Espagnols, les juifs d'Afrique du Nord, les Portugais. De même, le rôle de l'État républicain et laïque, tel qu'il s'est dessiné à partir de la troisième République, n'a pas été de s'interdire toute intervention dans le domaine du religieux, mais de garantir l'égalité entre toutes les religions et la liberté de pratiquer.

On peut même penser, à la suite de N. Rouland (1995, 1996), que « l'organisation communautaire peut atténuer le choc du déracinement pour l'immigré, servir d'institution médiatrice avec la société globale. Alors que l'individu isolé peut devenir une proie facile pour les mouvements extrémistes » (1996, p. 5). La communauté et certaines valeurs de la communauté, notamment « religieuses », représentent souvent un mode transitoire mais nécessaire pour faire admettre une dimension de soi, qui demeure invisible pour les autres parties de la société si elle n'est pas portée par la communauté de ceux qui en sont les porteurs attitrés. Si une telle identité n'est pas harmonieusement assumée par le groupe et acceptée par la société majoritaire, le danger est d'assister à l'exacerbation du sentiment identitaire par l'affichage de signes religieux ostentatoires. Parallèlement, et en réaction, la société majoritaire verra dans ces manifestations l'expression d'une identité religieuse primordiale et irréductible, un élément exogène à leur environnement habituel.

L'État ne doit pas faire comme si la religion, ou plus précisément l'identification à certains signes empruntant une tonalité religieuse, n'existait pas. Le lien communautaire, notamment à travers son expression religieuse, est une modalité qui peut affermir l'identité et constituer ainsi la base sur laquelle peut se tisser le nouveau lien civique avec le reste de la société. Le refus d'admettre l'expression d'une identité sous la forme de l'appartenance à une communauté peut susciter le communautarisme et la tentation de l'enfermement, qui sont en quelque sorte le renoncement à la vie communautaire. L'idéal laïque, par son exaltation d'un universel abstrait, nie les identités culturelles, sociales et religieuses qui sont parfois le support de discriminations et de rejets. Il est souvent responsable d'un souci d'intégration qui se traduit pour beaucoup par la déculturation et le déclasserement et, pour d'autres, par l'acculturation à des modèles, considérés comme seuls valables. Une telle laïcité réductrice signifie également l'occultation de la structure hiérarchique qui caractérise, malgré l'affirmation du principe républicain de l'égalité universelle des droits, les rapports entre les différentes composantes culturelles, sociales et religieuses de la société.

Il faudrait concevoir une laïcité qui prendrait en considération l'adhésion sincère non seulement pour les langues minoritaires, pour le PACS (pacte de solidarité) (19), pour les minorités sexuelles ou pour les cultures régionales, mais aussi pour les différentes affiliations religieuses. Chacune de ces identifications ou appartenances contribue, à sa façon, au lien social à travers les bénéfices symboliques qu'elle procure à ses membres.

(19) Ce pacte social, qui régit institutionnellement les rapports entre deux individus indépendamment de leur sexe, a aujourd'hui tendance à se généraliser dans toute l'Europe.

Cet argument fait appel à un universalisme élargi et critique. D'un côté, par l'affirmation du principe de l'individu-citoyen et de l'identification politique collective, la société républicaine et laïque continue à transcender les groupes ethniques et les enfermements identitaires. Elle constitue en cela une réponse efficace aux risques d'affaiblissement et de déstructuration du lien social par le communautarisme ethniciste ou religieux. De l'autre, en reconnaissant le pluralisme culturel, religieux et linguistique (20) et en garantissant, statutairement si nécessaire, leur exercice, la nouvelle laïcité élargie devient aussi la pratique de la diversité, de la tolérance et du respect mutuel. L'appel conjoint à la citoyenneté et à un universalisme critique et ouvert rompt avec l'unitarisme centralisateur en prenant en considération le multiculturalisme de fait de la société.

Ce qui l'emporte dans cette nouvelle configuration citoyenne et laïque, c'est la primauté du lien commun idéal qu'est la société politique et la liberté pour l'individu de choisir son projet de vie. Autrement dit, il fait partie de la liberté de chaque femme et de chaque homme de choisir un groupe d'appartenance, qu'il soit social, sexuel, linguistique ou religieux. Cette politique de reconnaissance fonde ce que Charles Taylor (dans son livre *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, 1994) appelle « l'éducation multiculturelle ». La dignité d'êtres égaux exige, selon lui, des institutions démocratiques non répressives, non discriminatoires et ouvertes aux débats. Un tel système politique et moral assure à la fois l'expression des droits universels de l'individu et la protection des particularismes culturels. Il promeut la valeur de cultures variées et permet par là même d'apprécier les diversités, non pas pour elles-mêmes, mais en ce qu'elles accroissent les possibilités et la qualité de vie de tous (21).

En France où le terme de multiculturalisme suscite habituellement des réserves, de plus en plus de personnes et de groupes commencent à considérer comme concevable ce projet pour le pays. Ils pensent qu'une interprétation pluraliste de l'État unitaire français est possible sur le plan juridique et que les différences peuvent s'exprimer par la loi. Le Conseil constitutionnel lui-même a admis que le législateur pouvait traiter différemment des groupes ou des personnes relevant de situations différentes, et que certaines normes pouvaient ne pas s'appliquer de façon uniforme à l'ensemble du territoire national, sans pour autant remettre en question les principes républicains de l'égalité des citoyens. L'acceptation du pluralisme consisterait dès lors, selon les mots de N. Rouland, « à tracer un cadre où majorité et minorités, liées par l'adhésion à un certain nombre de valeurs communes, consentent dans un système de concessions réciproques à considérer que les voies d'accès à ces valeurs universelles et leurs expressions peuvent être diverses et coexister dans des conditions d'autonomie relative à déterminer ensemble (1996, p. 6) ».

(20) L'exemple d'une reconnaissance dans le domaine linguistique nous est donné par la « Charte européenne sur les langues minoritaires et régionales » adoptée en 1992 et qui entend « maintenir et développer les langues régionales, facettes vivantes de l'identité culturelle européenne », sans toutefois remettre en question le rôle prééminent (et unificateur) des langues nationales, ni l'ordre politique, ni l'intégrité territoriale des nations.

(21) Pour une discussion plus large des modèles d'intégration en Europe et aux États-Unis et plus spécialement du modèle républicain unitaire, d'une part, et du, ou plus précisément, des modèles multiculturels, d'autre part, voir KILANI, 2000.

Quoi qu'il en soit de l'avenir institutionnel de ce nouveau modèle d'intégration, on peut d'ores et déjà constater que les nouvelles générations en France, en Suisse, et plus généralement en Europe vivent un multiculturalisme de fait, un métissage culturel de plus en plus quotidien et évident. Ces générations, et parmi elles notamment celles qui sont issues de l'immigration, rejettent les stratégies assimilationnistes et unificatrices pour affirmer la multiplicité de l'appartenance culturelle qui n'est pas perçue comme contradictoire avec les valeurs de la République. En revendiquant des droits civiques et en s'opposant à la ségrégation, elles accompagnent l'approfondissement de la démocratie qui ne peut s'inscrire que sous le signe de l'ouverture et du pluralisme. Ce faisant, elles entendent réaliser toutes les virtualités contenues dans le pacte républicain : l'égalité des chances pour tous, quelle que soit leur origine, quelle que soit leur religion.

Mondher KILANI
Université de Lausanne – Suisse

BIBLIOGRAPHIE

- ADELKHAH Fariba, *La révolution sous le voile*, Paris, Karthala, 1991.
- AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia, eds., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme, État*, Paris, La Découverte, 1985.
- BARTH Frederik, « Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies », in Adam KUPER, ed., *Conceptualizing Society*, Londres-New York, Routledge, 1992, pp. 17-33.
- BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- CERTEAU Michel de, « Une pratique sociale de la différence : croire », in *Faire croire...*, Actes de la Table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome, École française de Rome, 1981, pp. 363-383.
- DAOUD Zakia, « Femmes, mouvements féministes et changement social au Maghreb », in Mondher KILANI, éd., *Islam et changement social*, Lausanne, Payot, 1998, pp. 247-259.
- DOUTTÉ Edmond, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la religion*, Paris, Alcan, 1912.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967.
- FERRIÉ Jean-Noël, « Vers une anthropologie déconstructionniste des sociétés musulmanes du Maghreb », *Peuples méditerranéens*, No 54-55, 1991, pp. 229-246.
- FERRIÉ Jean-Noël, « Remarques sur l'islamisation des espaces modernes au Caire », *Monde arabe, Maghreb, Machrek*, n° 151, 1996, pp. 6-12.
- GALLISSOT René, « Citoyenneté », in René GALLISSOT, Mondher KILANI et Annamaria RIVERA, *L'imbroglie ethnique en quatorze mots clé*, Lausanne, Payot, 2000, pp. 33-53.

- GASPARD Françoise, KHOSROKAVAR Farhad, *Le foulard et la république*, Paris, La Découverte, 1995.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GEERTZ Clifford, « La Religion comme système culturel » in Robert Elwyn BRADBURY, Clifford GEERTZ, Melford E. SPIRO, Victor Witter TURNER, Edward Henry WINTER, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 19-66.
- GÖLE Nilüfer, *Musulmanes et modernes*, Paris, La Découverte, 1993.
- KILANI Mondher, « La France et le voile islamique. Universalisme, comparaison, hiérarchie », in *L'invention de l'autre*, Lausanne, Payot 1994, pp. 263-299.
- KILANI Mondher, « L'inhumanité de l'autre ? Notes introductives sur quelques concepts clés », in René GALLISSOT, Mondher KILANI, Annamaria RIVERA, *L'imbroglia ethnique en quatorze mots-clés*, Lausanne Payot, 2000, pp. 9-31.
- LAPOINTE Robert, *Socio-anthropologie du religieux I*, Genève, Droz, 1988.
- LEACH Edmund, « Cultura/Culture », in *Enciclopedia Einaudi* vol. IV, Torino Einaudi, 1978, pp. 338-270.
- LENCLUD Gérard, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie des croyances en pays de savoir », *Terrain*, n° 14, 1990, pp. 5-19.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Plon, 1963.
- NADER Laura, « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women », *Cultural Dynamics*, II (3), 1991, pp. 149-159.
- OSSIPOW William, « Le devoir de juger (Une affaire de foulard) », in Gérard DUPRAT, éd., *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Paris, PUF, 1998, pp. 167-210.
- RIVERA Annamaria, « Il velo del pregiudizio. La xenofobia e il fantasma dell'islam », *La società degli individui*, n° 10/1, 2001, pp. 18-30.
- ROULAND Norbert, *L'État français et le pluralisme*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- ROULAND Norbert, « Multiculturelle, Enquête sur la République », in *Libération*, 21 octobre 1996.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
- TOZY Mohamed, *Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc*, Thèse d'État, Université d'Aix-Marseille III, 1984.
- TYLOR Edward Burnett, *Primitive Culture* (trad. fr. *La civilisation primitive*), Paris, Reinwald & Co., 1876.
- VATTIMO Gianni, « Myth and the Face of Secularization », *Res* 9, 1985.
- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983.

Résumé

Le « voile islamique » est considéré dans ce texte comme le révélateur d'une logique plus globale : celle de l'intégration du facteur religieux dans la société contemporaine. Une société où la séparation entre l'Église (la religion) et l'État, même dans un pays officiellement laïque comme la France, n'est pas toujours évidente et où, plus généralement, la place de la religion demeure problématique. Trois thèmes principaux sont développés. Tout d'abord l'idée d'une structure hiérarchique qui fonde les perceptions respectives des religions et leur degré de reconnaissance et d'intégration dans la société globale. Ensuite, l'interrogation de la religion en tant que catégorie idéologique autoritaire propre à juger et à déclasser certains groupes et la critique de sa pertinence à définir un certain nombre de comportements sociaux et culturels. Enfin, la mise en perspective des rapports entre laïcité et religion, État et Église dans le cadre d'une réflexion plus large portant sur la question de l'universalisme et du multiculturalisme, du communautarisme et de la citoyenneté, de l'intégration et de l'exclusion. Les exemples traités dans ce texte relèvent principalement de la France et de la Suisse.

Abstract

In this contribution the "Islamic veil" serves to think about a global logic: how religion, specifically Islam, is integrated in contemporary society where the place of religion is still questionable, even in countries like France where the separation between religion and State is official? Three main points are developed. First, the idea of a hierarchical structure determining the respective perceptions of the different religions and their capacity to be recognized and integrated in the global society. Second, the critic of the religion as an authoritarian ideological category and its pertinence to define and investigate many of the social and cultural facts. Third, an extended reflection on secularisation and religion in relation with the questions of universalism and multiculturalism, communitarism and citizenship, integration and exclusion. Instances developed in this text are from France and Switzerland.

Resumen

El "velo islámico" es considerado en este texto como el revelador de una lógica más global: la de la integración del factor religioso en la sociedad contemporánea. Una sociedad en la cual la separación entre la Iglesia (la religión) y el Estado, aún en un país oficialmente laico como Francia, No es siempre evidente y donde, más generalmente, el lugar de la religión sigue siendo problemático. Se desarrollan aquí tres temas principales. En principio, la idea de una estructura jerárquica que funda las percepciones respectivas de las religiones y su grado de reconocimiento y de integración en la sociedad global. Luego, el interrogante de la religión en tanto que categoría ideológica autoritaria pronta a juzgar y a desclasificar ciertos grupos y la crítica de su pertinencia para definir un cierto número de comportamientos sociales y culturales. Finalmente, la puesta en perspectiva de las relaciones entre laicidad y religión, Estado e Iglesia en el marco de una reflexión más amplia sobre la cuestión del universalismo y del multiculturalismo, del comunitarismo y de la ciudadanía, de la integración y de la exclusión. Los ejemplos tratados en este texto se refieren principalmente a Francia y a Suiza.