

Un retour? Il n'est jamais parti... Envisager le « sacré » comme une ressource qui comble le fossé entre religion et sécularisation

Matthew Francis

Kim Knott

Traduction: Romain Sèze

Introduction

Cet article propose une approche critique des théories de la sécularisation et des débats contemporains sur la place des religions dans la sphère publique. À partir de nos propres recherches et d'un rapport auquel nous avons collaboré à l'attention du gouvernement britannique¹, nous montreront qu'il est nécessaire de changer de paradigme pour comprendre les relations étroites de la religion et de la sécularisation.

Nous commencerons par remettre en question le paradigme théorique dominant (les théories de la sécularisation) afin de rendre compte avec plus de justesse des relations entre la religion et la sécularisation dans la modernité. Nous expliquerons ensuite dans quelle mesure le concept de « sacré » peut aider à identifier des valeurs (religieuses ou non) profondément enracinées dans les groupes. Nous montreront ainsi la présence du « sacré » dans des idéologies religieuses mais aussi séculières, ce qui ouvre la possibilité d'un débat démocratique sérieux entre les différents partis idéologiques. Nous concluons en présentant l'utilité de cette approche pour les experts et les responsables politiques.

Religion et sécularisation

Les théories de la sécularisation affirment que la signification sociale de la religion n'a cessé de décroître depuis les Lumières. Le retrait de la religion de la sphère publique a été compris comme un déclin de l'influence des valeurs et des institutions religieuses dans la société. L'idée selon laquelle ce déclin serait le résultat d'un recul des croyances religieuses² ou d'un processus de privatisation des religions³, a par ailleurs été discutée par des analyses très différentes mais qui relèvent toutes, d'une façon ou d'une autre, des théories de la sécularisation.

1 Matthew D. Francis, « Mapping the sacred: understanding the move to violence in religious and non religious groups » (PhD Dissertation, Leeds: University of Leeds, Forthcoming); Kim Knott, *The location of religion: a spatial analysis* (London: Equinox, 2005); Kim Knott et al., *The roots, practices and consequences of terrorism: a literature review of research in the Arts & Humanities* (Leeds: University of Leeds, October 2006), <http://www.leeds.ac.uk/trs/documents/University%20of%20Leeds%20terrorism%20lit%20review%20for%20the%20HO.pdf>.

2 Steve Bruce, *God is dead: secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).

3 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: believing without belonging* (Oxford: Blackwell, 1994).



Bien que cette thèse ait vu le jour dans la littérature universitaire des années 1960, ses racines remontent aux pères fondateurs de la sociologie (l'existence d'un antagonisme entre les religions et la modernité est une idée sous-jacente des œuvres d'A. Comte, E. Durkheim et M. Weber) et aux idéaux des Lumières qui exaltaient le succès de la raison sur les superstitions.

Cette idée d'un déclin des croyances religieuses, qui est l'un des fondements de la conception universitaire dominante de la sécularisation⁴, s'est largement implantée en Europe (pouvoirs publics, médias⁵ et à certains égards dans les représentations dominantes aux États-Unis⁶). Ce présupposé est devenu si banal que le « retour » du sacré sur les scènes nationales et internationales (depuis les débats sur les symboles religieux au Royaume-Uni⁷ jusqu'aux légitimations religieuses du terrorisme⁸), a véritablement surpris, et même dans le monde universitaire⁹ (quoique les théories de la sécularisation ont été remises en cause par plusieurs¹⁰, notamment par des chercheurs qui les avaient précédemment soutenues¹¹). Dans cet article, nous commencerons par réinterroger la conceptualisation du « religieux » et du « séculier » et l'idée selon laquelle le premier se serait évanoui dans le second.

Dans les débats contemporains, les concepts « religieux » et de « séculier » apparaissent souvent comme des catégories épistémologiques exclusives. Il est entendu que les institutions, les valeurs, les idées et les acteurs relèvent de l'une ou l'autre catégorie (l'Église et l'État, la foi et la raison, les croyances et la science). Et de la Constitution américaine au système scolaire français et à la Sécurité sociale britannique, cette dichotomie va de pair avec une marginalisation de la religion dans la sphère publique. Lorsque le religieux aspire à une certaine visibilité, ceci est perçu comme une pression qui doit être interdite (oppositions à l'Église établie aux États-Unis, aux manifestations ostentatoires des appartenances religieuses dans les écoles françaises et dans les hôpitaux britanniques).

Ces débats présupposent l'existence d'un antagonisme entre le religieux et le séculier. L'idée de « religion », en tant que concept matérialisé, est pertinente dans son application à l'histoire du christianisme européen, (distinction des vocations religieuses et séculières¹², essor et différenciation des idéaux « séculiers » des Lumières en Europe¹³...). Cette opposition binaire (religieux/séculier) est une construction récente et clairement occidentale. La « religion » est généralement interprétée en

4 Roy Wallis and Steve Bruce, « Secularization: the orthodox model », in *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*, éd. Steve Bruce (Oxford: Oxford University Press, 1992), 8-30.

5 Un conseiller de Tony Blair, l'ancien Premier ministre britannique, a déclaré « we [the government] don't do God ». Voir l'article de Roger Chils (BBC, 2003), accessible sur: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/3301925.stm>.

6 R. Stephen Warner, « Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States », *American Journal of Sociology* 98, no. 5 (1993): 1046.

7 BBC, « Row over nurse wearing crucifix », *BBC*, September 20, 2009, sec. Devon, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/england/devon/8265321.stm>.

8 Osama bin Laden, « Oath to America », in *The Al Qaeda Reader*, éd. Raymond Ibrahim (New York: Doubleday, 2007), 192-195.

9 Peter L Berger, « The desecularization of the world: a global overview », in *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, éd. Peter L Berger (Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999), 1-2.

10 David Martin, *The religious and the secular: studies in secularization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969); David Martin, « The secularization issue: prospect and retrospect », *The British Journal of Sociology* 42, no. 3 (1991): 465-474.

11 Peter L Berger, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (New York: Doubleday, 1967); Berger, « The desecularization of the world: a global overview ».

12 Richard King, *Orientalism and religion: postcolonial theory, India and « the Mystic East »* (London: Routledge, 1999), 35-41.

13 Rodney Stark, « Atheism, faith, and the social scientific study of religion », *Journal of Contemporary Religion* 14, no. 1 (1999): 41-62.



termes *emic* (par les occidentaux), de même que les institutions religieuses, leurs traditions, croyances et pratiques, et tous ceux qui y adhèrent plus ou moins. Tout ce qui échappe à cette définition est à l'inverse considéré comme relevant du « séculier »¹⁴.

La différenciation de ces deux catégories suggère qu'elles aient été connectées. Ceci étant, nous proposons de les envisager comme des champs distincts dans un même paradigme épistémologique, et non de les réduire à la dichotomie « soit l'un, soit l'autre »¹⁵. En outre, nous soutenons que leur frontière était rarement imperméable et qu'elle admettait de fait des échanges. Tony Blair par exemple, l'ancien Premier ministre britannique, a rarement prononcé des discours sur la religion alors que l'Église anglicane est officiellement reconnue en Angleterre, et George Bush l'a fréquemment invoquée dans sa gestion des affaires de l'État bien qu'il était à la tête d'un gouvernement séparé de toute institution religieuse. Nous suivront ainsi une troisième voie, « post-séculière » qui dépasse cette opposition rigide¹⁶.

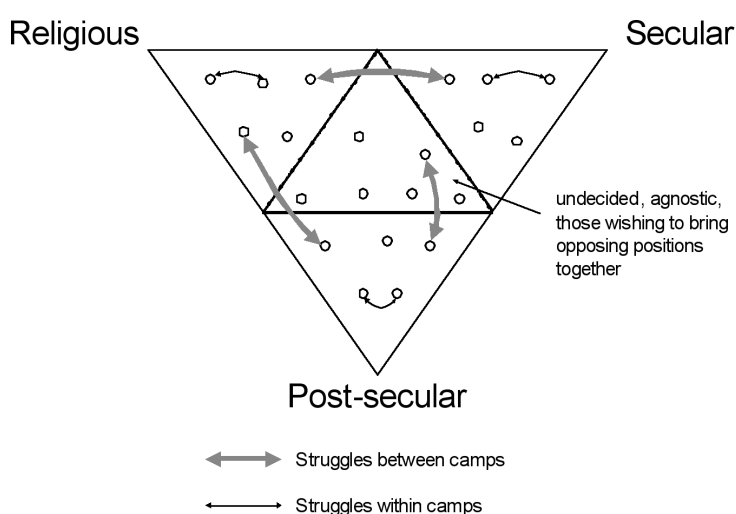


Schéma 1 – Le champ religieux/séculier et ses rapports de force¹⁷

Cette approche du « sacré » vise à remettre en question la différenciation de ces deux champs et par conséquent l'idée d'un retour du sacré. Nous faisons l'hypothèse que le « sacré » n'a jamais quitté la modernité et qu'une analyse appropriée explique son apparent retour. Il est nécessaire de déjà identifier les valeurs qui différencient les diverses prises de position (religieuses et non religieuses) dans les conflits auxquels nous assistons, par exemple ceux opposant les laïcistes libéraux et les fondamentalistes religieux. Nous nous appuyons pour ce faire sur une cas qui illustre la persistance du « sacré » dans les controverses opposant religieux et non religieux dans la société britannique¹⁸.

¹⁴ Knott, *The location of religion: a spatial analysis*, 59.

¹⁵ Knott, *The location of religion: a spatial analysis*, 59-77.

¹⁶ *Ibid.*, 71-72 Voir également le schéma 1.

¹⁷ *Ibid.*, 125.

¹⁸ À partir d'une étude de cas réalisée par Kim Knott dans: « Theoretical and methodological resources for breaking open the secular and exploring the boundary between religion and non-religion », *Historia Religionum* 2 (2010): 129-133.



La publication des *Versets Sataniques* en 1988¹⁹ a rapidement suscité des protestations dans divers pays, notamment au Royaume-Uni²⁰. La réaction véhémement de la communauté musulmane britannique est bien connue. De nombreux britanniques ont estimé que leurs symboles religieux avaient été profanés. Ce livre fut considéré comme « un test décisif pour distinguer la foi de l'incroyance²¹ », qui trace « la frontière entre les musulmans... et les non-musulmans (et donc entre la religion et l'impiété)²² ». Cependant, les laïcistes libéraux (qui ont à leur tour réagi aux protestations des musulmans), ont également adopté des positions fermes et non négociables. Dans un journal britannique, Rushdie écrivait qu'il chérissait la littérature autant que les musulmans chérissaient l'islam²³. Il a plus tard développé plusieurs métaphores religieuses dans une conférence publique intitulée *Is Nothing Sacred* ainsi que dans un essai intitulé *In Good Faith*. Celles-ci faisaient écho à un pamphlet publié en soutien à l'écrivain Fay Weldon (*Sacred Cows*) ainsi qu'à d'autres laïcistes libéraux, notamment une déclaration commune publiée dans le *New Statesman*, le 3 mars 1989²⁴:

Nous sommes engagés dans une bataille entre les impératifs culturels du libéralisme occidental et les interprétations fondamentalistes de l'islam, les deux partis revendiquant une autorité abstraite et universelle. [...] D'un côté il y a l'opposition libérale à l'autodafé et à l'interdiction des livres fondée sur la croyance en la liberté d'expression, le droit à être publié et damné. [...] D'un autre côté, il a ce qui correspond à une position musulmane fondamentaliste²⁵.

Durant ces controverses, chaque parti défendait sa vérité, indubitable, et dénonçait l'intransigeance de ses adversaires. Les deux partis employé le langage du « sacré » et invoqué des valeurs non négociables. Ceci va dans le sens de notre hypothèse selon laquelle le sacré n'avait jamais disparu (quand bien même un déclin des croyance et des appartenances religieuses puisse être observable).

Comprendre le sacré

Le schéma 2 (ci-dessous) présente les positions idéologiques qui se sont exprimées pendant la controverse des *Versets Sataniques*. Les acteurs de tous bords ont employé un langage « sacré » qui mettait en évidence l'abîme qui les séparait.

Ces frontières peuvent rester peu visibles jusqu'à ce qu'elles soient menacées de transgression, comme dans ce cas-ci où la sainteté du prophète Muhammad a été mise en cause et que les musulmans ont protesté, une réaction qui a mené les laïcistes libéraux à prendre à leur tour la défense

19 Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (London: Viking, 1988).

20 Un résumé de ces controverses et des raisons des protestations des musulmans peut être trouvé dans: Malise Ruthven, *A satanic affair: Salman Rushdie and the rage of Islam* (Londres: Chatto & Windus, 1990); Shabbir Akhtar, *Be careful with Muhammad: the Salman Rushdie affair* (London: Bellew Publishing, 1989) Différentes réactions de parts et d'autres du monde peuvent être trouvées dans: Lisa Appignanesi and Sara Maitland, eds., *The Rushdie file* (Londres: Fourth Estate, 1989).

21 Akhtar, *Be careful with Muhammad: the Salman Rushdie affair*, 35.

22 Knott, « Theoretical and methodological resources for breaking open the secular and exploring the boundary between religion and non-religion », 130.

23 Appignanesi and Maitland, *The Rushdie file*, 74-75.

24 Knott, « Theoretical and methodological resources for breaking open the secular and exploring the boundary between religion and non-religion, » 131.

25 Appignanesi and Maitland, *The Rushdie file*, 137-140.



de Rushdie et de la liberté d'expression. Les laïcistes ont ainsi pris conscience de la sacralité de leur propre position.

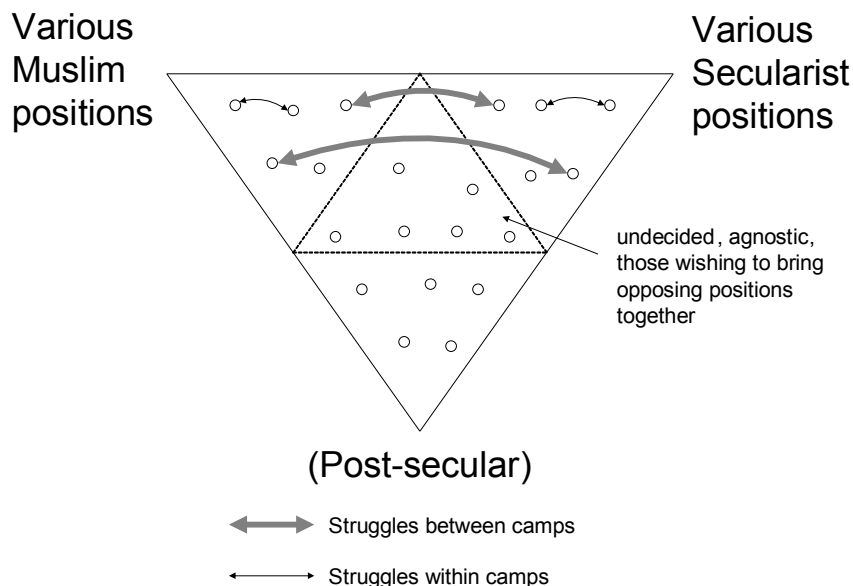


Schéma 2 – Les champs religieux/sécularistes et *Les Versets Sataniques*

Le concept de « sacré » tel qu'il est employé ici, trouve ses racines dans la notion durkheimienne des « choses séparées et interdites²⁶ » que nous avons reprise dans notre approche spatiale et cognitive des religions. Dans *The location of religion*, K. Knott proposait une méthodologie pour localiser la religion dans des contextes « séculiers » et elle montrait la nature inter-relationnelle et dialectique des positions religieuses, séculières et post-séculières (voir le schéma 1)²⁷. À l'appui d'une longue étude de cas, elle a constaté que les arguments des différents partis avaient d'importants points communs, notamment qu'ils procédaient d'un langage « sacré ».

Ces résultats sont corroborés par les apports de l'anthropologie néo-durkheimienne, en particulier les recherches de Veikko Anttonen qui envisage le « sacré » comme une catégorie frontière²⁸ qui n'est pas circonscrite au champ religieux:

Le sacré est une catégorie-frontière par laquelle l'on distingue les valeurs non négociables des valeurs fondées sur des compromis continus. Les acteurs participent à des processus générateurs de sens sacrés *via* les ressources offertes par leurs systèmes de croyance, qu'ils soient religieux, nationaux ou idéologiques²⁹.

26 Émile Durkheim, *The elementary forms of religious life* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 46.

27 Knott, *The location of religion: a spatial analysis*.

28 Veikko Anttonen, « Sacred », in *Guide to the study of religion*, éd. Willi Braun et Russell T McCutcheon (Londres: Cassell, 2000), 271-282.

29 *Ibid.*, 280-281.



Appréhendé comme une catégorie-frontière, le « sacré » distingue ce qui est d'un côté et de l'autre d'une frontière. Cette approche dépasse la dichotomie « religion/séculier³⁰ » (le « sacré » n'est plus un produit de la modernité). Le schéma suivant représente le « sacré » des côtés séculier, religieux et post-séculier.

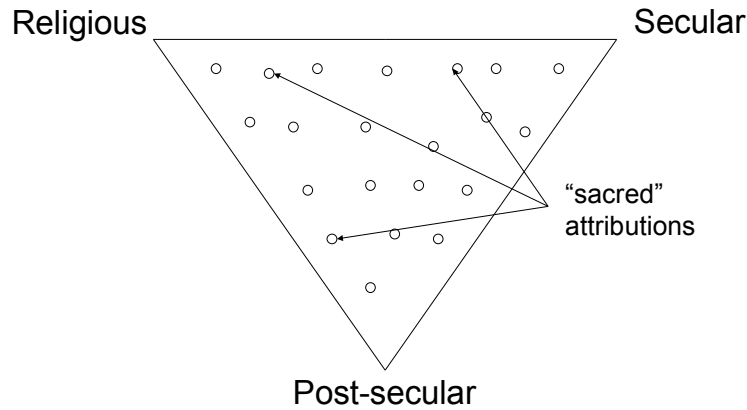


Schéma 3: Les champs religieux/séculier et le « sacré »

Tout acteur peut affirmer que sa position n'est pas négociable. C'est alors que des positions antagonistes apparaissent et que des fronts se dessinent, comme dans le cas de la controverse des *Versets Sataniques*.

Une ressource pour identifier les positions idéologiques

L'identification de ces frontières est essentiel pour les experts et les responsables politiques qui souhaitent comprendre et désamorcer le potentiel de la société au conflit. Nous proposons un ensemble de marqueurs qui indiquent un potentiel à la violence. Cette approche peut aider dans l'élaboration des politiques publiques dans des secteurs tels que l'ordre public, la radicalisation et la cohésion sociale.

Une première série de marqueurs avait d'abord été suggérée dans la revue littéraire produite par un groupe d'experts de Leeds pour le Ministère de l'Intérieur britannique, de sorte à compléter des omissions que nous avons aperçues dans la littérature relative aux groupes religieux violents³¹. D'autres marqueurs ont par la suite été suggérés et une nouvelle matrice a été élaborée par M. Francis dans son analyse des mouvements de violence des groupes religieux et non religieux³².

30 Timothy Fitzgerald, *Discourse on civility and barbarity a critical history of religion and related categories* (New York: Oxford University Press, 2007), 108.

31 Knott et al., *The roots, practices and consequences of terrorism: a literature review of research in the Arts & Humanities*.

32 Francis, « Mapping the sacred: understanding the move to violence in religious and non religious groups ».



La liste suivante a été élaborée à partir de plusieurs études de cas de groupes violents religieux (Aum Shinrikyô, al-Qaïda) et non religieux (la Fraction Armée Rouge), ainsi que de groupes non violents (Agonshu, Hizb ut-Tahrir en Ouzbékistan et le Comité de Coordination Non Violent des Étudiants...)
 33. Pour chaque étude de cas, les déclarations des groupes (entretiens, traités, propagande...) ont été associées à des marqueurs. Certains marqueurs identifient significativement plus d'informations que d'autres et d'autres marqueurs pourraient encore être définis.

Nom du marqueur	Définition
Contre la violence	Déclare renoncer à la violence
Injustice fondamentale	Le sens d'une injustice fondamentale, qui n'est pas accidentelle (c'est-à-dire qu'elle exprime les valeurs fondamentales, la vraie nature de la société) et qui renforce le « choc des mondes »
Contexte du développement interne des groupes	Confrontations dans le développement interne du groupe
Contexte des origines/du développement des groupes	Confrontations à l'intérieur de la société dans laquelle le groupe s'est développé
Conviction	Un sens de la conviction profond et inébranlable
Volonté de changement social	Les actions visent le changement social, dans un secteur déterminé ou à l'échelle mondiale
Vision dichotomique du monde	Une vision du monde (cosmologie) dichotomique et oppositionnelle
Situation d'urgence	Le groupe agit dans ce qu'il perçoit comme une situation d'urgence (engendrée par des pressions effectives ou symboliques), et les codes moraux normaux sont mis entre parenthèse
Autorité de légitimation externe	Vision du monde justifiée par l'invocation d'une autorité de légitimation externe (Dieu, textes sacrés, traditions, droits, valeurs fondamentales)
Les disciples diffèrent du leader	Un disciple exprime une idée qui diffère (voire qui contredit) celle du leader. Les déclarations des leaders ne sont pas nécessairement prises en considération par les disciples.
Implication dans un cycle de violence réciproque	Les actions sont justifiées par un discours de « vengeance »
Aucun point commun	Absence de point commun avec les « Autres » qui permettrait un dialogue
Personne (parmi les « Autres ») n'est	Tous les membres du groupe des « Autres » menacent le « bien » et ils constituent donc des cibles légitimes: il n'y a pas d'innocent

33 Il est parfois délicat de distinguer les groupes « violent » et « non violents » et M. Francis justifie ses choix (*Ibid.*, chapitre VII).



Nom du marqueur	Définition
innocent	
Un système où la justice est inatteignable	Le groupe refuse les protections offertes par le système juridique
Intérêt personnel	Déclarations sur les intérêts pour les disciples: capacités physiques ou intellectuelles renforcées, le salut, un sens de la justice, etc.
Question d'autorité	Existence de conflits quant aux applications historiques et contemporaines de l'idéologie
Reconnaissance de l'innocence	La reconnaissance qu'il existe des acteurs extérieurs au groupe innocents et qu'ils ne doivent pas être pris pour cible
Procédures sacrificielles/judiciaires	Une tentative visant à clore un cycle de violence <i>via</i> un acte sacrificiel/juridique
Importance symbolique	Importance symbolique accordée à l'action présente
Traditions violentes	Preuve de caractères (représentations, mythes) violents dans les traditions ou croyances du groupe
Conflit élargi	Les actions participent d'une lutte plus large ayant une valeur normative (par exemple le bien contre le mal, le vrai contre le faux)

L'existence d'une « vision dichotomique du monde » et le recours à des « autorités de légitimation externe³⁴ » sont deux marqueurs particulièrement pertinents pour analyser la controverse des *Versets Sataniques*. Ils seront présentés successivement.

Vision dichotomique du monde

Ce marqueur renvoie à un certain nombre de valeurs qui véhiculent la représentation d'un monde traversé par une lutte opposant des forces telles que Dieu contre le Diable, le bien contre le mal, les lumières contre l'obscurantisme, le croyant contre le non-croyant. Un groupe s'exprimant ainsi se perçoit naturellement comme étant du côté du bien, et une distinction claire est faite entre ceux qui appartiennent au groupe et ceux qui lui sont extérieurs. Certains musulmans qualifient par exemple les acteurs extérieurs à leur groupe de « *kafir* » (celui qui ne croit pas en Allah), un terme à connotations péjoratives qui peut d'ailleurs entraîner des sanctions. Des groupes non religieux, comme la Fraction Armée Rouge, sont également habités par ce type de représentations dichotomiques du monde.

Certains groupes se différencient par des valeurs non négociables, « sacrées ». Ces divisions peuvent survenir entre plusieurs groupes, mais aussi à l'intérieur d'un même groupe. Le fait que Salman

³⁴ Pour plus de détails, voir: Francis, « Mapping the sacred: understanding the move to violence in religious and non religious groups ».



Ghaffari, un musulman, l'ambassadeur iranien au Saint-Siège, ait perçu les conflits liés à l'affaire des *Versets Sataniques* comme une lutte entre religieux et incroyants, l'illustre tout à fait³⁵.

- L'enquêteur: « Dans l'appel que vous avez adressé au Pape le 15 février, vous décriviez le Pape comme un « défenseur de la spiritualité et de la religion ». Est-ce que vous envisagez une sorte de Sainte-Alliance entre l'Église catholique et l'islam contre l'incroyance moderne?
- Ghaffari: Cette union sainte existait depuis le début. L'islam a toujours espéré cette collaboration. Notre histoire montre que l'islam et le christianisme peuvent vivre ensemble, comme des frères. Laissons de côté les conflits idéologiques du passé. Nous espérons que le christianisme et l'islam puissent porter ce monde vers Dieu et la foi... ».

Ce témoignage recèle une vision dichotomique du monde opposant ceux qui ont la foi à ceux qui en sont dépourvus (voir le schéma 1). Celle-ci mène d'ailleurs à un partenariat étonnant (considérant que l'islam et le christianisme sont généralement présentés en termes de méfiance mutuelle). Cette opposition entre croyants et non-croyants se retrouve également dans la lettre ouverte d'un député indien musulman, Syed Shahabuddin, parue dans le *Times of India*, le 13 octobre 1988³⁶:

« Soyez-en sûr, Rushdie viendra et partira mais les noms de Mohammad, Christ ou Bouddha perdureront jusqu'à la fin des temps. Vos *Versets Sataniques* ont servi une fin éditoriale qui était de produire une certaine émulation, et ils passeront bientôt dans l'oubli... Or le Coran, la Bible et le Gita continueront non seulement à être lus par des millions de personnes, mais aussi à être révéérés ».

Dans cette citation, Shahabuddin a explicitement invoqué toute les croyances en Dieu (le polythéisme inclus) contre l'incroyance incarnée par Rushdie. Cependant, il a aussi présenté dans cette même lettre une vision dichotomique du monde plus commune, lorsqu'il mentionne les Croisades³⁷:

« Rushdie, le spécialiste en islamologie, l'homme qui a étudié l'islam à l'université, doit se vanter de ses lettres de créance islamiques, pour qu'il parvienne à convaincre et vendre ses marchandises en Occident. Il n'a pas encore abandonné le fantôme des Croisades, mais il lui a donné un nouvel emballage culturel qui explique que les auteurs comme vous [Rushdie] soient tant loués ».

La référence aux Croisades implique une dichotomie entre les valeurs occidentales et non-occidentales (islamiques en l'occurrence). Ce qui donne sens aux nombreuses réactions qui ont assimilé les *Versets Sataniques* à une agression contre la culture et les valeurs des anciennes colonies britanniques, par les valeurs profanes de l'Occident. Les controverses des *Versets Sataniques* apparaissent comme une lutte de pouvoir entre les musulmans et les « Autres », en l'occurrence les pouvoirs occidentaux (et les élites occidentalisées)³⁸.

35 Cet entretien a été reproduit dans: Appignanesi and Maitland, *The Rushdie file*, 82.

36 *Ibid.*, 39.

37 *Ibid.*

38 L'on pourrait aussi comprendre l'indignation de Shahabuddin à l'égard du roman comme un stratagème cynique afin de gagner le vote des musulmans dans les prochaines élections générales indiennes prochaines, comme le suggère Kenan Malik, « Exploding the fatwa myths », www.guardian.co.uk, 12 février 2009, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/feb/09/religion-islam-fatwa-khomeini-rushdie>.



Les laïcistes libéraux ont aussi adopté une vision dichotomique du monde, comme indiqué dans un article du journal *The Guardian*, dans lequel le rédacteur W. L. Webb, écrit³⁹:

« Il semblerait que nous ayons supposé, lorsque nous avons pensé à leur coexistence, que le fondamentalisme islamique et le modernisme existentiel post-chrétien évolueraient sur des chemins éternellement parallèles. Ce qui est étonnant, bien sûr, est que la collision ne se soit pas produite plus tôt... ».

En outre, bien que W. L. Webb ait soutenu qu'il ne fallait pas réduire l'affaire au combat du bien contre le mal (« [Nous] devons être prudents à ne pas réduire l'affaire Rushdie à... une opposition néo-victorienne entre nos lumières et leur obscurantisme »), c'est pourtant ce qu'il fait en conclusion de l'article: « personne ne sait tout à fait comment elle [la coexistence] fonctionne lorsque les protagonistes, des voisins proches en fait, se regardent mutuellement, conjecturent et découvrent leur inquiétante proximité et leur incompatibilité ».

Ces divisions apparaissent plus clairement encore dans la déclaration suivante publiée dans *The New Statesman*⁴⁰:

Nous sommes engagés dans une bataille entre les impératifs culturels du libéralisme occidental et les interprétations fondamentalistes de l'islam, les deux partis revendiquant une autorité abstraite et universelle. [...] D'un côté il y a l'opposition libérale à l'autodafé et à l'interdiction des livres fondée sur la croyance en la liberté d'expression, le droit à être publié et damné. [...] D'un autre côté, il a ce qui correspond à une position musulmane fondamentaliste.

Ici, les différents partis se sont opposés dans leurs façons de se représenter le monde. Les uns ont invoqué des valeurs touchant à la sainteté du Prophète de l'islam, et les autres ont dénoncé cette « religion faible dont la foi se trouve être le pouvoir des mots et notre empressement à souffrir pour elle⁴¹ ».

Outre l'affaire Rushdie, ces valeurs peuvent être trouvées dans les positions de divers groupes dans des affaires plus contemporaines, comme celle des caricatures danoises, les débats sur le voile en France et les protestations contre l'autodafé du Coran aux États-Unis. Une meilleure compréhension du dynamisme de ces frontières permettrait de prévenir et de résorber d'éventuels conflits à venir.

Autorité de légitimation externe

Ce marqueur renvoie à des discours qui justifient la violence par l'invocation de Dieu ou d'une autre autorité. Les discours de Ben Laden font fréquemment référence à Allah afin de justifier les actions d'al-Qaïda, comme dans cet extrait de ses déclarations⁴²:

39 William L. Webb, « The Imam and the scribe », *The Guardian* (Londres, 17 février 1989).

40 Appignanesi and Maitland, *The Rushdie file*, 137-140.

41 Norman Mailer, cité dans: Richard Webster, *A brief history of blasphemy: liberalism, censorship and « the satanic verses »* (Southwold: Orwell, 1990), 56.

42 Paul Chilton, *Analyzing political discourse: theory and practise* (Londres: Routledge, 2004), 166.



- . Dieu Tout-puissant a frappé les États-Unis en leur point le plus vulnérable.
- . Il a détruit ses plus grands immeubles.
- . Loué soit Dieu.

Des sources non-religieuses (idéologies séculières...) peuvent également être mobilisées pour justifier les actions des groupes. La valeur d'une autorité de légitimation externe n'est pas négociable: pour que ces justifications soient pertinentes pour les acteurs, elles doivent jouir d'une autorité absolue et incontestable. L'entretien de Ghaffari⁴³ l'illustre:

- L'enquêteur: « Je souhaiterais enfin vous poser une question hypothétique, d'homme à homme. Si M. Rushdie était dans cette pièce, sans arme et que vous seriez armé d'un pistolet, presseriez-vous la détente?
- Ghaffari: Oui, certainement. La loi de Dieu est claire. La loi qui s'applique dans ce cas spécifiquement l'est aussi. Mais pourquoi trouvez-vous ce comportement étrange? Si Dieu ordonne et admet que quelqu'un soit exécuté, ce précepte divin doit servir toute la société ».

Ghaffari justifie son acte (hypothétique) en invoquant la loi de Dieu. Dans cet exemple, Dieu a autorité sur toute la société et pas seulement sur les musulmans. Le statut autoritaire de la loi islamique ressort aussi de la citation suivante, dans laquelle Amir Taheri (journaliste iranien et auteur d'une biographie de Khomeini) narrait le contexte dans lequel Khomeini a décidé d'émettre une fatwa à l'encontre de Rushdie⁴⁴:

Il [Khomeini] a été informé du contenu des *Versets Sataniques* par un assistant et il décida que Rushdie était coupable de trois charges, chacune d'entre elles étant condamnable de la peine de mort selon la loi islamique. Il a considéré [Rushdie] comme un « agent de corruption sur terre », qu'il avait « déclaré la guerre à Allah », et pour conclure qu'il était un *murtad*, c'est-à-dire un homme né musulman qui avait abandonné sa foi et rejoint les ennemis de l'islam.

Cette citation restitue les crimes reprochés à Rushdie: la corruption morale, l'insulte à l'Allah et le rejet de la foi. La légitimité de la loi islamique s'étend à ces trois actes.

Cela ressort également de la condamnation à mort prononcée par Khomeini et expliquée par Taheri: « Il advient que de vrais croyants doivent agir avant même que l'islam ne soit agressé. Le prophète a dit: « Tuez les criminels avant qu'ils ne puissent vraiment nuire »⁴⁵ ». Cette citation s'appuie par ailleurs sur une autre source externe de légitimation: le Prophète.

Rushdie a lui aussi invoqué une autorité de légitimation externe, en l'occurrence la liberté d'expression qui, a-t-il écrit, « est le fondement de toute société démocratique...⁴⁶ ».

Le concept de liberté d'expression (en tant que droit universel) a été au fondement de nombreuses réactions des laïcistes libéraux, comme l'illustre encore cet article de Rushdie paru dans le *Sunday Times*⁴⁷:

43 Appignanesi and Maitland, *The Rushdie file*, 82-83.

44 *The Times*, Londres, 13 février 1989 (reproduit dans: *Ibid.*, 88).

45 *Ibid.*, 89.

46 Dans une lettre ouverte au Premier Ministre indien Rajiv Gandhi, le 7 octobre 1988 (reproduite dans: *Ibid.*, 35).

47 *The Sunday Times*, Londres, 19 février 1989 (reproduit dans: *Ibid.*, 45).



Thatcher a précisé qu'« il n'y avait aucune raison que le gouvernement envisage d'interdire » le livre. « Il est essentiel à notre système démocratique que les gens qui respectent la loi puissent s'exprimer librement ».

L'émulation autour de ces valeurs non négociables révèle que le sacré est autant présent dans le discours des laïcistes libéraux que dans les protestations des musulmans. La position des laïcistes était aussi inflexible que celle des musulmans, comme l'indique cette déclaration de Rushdie⁴⁸:

En toute honnêteté, j'aurais préféré avoir rédigé un ouvrage plus critique. Mais une religion qui affirme qu'il est permis de se comporter ainsi, des leaders religieux qui se comportent de la sorte et tout en soutenant que leur religion est au-dessus de toute critique, cela ne tient pas debout.

Notre matrice de marqueurs peut être appliquée à l'affaire Rushdie, qui présente l'intérêt d'illustrer l'émergence de valeurs non négociables islamiques (exprimées dans beaucoup de pays et pas uniquement en Grande-Bretagne) d'une part, et non religieuses d'autre part. Cela confirme l'hypothèse selon laquelle le sacré n'avait jamais réellement disparu (même des sociétés sécularisées), et démontre qu'il s'agit d'une méthode originale et appropriée pour analyser les normes religieuses dans la sphère publique.

Le sacré, la matrice et les pouvoirs publics

Reconnaître que le sacré est autant présent dans des prises de positions religieuses que non religieuses rend possible un débat démocratique sérieux entre les différents partis idéologiques. Dans l'exemple précédent, nous avons insisté sur les valeurs exprimées par les défenseurs laïcistes libéraux de la liberté d'expression et sur celles des musulmans conservateurs. Ce faisant, nous avons mis en évidence l'irruption du « sacré » dans le discours public et montré comment certaines situations peuvent contribuer à la formation et à l'entretien d'identités non négociables.

Cette matrice de marqueurs constitue une méthodologie qui:

- . Contribue à la compréhension des croyances et des valeurs sacrées pour les identités des groupes;
- . Approfondit la connaissance de la sécularisation, des croyances et des valeurs qui s'y expriment, et leur relation à la religion;
- . Montre comment les croyances peuvent être réinterrogées;
- . Et remet en question la relation entre la religion et la sécularisation.

La matrice de marqueurs présentée ici a été élaborée dans le cadre d'un projet de recherche qui s'intéresse aux croyances dans la modernité ainsi qu'à leur rôle dans les mouvements de violence. Par l'application de cette matrice aux discours des groupes, il est possible de mettre en évidence des valeurs qui suggèrent un réel potentiel à la violence⁴⁹. Si nous avons appliqué cette méthode à l'affaire Rushdie, nous aurions relevé des marqueurs (le marqueur « traditions violentes » par exemple) qui suggèrent l'entrée en jeu des valeurs non négociables qui légitiment des réponses

48 Rushdie, in *The Guardian*, Londres, 15 février 1989 (reproduit dans: *Ibid.*, 77).

49 Francis, « Mapping the sacred: understanding the move to violence in religious and non religious groups ».



violentes. L'entretien avec Ghaffari dans lequel il déclarait que la condamnation à mort de Rushdie relevait d'une loi divine, l'illustre.

Une meilleure compréhension du potentiel à la violence de certaines valeurs s'avèrerait utile, quoiqu'il faille encore considérer la complexité des systèmes de valeurs et leurs multiples applications, groupe par groupe et individu par individu⁵⁰.

Une meilleure connaissance des croyances et des valeurs sacrées de l'identité des groupes présente un intérêt public. Elle aiderait à combler le fossé entre les laïcistes libéraux et les musulmans qui ont protesté contre les *Versets Sataniques*. Plusieurs auteurs l'ont reconnu à l'époque. Michael Ignatieff par exemple, a suggéré que la revendication des libéraux pour « considérer la liberté comme sacrée » devait être envisagée comme « un concept contestable », si tant est que l'on adopte un esprit d'écoute, de compréhension et de tolérance⁵¹. Ignatieff soutient ici que l'idée de « liberté » ne devrait pas être considérée comme « une croyance sainte, ni même une valeur suprême », démontrant ainsi son ouverture d'esprit.

Taheri a lui aussi critiqué la nature non négociable de cette frontière, en l'occurrence quant aux positions des musulmans, lorsqu'il déclara⁵²:

Le système islamique entier consiste en des prétendus *hudud*, ou des limites à ne pas franchir. L'islam ne reconnaît pas la liberté d'expression illimitée. Appelez cela des tabous si vous préférez, mais l'islam considère qu'une large variété de sujets ne doit pas être abordée.

Le modèle que nous avons suggéré permet d'explorer les frontières idéologiques des groupes et encourage à une ouverture d'esprit telle que celle qui anime Ignatieff et Taheri.

Le simple fait de sensibiliser à la nature de ces frontières présente un intérêt pour les responsables politiques dans la mesure où cela permettrait de saisir où les conflits peuvent émerger et de les prévenir. Cela approfondit également la compréhension de la nature des valeurs religieuses dans les sociétés sécularisées, ainsi que les similarités entre ces différents systèmes de pensée (et non pas seulement les oppositions auxquelles ont réduit souvent leurs relations) qui se réfèrent tous à des valeurs sacrées.

Notre matrice présente une utilité non seulement pour les recherches universitaires sur les normes religieuses dans les sphères publiques et privées, mais aussi pour les politiques publiques, et déjà en les sensibilisant aux frontières potentiellement non négociables des idéologies.

50 Par exemple, concernant les normes islamiques, il y existe de différentes interprétations quant aux enseignements qui pourraient recéler un potentiel à la violence, notamment déclarations d'al-Qaïda et du Hizb ut-Tahrir d'Ouzbékistan. Voir à ce sujet les travaux d'Emmanuel Karagiannis, « Political Islam in Uzbekistan: Hizb ut-Tahrir al-Islami », *Europe-Asia Studies* 58, no. 2 (2006): 261-280; Emmanuel Karagiannis et Clark McCauley, « Hizb ut-Tahrir al-Islami: evaluating the threat posed by a radical Islamic group that remains nonviolent », *Terrorism and Political Violence* 18 (2006): 315-334; Vitaly V. Naumkin, *Radical Islam in Central Asia: between pen and rifle*, The Soviet bloc and after (Lanham: Rowman & Littlefield, 2005). Dans ces recherches, les auteurs suggèrent que les valeurs islamiques du Hizb ut-Tahrir ne recèlent pas franchement un potentiel à la violence, à la différence de celles promues par al-Qaïda.

51 Michael Ignatieff, « Defenders of Rushdie tied up in knots », *The Observer* (Londres, 2 avril, 1989).

52 Appignanesi et Maitland, *The Rushdie file*, 88-89.



Bibliographie

- Akhtar, Shabbir. *Be careful with Muhammad: the Salman Rushdie affair*. London: Bellew Publishing, 1989.
- Anttonen, Veikko. « Sacred ». In *Guide to the study of religion*, edited by Willi Braun and Russell T McCutcheon, 271-282. London: Cassell, 2000.
- Appignanesi, Lisa, and Sara Maitland, eds. *The Rushdie file*. London: Fourth Estate, 1989.
- BBC. « In quotes: Jack Straw on the veil ». *BBC*, October 6, 2006, sec. Politics. http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/5413470.stm.
- . « Row over nurse wearing crucifix ». *BBC*, September 20, 2009, sec. Devon. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/england/devon/8265321.stm>.
- Berger, Peter L. « The desecularization of the world: a global overview », In *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, edited by Peter L Berger, 1-18. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- . *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Bruce, Steve. *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Chilton, Paul. *Analysing political discourse : theory and practise*. London: Routledge, 2004.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Durkheim, Émile. *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Fitzgerald, Timothy. *Discourse on civility and barbarity a critical history of religion and related categories*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Francis, Matthew D. « Mapping the sacred: understanding the move to violence in religious and non religious groups ». PhD Dissertation, Leeds: University of Leeds, Forthcoming.
- Ignatieff, Michael. « Defenders of Rushdie tied up in knots ». *The Observer*. London, April 2, 1989.
- Karagiannis, Emmanuel. « Political Islam in Uzbekistan: Hizb ut-Tahrir al-Islami ». *Europe-Asia Studies* 58, no. 2 (2006): 261-280.
- Karagiannis, Emmanuel, and Clark McCauley. « Hizb ut-Tahrir al-Islami: evaluating the threat posed by a radical Islamic group that remains nonviolent ». *Terrorism and Political Violence* 18 (2006): 315-334.
- King, Richard. *Orientalism and religion: postcolonial theory, India and « the Mystic East »*. London: Routledge, 1999.
- Knott, Kim. *The location of religion: a spatial analysis*. London: Equinox, 2005.
- . « Theoretical and methodological resources for breaking open the secular and exploring the boundary between religion and non-religion ». In *Keynote Lecture*. Messina, Sicily, 2009.
- . « Theoretical and methodological resources for breaking open the secular and exploring the boundary between religion and non-religion ». *Historia Religionum* 2 (2010): 115-133.
- Knott, Kim, Alistair McFadyen, Seán McLoughlin, and Matthew Francis. *The roots, practices and consequences of terrorism : a literature review of research in the Arts & Humanities*. Leeds: University of Leeds, October 2006. <http://www.leeds.ac.uk/trs/documents/University%20of%20Leeds%20terrorism%20lit%20review%20for%20the%20HO.pdf>.
- bin Laden, Osama. « Oath to America ». In *The Al Qaeda Reader*, edited by Raymond Ibrahim, 192-195. New York: Doubleday, 2007.
- Malik, Kenan. « Exploding the fatwa myths ». *guardian.co.uk*, February 12, 2009. <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/feb/09/religion-islam-fatwa-khomeini-rushdie>.
- Martin, David. *The religious and the secular: studies in secularization*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.



- . « The secularization issue: prospect and retrospect ». *The British Journal of Sociology* 42, no. 3 (1991): 465-474.
- Naumkin, Vitaly V. *Radical Islam in Central Asia: between pen and rifle*. The Soviet bloc and after. Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- Rushdie, Salman. *The satanic verses*. London: Viking, 1988.
- Ruthven, Malise. *A satanic affair: Salman Rushdie and the rage of Islam*. London: Chatto & Windus, 1990.
- Stark, Rodney. « Atheism, faith, and the social scientific study of religion ». *Journal of Contemporary Religion* 14, no. 1 (1999): 41-62.
- Wallis, Roy, and Steve Bruce. « Secularization: the orthodox model ». In *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*, edited by Steve Bruce, 8-30. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Warner, R. Stephen. « Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States ». *American Journal of Sociology* 98, no. 5 (1993): 1044-1093.
- Webb, William L. « The Imam and the scribe ». *The Guardian*. London, February 17, 1989.
- Webster, Richard. *A brief history of blasphemy: liberalism, censorship and « the satanic verses »*. Southwold: Orwell, 1990.

