Dans *Libération* du 8 février, la présidente de la Ligue du droit international des femmes, accuse le parti socialiste, réservé sur l'opportunité d'une loi de prohibition du voile intégral, de sacrifier le droit et la dignité des femmes (en général) à l'intérêt électoral.

L'argument est relativement simple : le voile (qu'il soit intégral ou pas) est un « […] *symbole qui, sous toutes les latitudes, signifie ségrégation entre les sexes, invisibilité du corps dans l'espace public, statut de second rang pour les femmes.* » Et de citer ensuite le combat de femmes qui, en Iran ou en Algérie, témoignent de l'oppression que leur impose l'islam à travers le port du voile.

Cet argument, souvent repris par les militants laïcs et prohibitionnistes, renvoie ainsi dos-à-dos une pratique vestimentaire au sens univoque et universel (« sous toutes les latitudes » le voile est sans nuance ni subtilité aucune un symbole d'oppression féminine) à une laïcité essentialisée (et paradoxalement érigée en trait « d'identité nationale ») facteur d'émancipation.

Ce type de posture n'est cependant pas exempt de contradictions. Rappelons tout d'abord que l'ensemble des enquêtes menées par des sociologues ou des anthropologues auprès de jeunes filles voilées met en évidence le caractère majoritairement choisi du port du voile (Kakpo, Liogier, Roy, Weibel). Or de deux choses l'une. Si le voile est choisi, la prohibition semble difficile à justifier dans le cadre d'un état laïc, sauf à invoquer le trouble à l'ordre public (mais qui ressort alors d'un autre registre argumentatif), ou à inverser les termes de la laïcité en faisant peser l'impératif de neutralité non plus sur les institutions, mais sur les individus. Ce qui n'est pas du tout la même chose, et qui mériterait pour le moins un débat explicite.[1] Par ailleurs, dans les cas où le voile est imposé aux femmes par leurs maris, leurs parents ou leurs frères, la conséquence la plus probable de la prohibition, loin de l'émancipation recherchée, sera plus probablement le confinement de ces femmes dans la sphère domestique. À dénoncer la montée du « communautarisme », on l'organise en séparant les individus les plus éloignés des normes de la neutralité laïque. L'un des effets paradoxaux de la politique d'exclusion des signes religieux à l'école, menée au nom de l'émancipation des jeunes filles musulmanes du joug de leur tradition, qui rompait avec une l'ancienne posture implicite « d'accommodement raisonnable » jusque-là en cours dans les établissement scolaires, fut par exemple le départ, à partir de 1994, de certains élèves de religion juive parmi les plus pratiquants vers le réseau scolaire juif, dans la mesure où les demandes de conciliation des familles vis-à-vis des contraintes liées à la pratique de leur religion (qui jusque-là ne posaient pas plus de problème que cela) ne pouvaient plus être entendues.

Comparer la situation des femmes algériennes ou iraniennes qui subissent une pression coercitive pour porter le voile à celle des femmes musulmanes en France qui, à l'inverse, sont plutôt encouragées à ne pas le porter, semble ainsi un peu réducteur, sauf à souligner l'effet miroir de dispositifs visant à contrôler les pratiques vestimentaires des femmes. Il pourrait sembler au contraire plus légitime de poser la question en terme de libre choix des femmes, plutôt qu'en terme de prohibition ou d'imposition. Le sens du port du voile diffère sensiblement selon que l'on est dans un pays où l'islam est dominant comme il l'est en Iran ou que l'on est dans un pays laïc et sécularisé où l'islam est minoritaire et où le religieux a cessé d'organiser les rapports sociaux. Concernant la visibilité du corps des femmes voilées dans l'espace public dans un pays comme la France par exemple, où le voile est socialement stigmatisé, ne pourrait-on pas argumenter au contraire qu'il rend le corps des femmes qui le portent plus visible qu'une mini-jupe ? Faut-il comprendre à travers les discours de condamnation sans nuance du voile et des femmes qui le portent qu'il n'y aurait qu'une seule et unique manière légitime de rendre son corps visible (et donc émancipé ?) dans l'espace public ? Cela passerait-t-il nécessairement par le « dévoilement » du corps ?

Outre qu'une telle vision de phénomènes sociaux émergents et complexes est intellectuellement stérile (circulez, il n'y a rien à penser), essentialiser le voile, et l'islam en son ensemble, comme intrinsèquement porteurs de domination masculine, n'est pas nécessairement rendre service aux

femmes des différentes traditions religieuses (chrétiennes, musulmanes ou juives) qui militent pour l'abolition des principes inégalitaires de leurs différentes traditions. C'est placer ces femmes devant une alternative qu'elles ne veulent ou ne peuvent pas nécessairement assumer : soit être musulmanes (ou juives orthodoxes) et dominées, soit être « occidentales » et émancipées. En somme, il s'agit de contester à ces femmes toute possibilité d'émancipation par elles-mêmes, pour elles-mêmes et de leur lieu propre. Point de vue d'ailleurs que les plus hostiles à l'émancipation des femmes au sein de l'islam (et des autres traditions religieuses comme le judaïsme ou le christianisme) auraient tendance à approuver…

Le fait que ces quelques objections de bon sens aient du mal à être entendues aujourd'hui incitent à penser que le questionnement sur le port du voile en France ne s'intéresse pour ainsi dire pas au destin concret de ces jeunes filles ni à comprendre leurs motivations. Il s'avère ainsi difficile de sortir d'une posture normative (le voile c'est mal !) et de s'inscrire sereinement dans une posture compréhensive : par delà l'éventuelle désapprobation de ce type de phénomènes, que peuvent-ils nous apprendre des recompositions à l'œuvre dans la société française concernant les identités religieuses, leur insertion dans l'espace public, leur rapport aux identités individuelles, à la citoyenneté, etc. ? Question qui, ainsi posée, est pourtant déjà perçue comme une défense du voile (ce qui n'est pourtant la plupart du temps pas le cas).

La thèse que je voudrais défendre ici à partir d'une mise en perspective diachronique et synchronique est la suivante : les « affaires du voile », dans leurs multiples variantes, avec leurs contradictions et leurs impensés, révèlent le rapport particulier que la société française entretient depuis plus de deux siècles avec ses minorités nationales, culturelles et religieuses. La manière dont la République française considère ses populations d'origine musulmane issues des anciennes colonies n'est pas sans rappeler la manière dont la jeune République a considéré à la fin du 18e et au début du 19e siècles ses populations juives fraîchement émancipées, appelées à se « confessionnaliser » par le biais du Consistoire Central de France. Par ailleurs, le soupçon porté sur les jeunes filles arborant le foulard doit être analysé conjointement au soupçon porté sur les groupes religieux dit sectaires, sur lesquels les députés ont légiféré au risque de porter atteinte à la liberté de conscience, pourtant droit constitutionnel.

La question du voile arrive ainsi à la conjonction des contradictions françaises concernant son rapport à l'altérité, et plus spécifiquement aux identités infra-étatiques minoritaires, qui ne peuvent être reconnues qu'en tant que confessions d'une part, son histoire conflictuelle aux religions, et plus spécifiquement au catholicisme, teinté de gallicanisme et de méfiance vis-à-vis des cultes non organisés d'autre part, et enfin sa conception de la citoyenneté comme arrachement à la domination des communautés infra-étatiques et religieuses. L'aporie pourrait se formuler de la manière suivante : la république ne reconnaît de minorités que confessionnelles, tout en déniant au religieux quelque peu constitué toute qualification à l'autonomie, c'est-à-dire à la citoyenneté.

**La laïcité française comme processus historique et conflictuel.**

Le processus de laïcisation de la société française est moins linéaire que ce que l'on voudrait parfois le dire. Il débute avec la Révolution française, à la suite du décret sur la *Constitution civile du clergé* du 12 juillet 1790 qui place le clergé catholique français sous tutelle. Les évêques sont désormais élus par le corps électoral du département, tandis que le traitement des ministres est assigné par l'État. Paradoxalement, c'est donc au moment où le catholicisme n'est plus religion d'État qu'il se trouve plus que jamais incorporé à la sphère politique.

Avec les décrets concordataires de 1801 promulgués par Napoléon organisant les rapports entre Églises et État, le contrôle du clergé et des évêques par les pouvoirs publics est renforcé. Dans la

tradition du gallicanisme[2], il s'agit de mettre l'Église catholique sous contrôle et de l'éloigner le plus possible de l'influence de Rome. Les ministres du culte sont payés par l'État et jouissent du statut de fonctionnaires. Mais, contrairement à la période révolutionnaire, la mise sous tutelle de l'institution catholique se fait en contre-partie de la reconnaissance de son caractère d'utilité publique (Baubérot, 2001 : 18).

Cette imbrication fut à la source du conflit des « deux France » qui structura en partie le clivage droite-gauche en opposant un clan laïc qui entendait soustraire l'espace public (et avant tout l'école) de l'influence de l'Église, et un clan clérical qui entendait se servir de ses prérogatives institutionnelles pour accroître son influence sociale (notamment à travers l'éducation). Le caractère hégémonique de l'Église catholique et son intransigeantisme ont contribué à forger la perception du fait religieux comme fait de domination dont il faut s'émanciper.

L'histoire de la laïcité « à la française » est donc avant tout celle d'un conflit qui opposa un clan anti-clérical se réclamant de la libre pensée et de la Révolution française et un clan clérical qui n'entendait pas laisser déposséder l'Église catholique de ses prérogatives politiques et institutionnelles.

Les lois de 1905 instaurant la séparation des églises et de l'État visaient avant tout à apaiser une situation devenue trop conflictuelle. Elle ne furent en effet pas promulguées au nom d'un principe universel et intangible, mais afin de résoudre une crise née en grande partie de l'imbrication des sphères religieuse et étatique induite par le cadre concordataire mis en place par Napoléon. Il s'agissait avant tout de trouver une solution pragmatique visant à apaiser un conflit dont l'origine tenait autant à l'influence jugée excessive de l'Église catholique sur la société civile, qu'à l'intervention jugée illégitime de l'État dans la sphère religieuse. En séparant les Églises de l'État, on libérait certes la sphère publique de l'emprise du religieux, mais on limitait également l'intervention de l'État en matière de religion.[3]

La laïcité française, comme l'ensemble des modèles de laïcité, est ainsi davantage le fruit d'une négociation, d'un compromis historique entre la République et une religion dominante (l'église catholique), qu'un principe universel et anhistorique. Sans cela, on s'interdit de comprendre le caractère éminemment catholique et religieusement marqué de la laïcité française. Si par exemple la distinction typique du « modèle français de laïcité » opérée entre une sphère publique exempte de toute présence religieuse et une sphère privée où peuvent se déployer les pratiques religieuses ne pose pas de problème pour l'exercice des cultes chrétiens (dans la mesure où le calendrier notamment scolaire est calqué sur le calendrier catholique et, plus encore, où la distinction même établie entre sphère publique et sphère privée s'enracine dans la conception chrétienne de l'intimité comme lieu authentique de l'expérience religieuse), elle pose plus de problème pour des religions comme le judaïsme ou l'islam, davantage ritualistes, dont certaines pratiques s'accommodent mal de cette opposition. La cas du voile, ici, est particulièrement parlant, dans la mesure où il ne prend son sens que dans l'espace public. Dans ces conditions, la stigmatisation ou la prohibition de pratiques religieuses spécifiques au nom d'une laïcité perçue comme religieusement partiale crée un hiatus entre les principes énoncés (l'universalité de la laïcité) et les conséquences pratiques de lois promulguées en leur noms (comme par exemple l'interdiction ou la limitation de pratiques religieuses d'un ou de plusieurs groupes minoritaires sans que le groupe religieux majoritaire ne soit de son côté pénalisé). Dans le même sens, la notion récente de « signe ostentatoire » visant à définir ce qui peut être montré de ce qui doit être caché pénalise mécaniquement les signes minoritaires, dans la mesure où les signes des religions minoritaires seront toujours plus visibles (plus ostentatoires) que ceux des religions majoritaires**.**

**La confessionalisation des identités minoritaires :**
**du Consistoire israélite de France au Conseil français du culte musulman.**

Si les lois de 1905 posent que la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte, autrement dit si elles instaurent une séparation formelle entre l'État et les institutions religieuses, l'État français n'a cependant jamais réellement cessé de réguler le champ religieux à travers une politique plus ou moins explicite de « reconnaissance » de cultes légitimes (avec lesquels l'État peut discuter) et de stigmatisation de cultes déviants (à travers par exemple la politique de « lutte contre les dérives sectaires »).[4] La laïcité française révèle ainsi sa principale contradiction : non pas une stricte séparation du politique et du religieux, mais une alliance entre l'État et certains cultes (ou plus précisément entre l'État ou les collectivités locales et certains groupes religieux officiels) qui s'incarne dans le modèle du gallicanisme, doctrine religieuse et politique sous-tendant l'organisation d'une Église catholique de France autonome du Pape, qui fut très vite étendue à l'ensemble des cultes minoritaires (aux cultes protestants et juifs à l'époque concordataire, puis, plus récemment, au culte musulman).

Le parallèle entre l'institutionnalisation du judaïsme français par le biais du Consistoire israélite de France au début du 19e siècle et la récente mise en place du Conseil français du culte musulman révèle ainsi la continuité et la persévérance de l'État français en matière de gestion des cultes. Le 27 septembre 1791, l'Assemblée Constituante accordait aux juifs de France la citoyenneté pleine et entière. L'accession des juifs à la citoyenneté devait, dans la logique républicaine, marquer la fin de l'identité juive collective : la nouvelle conception de l'État et de la Nation française ne pouvait tolérer la présence de « communautés », « d'allégeances secondaires » ou de « corporations » ; les juifs étaient donc appelés à disparaître en tant que nation et à se fondre dans la société émancipatrice. On se souvient de la célèbre phrase de Clermont-Tonnerre militant pour l'accession des juifs à la citoyenneté : *« Mais, me dira-t-on, les juifs ont des juges et des lois particulières. Mais, répondrai-je, c'est de votre faute et vous ne devez pas le souffrir. Il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout accorder aux juifs comme individus ; il faut méconnaître leurs juges, ils ne doivent avoir que les nôtres ; il faut refuser la protection légale au maintien des prétendues lois de leur corporation judaïque ; il faut qu'ils ne fassent plus dans l'État ni corps politique, ni ordre ; il faut qu'ils soient individuellement citoyens. Mais me dira-t-on, ils ne veulent l'être. Eh bien s'ils ne veulent pas l'être, qu'ils le disent et alors qu'on les bannisse. Il répugne qu'il y ait dans l'État une société de non-citoyens et une nation dans la nation. Mais ils ne le disent pas* ».

Le régime napoléonien a infléchi ce modèle, tout en en perpétuant les principaux traits. En réunissant, en 1807, le Grand Sanhédrin, Napoléon entreprit d'organiser les institutions juives de France sur le modèle confessionnel, au même titre que le catholicisme ou le protestantisme. Ainsi, le judaïsme pouvait réapparaître en tant que collectivité tout en restant dans la citoyenneté au travers du Consistoire israélite de France, agence de l'État chargée de régir la vie collective des juifs, définie désormais comme confession.

La distinction entre le registre cultuel et le registre civil n'était pas neuve pour les juifs habitués depuis longtemps à reconnaître un pouvoir extérieur au judaïsme. Le trait le plus marquant de la confessionnalisation était plutôt la disparition d'un champ civil juif. Dès lors, le culte, dimension parmi d'autres d'un fait juif complexe et pluriel, devint une « religion » mise aux normes républicaines (et catholiques), c'est-à-dire pensée en fonction de la polarité religion-laïcité et en fonction de la distinction public/privé. C'est ce modèle qui fut connu sous le terme de « franco-judaïsme », c'est-à-dire de judaïsme gallicanisé.

C'est à peu de nuances près la même logique qui présida à la constitution du Conseil français du culte musulman (CFCM). Comme le souligne Raphaël Liogier : « Historiquement, c'est lorsque l'islam fut

perçu comme un problème social que les pouvoirs publics ont voulu sa reconnaissance en tentant de négocier la constitution d'une organisation représentative unique qui serait l'interlocuteur de l'État et qui serait, par conséquent, contrôlable » (Liogier : 105). Et l'islam a été perçu comme un problème social à partir du moment où il a été clair que les populations d'origine musulmane issues des colonies allaient durablement s'installer sur le sol métropolitain.

Le processus de constitution du CFCM impulsé depuis le ministère de l'Intérieur à partir des années 1990 et réalisé en avril 2003 peut être compris comme une volonté de confessionalisation de l'identité maghrébine d'une part, et de gallicanisation de l'islam de France d'autre part.

Confessionalisation tout d'abord : l'islam devient le mode de lecture des problèmes sociaux de la part de l'État, et la marginalité sociale et économique des populations dites « musulmanes » un problème lié à la marginalité de l'islam dans la logique des cultes reconnus. L'islam est perçu comme une religion « anomique » car elle est portée par une population anomique. Et dans l'esprit des gouvernants, réguler le champ religieux musulman en l'institutionnalisant devait permettre de discipliner la jeunesse des banlieues.[5]

L'amalgame entre problèmes sociaux et islam est une manière d'assigner ces populations d'origines très disparates à un seul référent identitaire confessionnel. Il est à ce propos intéressant de remarquer qu'apparaît conjointement une catégorie identitaire pour le moins surprenante, mais hautement significative : celle de « musulman laïc », montrant d'une part comment les identités nationales (algérienne, tunisienne, marocaine, etc.), ethniques (arabe, kabyle, berbère) ou culturelles ne peuvent trouver à se redéfinir dans le cadre français qu'en terme confessionnel, mais comment d'autre part cette catégorie confessionnelle est dans le même mouvement transformée en catégorie ethnique, c'est-à-dire comme une origine qui n'implique pas nécessairement l'adhésion à ses croyances ou à ses pratiques.

Le processus de confessionnalisation des identités minoritaires est inséparable d'un processus de gallicanisation de ces identités confessionnalisées donnant naissance à un islam de France détaché de ses influences extérieures. L'enjeu est à la fois de couper les populations musulmanes des solidarités extranationales, et d'intégrer l'islam à la République (l'identité infra-étatique étant intégrée à l'identité nationale par un processus de reconnaissance réciproque). Le Haut Conseil à l'Intégration a dans cette logique évoqué l'idée d'un serment d'allégeance à l'État que devraient prêter les imams, comme cela fut imposé aux prêtres en 1790. Idée qui ne fut cependant pas retenue…[6]

Ainsi, au « nous donnerons tout aux juifs comme individus » qui fonda l'intégration des populations juives à la République fait écho le : « *Nous avons tout à craindre de cet islam clandestin, car la clandestinité pousse à la radicalisation, alors que l'existence publique pousse à l'intégration et donc à une forme de normalisation.* » du ministre de l'Intérieur en poste au moment de la création du CFCM.

C'est avant tout une vision policière de la gestion des cultes qui s'exprime dans cette politique française de la « reconnaissance ». Le fait que le ministère chargé des relations avec les cultes dépende directement du ministère de l'Intérieur est à ce titre plus qu'un symbole : c'est un symptôme.[7]

**Des cultes légitimes et des cultes illégitimes :**
**l'exemple de la politique de lutte contre les sectes en France.**

La vision essentiellement policière de la gestion des cultes en France est également repérable dans le traitement politique des groupes dits sectaires, qui révèle un processus non explicite de construction

de groupes religieux illégitimes, autrement dit incorrects ou incompatibles avec la République. Cet exemple est de ce point de vue particulièrement intéressant parce qu'il met à nu la relation du politique avec le religieux sans le brouillage de l'altérité culturelle.[8]

Plus que partout ailleurs dans le monde, la France a mis en place une politique répressive à l'encontre des groupes religieux qualifiés de sectaires. Elle a été à ce titre condamnée par différents mouvements de défense des droits de l'homme, notamment étasuniens, pour non respect de la liberté religieuse. La lutte contre les sectes a mobilisé le parlement qui a établi en 1995 une liste de 173 groupes religieux qualifiés de sectes (à qui les collectivités locales pouvaient refuser subventions, cession de terrain et permis de construire), sans que de réels troubles à l'ordre public aient étés constatés (liste qui fut finalement abolie par la circulaire du 27 mai 2005 relative à la lutte contre les dérives sectaires).

Les motifs invoqués par les parlementaires et les associations de famille très impliquées dans la lutte contre les sectes pour justifier l'établissement d'une telle liste était celui du lavage de cerveau et de la manipulation mentale. Le recours à ces notions s'imposa comme une tentative de comprendre l'inexplicable : l'étrangeté de ces adhésions volontaires chez des gens qui paraissaient pourtant par ailleurs parfaitement intégrés socialement et professionnellement. L'usage de la force ou de la contrainte était un cadre presque naturel pour interpréter ces phénomènes paradoxaux : que des gens puissent choisir librement d'abandonner leur propre univers culturel et social au profit d'un autre perçu comme entièrement incompatible.

La figure du gourou, infiltrant les entreprises, les écoles, les hôpitaux, etc., a ainsi été élevée comme figure obscure mais exemplaire des dangers de ce religieux désinstitutionnalisé et disséminé. Patricia Birman, anthropologue brésilienne qui a travaillé sur la question des sectes en France, note ainsi que le gourou est perçu comme le symbole négatif de la globalisation, comme une menace directe pesant sur l'identité nationale : « À la différence des églises reconnues, les sectes ne s'intègrent pas dans l'espace national et n'ont pas été perçues comme de possibles alliées pour l'État. Certains secteurs de la société et de l'État exigèrent donc de ce dernier la mise en place de frontières efficaces, tant familiales qu'individuelles, contre les séductions des gourous, maîtres en artifices tirés de la globalisation et qui menaceraient l'intégrité des individus et tout autant de la nation. »

Plus généralement, c'est l'idée qu'il y aurait une incompatibilité fondamentale entre l'engagement dans une secte et l'exercice de la citoyenneté qui permet de comprendre la politique anti-secte en France. Il y aurait en France, toujours selon Patricia Birman l'idée d'une « véritable continuité "naturelle" entre les individus, leurs familles et la nation [qui] s'oppose à la représentation des sectes comme lieu de véritable ex-tradition de l'individu, désinséré de sa famille et, en conséquence, de son milieu, de ses appartenances professionnelles et sociales, pour s'immerger et se perdre dans une communauté plus ou moins exotique dont les références étaient généralement étrangères. » Le rapport Vivien sur lequel se sont appuyés les parlementaires français pour justifier leur politique répressive à l'égard des groupes dits « sectaires » argumente que « *(…) des membres qui choisissent de rompre avec leur famille se soustraient aussi, parfois, à une vie normale en société. Abandonnant leurs études, délaissant l'apprentissage d'un métier, ils peuvent, en outre, rompre avec leur dépendance nationale, car la secte devient comme une supranationalité* » (Vivien, 1983). Patricia Birman commente : « La défense de l'intégrité nationale apparaît ainsi nettement dans le *Rapport Vivien*. Catholiques conservateurs et rationalistes républicains, adversaires traditionnels d'une autre époque, se retrouvent ensemble dans les commissions interministérielles, devenus désormais alliés dans la lutte contre un ennemi national commun. » A la différence des églises reconnues, les sectes ne s'intègrent pas dans l'espace national et n'ont pas été perçues comme de possibles alliées pour l'État. Au hors-monde des sectes correspond une « hors-citoyenneté ».[9]

C’est en définitive l’idée fondatrice de la République voulant que la citoyenneté et l’autonomie individuelle se gagnent contre les religions (ou plus précisément contre les religions qui échappent au contrôle de l’État) qui trouve à se remétaboliser dans la question des sectes et, me semble-t-il, à travers les multiples polémiques liées au voile (islamique, intégral, etc.). Incapacité à penser que l’autonomie individuelle (et par conséquent l’exercice légitime de la citoyenneté) puisse aller de paire avec une identité religieuse consistante qui peut également expliquer l’adhésion d’un grand nombre de militants laïcs et de mouvements féministes issus des différents courants de la gauche à la loi d’interdiction des signes religieux à l’école pour répondre aux quelques cas problématiques de jeunes filles qui se présentaient à l’école avec un voile islamique, malgré le caractère potentiellement stigmatisant d’un tel dispositif.

***La religion n’est plus ce qu’elle était…***

En somme, on fait aujourd’hui comme si l’influence des religions sur la société était celle qu’elles avaient avant la Révolution française, et on traite l’islam, religion minoritaire d’une population souvent marginalisée socialement et économiquement, comme on a traité le catholicisme, religion autrefois majoritaire et institutionnellement hégémonique. L’argument de la « prise de pouvoir » des fondamentalistes musulmans sur l’école, le chiffon rouge de l’islamisation de la société française ou du « retour » des religions jouent sur ce registre symbolique qui a longtemps mobilisé l’action politique d’une partie de la gauche française issue du combat laïc.

Or la société française a connu depuis 1950 un incontestable mouvement de sécularisation dont les principales conséquences sont l’effondrement et la pluralisation des pratiques et des affiliations religieuses d’une part, et la sécularisation généralisée des mœurs d’autre part. À tel point que l’Église catholique elle-même se vit aujourd’hui comme étant minoritaire.[10]

Contrairement à une idée couramment répandue, on n’assiste donc pas aujourd’hui à un retour du religieux. Tout au plus pouvons-nous parler de transformations ou, selon le terme qui a cours parmi les sociologues des religions, d’un processus de recomposition. Il ne s’agit pas là d’une simple nuance. L’idée de retour du religieux implique l’idée de restauration, de retour à une situation passée où le religieux était structurant (idée qui, nous l’avons vu, pourrait justifier de lutter activement pour limiter sa progression). Or, l’ensemble des données et des enquêtes disponibles montre à quel point les religions sont de moins en moins en mesure d’influer sur les représentations, les pratiques et les normes sociales. En France comme dans l’ensemble des pays démocratiques (et peut-être même en France plus qu’ailleurs), les indicateurs mesurant la pratique religieuse, mais également les données concernant la nuptialité, la fécondité, le nombre de divorces ou la sexualité montrent à quel point les normes sociales sont aujourd’hui largement émancipées des normes religieuses.[11]

On regarde le voile musulman, intégral ou pas, comme de manière générale l’ensemble des formes de publicisation des identités religieuses, avec une grille d’analyse partielle : comme une volonté d’imposer à l’autre sa propre conception du monde. Or ce que souligne l’ensemble des enquêtes, c’est que le port du voile, comme la grande majorité des phénomènes religieux contemporains, s’inscrit, le plus souvent dans une démarche essentiellement individuelle, privée et subjective, et est de moins en moins régulée par les institutions, comme en témoigne l’incapacité d’une institution comme la Grande mosquée de Paris, pourtant largement adoubée par l’État, à réguler la pratique du port du voile, ou, dans un autre univers religieux, le cas des catholiques qui, tout en revendiquant leur appartenance à l’Église et en participant plus ou moins régulièrement à sa vie collective, n’en transgressent pas moins la plupart de ses interdits (notamment en matière de divorce, d’usage de la contraception, etc.).[12]

Le déboitement que l’on peut observer entre appartenance religieuse et conformité religieuse

s'explique par la pénétration de l'individualisme et de l'éthos démocratique dans l'univers religieux. Longtemps pensé comme incompatible avec le religieux en son ensemble, l'individualisme se révèle en effet plus spécifiquement en conflit avec la culture ecclésiale. Il sape l'autorité des Églises, mine le sens de l'obligation, délégitime les spécialistes religieux, dévalorise l'idée de sacrifice, de discipline ou de devoir, au profit de « l'accomplissement de soi » et de « l'authenticité personnelle ».[13] Cela se traduit par un processus qualifié de désinstitutionnalisation ou de dérégulation institutionnelle du religieux, mais qui n'implique pas nécessairement la fin du religieux, qui dès lors se recompose à partir des choix et des pratiques individuelles et subjectives.

Pratiques et croyances religieuses sont ainsi aujourd'hui davantage fondées sur l'expérience individuelle et sur l'expérimentation personnelle que sur la réception d'un dogme ou d'une éthique. Le sens doit être mis à l'épreuve de la pratique, comme en témoigne l'attirance pour un bouddhisme (par ailleurs largement fantasmé) jugé non dogmatique et centré sur l'expérience. Mais cette tendance peut également se retrouver chez les femmes qui choisissent le port du voile qui, si on veut bien les écouter, parlent de leur pratique comme d'une ascèse individuelle ou d'une mise à l'épreuve d'elles-mêmes et de leur foi.

Il serait trop long de développer plus avant les transformations que connaît le champ religieux contemporain. Ce que je voudrais souligner ici, c'est que l'on sort d'une religion de type normatif pour entrer dans un régime de religiosité davantage fondé sur l'expérimentation et la subjectivité individuelle que sur la réception et la conformité. Le champ religieux contemporain apparaît ainsi comme éminément « déstabilisé » ; c'est un univers en mouvement, où les identités stables et héritées laissent la place aux identités et aux pratiques choisies, perpétuellement négociables et particulièrement instables.[14]

C'est précisément parce que les pratiques religieuses sont essentiellement privées, subjectives et choisies, parce qu'elles sont un élément parmi d'autres de la subjectivité et de l'identité singulière des individus (spécialement dans le cadre de religions perçues socialement comme minoritaires), qu'elles peuvent paradoxalement déborder de la sphère purement privée pour contribuer à affirmer la singularité des individus au sein de l'espace public. La religion, dans ces cas-là, peut aussi servir de support d'individualisation, comme le notait le sociologue Farad Khosrokhavar à propos de cet « islam de l'intégration » dont la mise en pratique offre aux jeunes marginalisés et souvent en échec scolaire (voire en situation de délinquance) la possibilité de renverser positivement le stigmate que la société pose sur eux en démontrant publiquement leur rigueur morale et leur discipline.[15]

L'obsession à ne voir dans le voile qu'un seul et unique signe d'oppression en lieu et place d'un phénomène complexe mêlant contrainte parentale certes[16], mais également volonté de distinction, mysticisme, détournement des contraintes familiales liées à la pudeur et à l'espace public, etc., démontre ainsi à quel point c'est bien l'idée que le port du voile puisse être librement choisi par des jeunes filles par ailleurs parfaitement en phase avec la culture française qui pose en elle-même problème. Le fait que ces jeunes filles puissent construire leur individualité en mobilisant des signes religieux, c'est-à-dire à partir de ce contre quoi l'idée de citoyenneté s'est, en France, historiquement construite, se révèle ainsi, dans l'espace français, tout simplement impensable. Dans cette perspective, le voile, et plus largement l'ensemble des pratiques religieuses que l'on pourrait qualifier de déviantes vis-à-vis du cadre républicain, réconcilient contre eux deux conceptions politiques de l'autonomie individuelle qui pourtant, comme le souligne Pierre Bouretz, étaient en France traditionnellement en conflit : l'une libérale qui s'emploie à contenir la croyance religieuse dans la sphère privée et son expression collective dans le seul registre de l'exercice paisible du culte ; l'autre, autoritaire, qui ambitionne d'arracher les consciences, au nom de la liberté de pensée, à l'influence de toute religion.

La question du voile et de sa présence dans l'espace public constitue en ce sens un réel défi intellectuel et politique, non pas parce que l'émergence de formes de participation politique inspirées ou ancrées dans l'islam constituerait intrinsèquement un danger pour la laïcité, mais parce qu'elle interroge la conception de l'autonomie et de la citoyenneté sur laquelle s'est durablement structurée l'idée d'émancipation.

## Bibliographie.


J. Baubérot, « Les seuils de laïcisation dans l'Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive », *in* Jean-Pierre Bastian (éd.), *La modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001.

J. Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.

P. Birman, « Croyances et appartenances : un débat français », *Ethnographiques.org*, numéro 15, février 2008 (http://www.ethnographiques.org/2008/birman.html)

O. Bobineau et S. Tank-Storper, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2007.

P. Bouretz, « La démocratie au risque du monde », *in* Marc Sadoun (éd.), *La démocratie en France*, t.1 : Idéologies, Paris, Gallimard, 2000, p.27-137.

R. Hermon-Belot, « La genèse du système des cultes reconnus : aux origines de la notion française de reconnaissance », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°129, janvier-février 2005.

D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

D. Hervieu-Léger, Catholicisme, la fin d'un monde, Paris, Bayard, 2003.

N. Kakpo, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

R. Liogier, *Une laïcité légitime. La France et ses religions d'État*, Paris, Médicis Entrelacs, 2006.

N. Luca, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, 2008.

O. Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Hachette, 2005.

S. Trigano, « Le concept de communauté comme catégorie de définition du judaïsme français », *Archives européennes de sociologie*, Tome XXXV, 1994, n° 1.

E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

N. Weibel, « La modernité de Dieu : regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », *Socio-anthropologie*, n°17/18, 1e semestre 2006.

M. Zeghal, « La constitution du Conseil Français du Culte Musulman : reconnaissance politique d'un islam français ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°129, janvier-février 2005.


1Il est important de rappeler ici quelques principes et notions relatifs à la laïcité : la rue fait partie de l'espace public, non de la sphère publique. Or la laïcité n'a de sens que dans la sphère publique, et ne concerne pas les usagers. Dans l'espace public de la société civile, la première exigence de la laïcité consiste à respecter la liberté de chacune et de chacun. Seul un trouble manifeste à l'ordre public, une atteinte aux droits d'autrui peut légitimement limiter cette liberté.

2 Gallicanisme : doctrine religieuse et politique qui sous-tend l'organisation d'une Église catholique de France autonome du Pape. Même s'il reconnaît au Pape une primauté d'honneur et de juridiction, il conteste sa toute-puissance, au bénéfice des conciles généraux dans l'Église et des souverains dans leurs États.

3 Rappelons à ce propos que sous le régime concordataire (aujourd'hui encore en vigueur en Alsace et en Moselle), les ministres des cultes reconnus sont des fonctionnaires, donc des agents de l'État, avec la contrepartie pour ce dernier d'un droit de regard dans les affaires religieuses.

4 Sur ce point, voir le numéro très complet des *Archives de Sciences Sociales des Religions* intitulé *La République ne reconnaît aucun culte*, n°129, janvier-mars 2005.

5 Étrange répétition de l'histoire : Rita Hermon-Belot rappelle à propos de la création du Consistoire Israélite qu'il s'agissait autant d'organiser le culte que d'encadrer et de normer les comportements des populations juives de France perçues à l'époque comme un élément exogène à « régénérer » (p. 21).

6 Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Hachette, 2005, p.49.

7 D'autres pays, comme l'Argentine par exemple, confient cette charge aux diplomates.

8 On trouvera à ce propos une comparaison plus étoffée dans le livre de Raphaël Liogier, *Une laïcité légitime. La France et ses religions d'État*, Paris, EntreLacs, 2006, pp.69-152.

9 Idée que défend également Nathalie Luca : *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, 2008.

10 Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

11 On pourra se référer à ce propos à l'imposant travail de synthèse des données réalisé par Jean-Louis Ormières : *L'Europe désenchantée. La fin de l'Europe chrétienne ?*, Paris, Fayard, 2005.

12 Je renverrais ici à notre ouvrage : Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2007.

13 Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p.31.

14 Les enquêtes empiriques ne cessent de mettre en évidence les logiques de circulation des croyants modernes, à travers notamment la hausse significative des conversions partout dans le monde. Aux Etats-Unis par exemple, les études récentes montrent que 28% des Américains ont quitté la religion dans laquelle ils ont été élevés pour rejoindre un autre groupe religieux ou n'adhérer à aucun. Si l'on inclut les transferts d'appartenance au sein de la grande famille protestante, ce sont même 44% des Américains qui ont changé d'appartenance au cours de leur vie (sources : http://religion.info/french/articles/article_365.shtml). Voir également Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti*. Paris, Flammarion, 1999.

15 Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

16 Mais ce que soulignent les enquêtes, c'est que lorsque le voile est imposé par la famille, les jeunes filles s'empressent de l'enlever dans le cadre scolaire (Liogier).