

7 Présentation : À QUELS SAINTS SE VOUER ?

9 ESPACE PUBLIC, LAÏCITÉS ET DIFFÉRENCES

- 11 **Jean-Pierre Debourdeau et Samy Johsua** : Athéisme, anticléricalisme, laïcité
20 **Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard** : La laïcité en marche jusqu'à la Séparation des Églises et de l'État
31 **Patrick Simon** : Les apories de l'universalisme à la française

41 CRITIQUE DE LA RELIGION ET THÉOLOGIES CRITIQUES

- 43 **Josette Trat** : Ordre moral et différentialisme au centre des modèles religieux catholiques et musulmans
52 **Stéphane Lavignotte** : Dieu est une lesbienne noire
64 **François Houtart** : La théologie de la libération en Amérique latine
73 **Michaël Löwy** : L'opium du peuple?
79 **Michaël Löwy** : Marxisme et religion chez Antonio Gramsci

93 ISLAM/ISLAMISME

- 95 **Mohamed-Cherif Ferzani et Sadri Khiari** : Trajectoires et paradoxes de l'islam politique contemporain
106 **Fouad Imarraine** : Le « paysage islamique français » et la citoyenneté
115 **Nicolas Dot-Pouillard-Qualander** : Résistances et conscience de culture dans les espaces musulmans

127 LU D'AILLEURS

- 129 **Elias Sanbar** : Figures du Palestinien
136 **Vasant Kaiwar** : Des *Subaltern Studies* comme nouvel orientalisme
151 **Thierry M. Labica** : Ernst Bloch : un athéisme mystique

163 CONTROVERSES

- 165 **Chris Harman** : le Prophète et le prolétariat
176 **Gilbert Achcar** : Marxismes et religions, hier et aujourd'hui

CONTRÉTEMPS

CONTRÉTEMPS

À quels saints se vouer ? Espaces publics et religions

Gilbert Achcar
Daniel Bensaïd
Jean-Pierre Debourdeau
Nicolas Dot-Pouillard-Qualander
Mohamed-Cherif Ferzani
Chris Harman
François Houtart
Fouad Imarraine
Samy Johsua
Vasant Kaiwar
Sadri Khiari
Thierry M. Labica
Stéphane Lavignotte
Michaël Löwy
Elias Sanbar
Patrick Simon
Josette Trat
Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard



9 782845 971387

ISBN : 2-84597-138-9
ISSN : 1633-597X
Numéro douze
février 2005
19 €

textuel

textuel

CONTR^TEMPS

numéro douze, janvier 2005

À quels saints se vouer ?

Espaces publics et religions



CONTRETEMPS

numéro un, mai 2001

Le retour de la critique sociale Marx et les nouvelles sociologies

numéro deux, septembre 2001

Seattle, Porto Alegre, Gênes Mondialisation capitaliste et dominations impériales

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre Dossier: Émancipation sociale et démocratie

numéro quatre, mai 2002

Critique de l'écologie politique Dossier: Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement

numéro cinq, septembre 2002

Propriétés et pouvoirs Dossier: Le 11 septembre, un an après

numéro six, février 2003

Changer le monde sans prendre le pouvoir? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

numéro sept, mai 2003

Genre, classes, ethnies: identités, différences, égalités

numéro huit, septembre 2003

Nouveaux monstres et vieux démons: Déconstruire l'extrême droite

numéro neuf, février 2004

L'autre Europe: pour une refondation sociale et démocratique

numéro dix, mai 2004

L'Amérique latine rebelle. Contre l'ordre impérial

numéro onze, septembre 2004

Penser radicalement à gauche

numéro douze, février 2005

À quels saints se vouer? Espaces publics et religions

CONTRETEMPS

numéro douze, février 2005

À quels saints se vouer ? Espaces publics et religions

© Les éditions Textuel, 2005
48, rue Vivienne
75002 Paris
ISBN: 2-84597-138-9
ISSN: 1633-597X
Dépôt légal: février 2005

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

Gilbert Achcar ; Hélène Adam ; Christophe Aguiton ; Antoine Artous ; Daniel Bensaïd ; Sophie Bérout ; Sebastian Budgen ; Véronique Champeil-Desplat ; Sébastien Chauvin ; Karine Clément ; Philippe Corcuff ; Léon Crémieux ; Jacques Fortin ; Renée-Claire Glichtzman ; Janette Habel ; Michel Husson ; Bruno Jotin ; Samuel Johsua ; Razmig Keucheyan ; Sadri Khiari ; Eustache Kouvélakis ; Thierry Labica ; Sandra Laugier ; Stéphane Lavignotte ; Ivan Lemaître ; Claire Le Strat ; Michaël Löwy ; Alain Maillard ; Lilian Mathieu ; Philippe Mesnard ; Braulio Moro ; Sylvain Pattieu ; Willy Pelletier ; Philippe Pignarre ; Nicolas Dot-Pouillard-Qualander ; Isabelle Richet ; Violaine Roussel ; Michel Rovère ; Sabine Rozier ; Ivan Sainsaulieu ; Catherine Samary ; Patrick Simon ; Francis Sittel ; Josette Trat ; Enzo Traverso ; Emmanuel Valat ; Sophie Wahnich.

Thierry Jouve, dit Michel Rovère (1952- 2003)

Membre du comité de rédaction de *ContreTemps*, notre ami et camarade Michel Rovère est décédé en septembre 2004. Étudiant au Centre de Formation des Journalistes au début des années soixante-dix, il s'est orienté principalement vers la presse militante, s'intégrant notamment à l'équipe de *Rouge Quotidien* de 1975 à 1979, avant d'animer le magazine *Inprecor* (correspondance de presse internationale). Dans le cadre de ces activités, il a acquis une riche expérience internationale, suivant la chute des dictatures en Espagne et au Portugal, la situation en Amérique latine, et plus particulièrement la révolution iranienne de 1979 qu'il a couverte sur place au prix de risques personnels. En 1981, il s'est établi ouvrier chez Rhône Poulenc, où il a travaillé jusqu'à la fin des années quatre-vingt. Il est alors entré dans un cabinet de consultants travaillant principalement pour les comités d'entreprise. Ce travail, nourri de son expérience syndicale, lui a permis d'acquérir une compétence particulière sur les questions concernant le mouvement syndical européen, les restructurations industrielles, les comités de groupe. À ce titre, il a participé au groupe de travail de la Fondation Copernic sur les services publics et les privatisations, ainsi qu'au groupe de recherche économique de la LCR. Malade d'un cancer depuis plusieurs années, il a été jusqu'à sa mort un membre actif et assidu du comité de rédaction de *ContreTemps*, coordonnant notamment le dossier du numéro 9 sur la construction européenne. Colosse timide et pudique, Thierry était aussi un mélomane, un gastronome, un intellectuel cosmopolite animé d'une insatiable curiosité envers le monde. Sa disparition est une perte douloureuse pour ses amis et tous ceux qui ont partagé à ses côtés bien des épreuves, des peines, et des joies.

7 **Présentation : À QUELS SAINTS SE VOUER ?**

9 **ESPACE PUBLIC, LAÏCITÉS ET DIFFÉRENCES**

- 11 **Jean-Pierre Debourdeau et Samy Johsua** : Athéisme, anticléricalisme, laïcité
- 20 **Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard** : La laïcité en marche jusqu'à la Séparation des Églises et de l'État
- 31 **Patrick Simon** : Les apories de l'universalisme à la française

41 **CRITIQUE DE LA RELIGION ET THÉOLOGIES CRITIQUES**

- 43 **Josette Trat** : Ordre moral et différentialisme au centre des modèles religieux catholiques et musulmans
- 52 **Stéphane Lavignotte** : Dieu est une lesbienne noire
- 64 **François Houtart** : La théologie de la libération en Amérique latine
- 73 **Michaël Löwy** : L'opium du peuple?
- 79 **Michaël Löwy** : Marxisme et religion chez Antonio Gramsci

93 **ISLAM/ISLAMISME**

- 95 **Mohamed-Cherif Ferzani et Sadri Khiari** : Trajectoires et paradoxes de l'islam politique contemporain
- 106 **Fouad Imarraine** : Le « paysage islamique français » et la citoyenneté
- 115 **Nicolas Dot-Pouillard-Qualander** : Résistances et conscience de culture dans les espaces musulmans

127 **LU D'AILLEURS**

- 129 **Elias Sanbar** : Figures du Palestinien
- 136 **Vasant Kaiwar** : Des *Subaltern Studies* comme nouvel orientalisme
- 151 **Thierry M. Labica** : Ernst Bloch : un athéisme mystique

163 **CONTROVERSE**

- 165 **Chris Harman** : le Prophète et le prolétariat
- 176 **Gilbert Achcar** : Marxismes et religions, hier et aujourd'hui

À quels saints se vouer ?

Dossier coordonné

par Josette Trat et Daniel Bensaïd

Les polémiques passionnelles sur la question du voile islamique sont révélatrices d'un trouble plus profond. Les catégories dans lesquelles se pense la politique depuis les grandes révolutions modernes – celles d'espace public, de souveraineté, de représentation, de laïcité – sont malmenées par la brutalité de la mondialisation libérale. Il en résulte une redéfinition des rapports entre sphère publique et sphère privée, entre espaces profanes et espaces religieux. Ces bouleversements du champ politique se traduisent, entre autres, par une remise en cause de la notion même de laïcité et du consensus (relatif) quant à son interprétation. Ainsi, l'opposition d'une « laïcité ouverte » à la laïcité supposée fermée et à un intégrisme républicain (parfois bien réel), chevauche la vague de la contre-réforme libérale et nourrit les tentations de fragmentation communautaire de l'espace public : la laïcité se réduirait ainsi à une cohabitation plus ou moins pacifique des croyances religieuses sur le terrain scolaire. La révision (ou « l'adaptation ») invoquée par Nicolas Sarkozy de la loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État est à cet égard symptomatique. Ces tentations font écho à la mise en valeur par l'idéologie libérale du motif et du mot de tolérance, dont le regretté Jacques Derrida soulignait contre Habermas « qu'il accompagne ce qu'on appelle facilement et confusément le retour du religieux¹ ». Pour lui, cette tolérance est originellement une vertu chrétienne et plus précisément, dans l'histoire culturelle française, une vertu catholique : « C'est un discours aux racines religieuses, le plus souvent tenu du côté du pouvoir, avec quelque concession condescendante », une sorte « d'hospitalité conditionnelle, circonspecte et prudente, sous surveillance ». Derrida lui opposait l'hospitalité inconditionnelle, qui n'a pas de statut politique ou juridique formalisable, mais constitue la condition du politique et du juridique. Face aux dérives d'une laïcité ouverte, tolérante et communautariste, la défense d'une laïcité originelle, idéologiquement neutre, relève d'une illusion. Pas plus que l'État, la laïcité ne saurait être un espace neutre. Son principe s'est imposé au prix de luttes acharnées, notamment sur le terrain scolaire. Il a été porté, contre l'emprise de l'Église sur l'éducation par une coalition de

forces sociales qui lui donnaient un contenu différent, voire antagonique : la bourgeoisie républicaine, anticléricale et positiviste d'un côté, le projet d'émancipation sociale du mouvement ouvrier de l'autre. Si le sens pratique de la laïcité paraît aujourd'hui aussi incertain, c'est que l'affaiblissement du mouvement socialiste et la conversion de la bourgeoisie à la tolérance libérale, risquent de la réduire à forme sans substance ou à un simple intégrisme étatique disciplinaire. À moins qu'elle ne trouve un nouveau souffle dans un projet de justice sociale articulant particularités sociales et culturelles et « universalité-à-venir », fondée non seulement sur le rejet des inégalités de classe ou héritées du colonialisme, mais également des discriminations de genre. Le risque serait grand, sans cela, de se contenter d'une juxtaposition de différentes sans lien commun. Une nouvelle laïcité inscrite dans une perspective d'émancipation ne pourra prendre corps qu'au prix de cette réflexion complexe.

Le présent numéro de *ContreTemps* ne prétend pas conclure un débat qui ne fait que commencer. Il devrait en revanche le nourrir d'un matériau conceptuel et historique permettant une prise de distance par rapport aux tumultes polémiques immédiats. Nous y revenons dans une première partie sur des éléments d'histoire de la laïcité et sur la question de la pluralité dans l'espace public. Une deuxième partie aborde, du point de vue notamment de la tradition marxiste et du féminisme critique, la question des rapports entre cet espace et l'espace religieux ou communautaire. La troisième partie est consacrée à plusieurs contributions sur la pluralité et la complexité de courants trop souvent rangés indistinctement sous la catégorie fourre-tout d'islamisme.

La rubrique « Lu d'ailleurs » rend compte du récent livre d'Elias Sanbar, *Figures du Palestinien*, ainsi que de la réédition d'un livre d'Ernst Bloch, *Traces*. Elle présente également une contribution de l'universitaire d'origine indienne Vaisant Kaiwar sur les « subaltern studies ». Enfin, la rubrique « Controverses » présente deux contributions de tonalités clairement différentes, du britannique Chris Harman et de Gilbert Achcar, sur le rapport entre politique et religion dans les luttes actuelles.

J. T. et D. B.

¹ Voir Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le concept du 11 septembre*, Paris, Galilée, 2004, pages 185 à 188 et 226 à 231.

Espace public, laïcités et différences



Jean-Pierre Debourdeau

Membre du conseil d'orientation de la fondation Copernic,
Collaborateur de l'institut de recherche de la FSU

Samuel Johsua

Professeur en sciences de l'éducation (université de Provence),
Dernière publication : *Une autre école est possible*.
Manifeste pour une éducation émancipatrice. Textuel

Athéisme, anticléricalisme, laïcité

La « politique religieuse » du mouvement socialiste

Les auteurs présentent ici les diverses positions qui ont traversé le mouvement ouvrier européen à propos de ce que Rosa Luxemburg appelait sa « politique religieuse ». Des premiers communistes autour de Babeuf au cours de la Révolution française à Bauer et Gramsci dans l'entre-deux-guerres. L'athéisme revendiqué des anarchistes et blanquistes, la distinction entre anticléricalisme bourgeois et anticléricalisme prolétarien au tournant du siècle précédent chez les marxistes. Les péripéties ultérieures du combat laïque. Aujourd'hui le retour du religieux et du souci laïque, sous des configurations nouvelles avec une nouvelle minorité religieuse, l'islam.

L'athéisme proclamé et propagé: anarchistes et blanquistes

Les premiers communistes, et en particulier Sylvain Maréchal, fustigent de concert Dieu, la religion et l'Église. Cette dernière, partie prenante de l'aristocratie déchue, grosse propriétaire foncière, perceptrice d'impôts, partisane d'une monarchie dont elle épouse les structures, justifie, avec la religion, l'inégalité, la soumission et la résignation. Il faut non seulement lui ôter tout pouvoir temporel, lui interdire d'interférer dans la vie civique, mais combattre l'idéologie qu'elle secrète et ceux qui s'en font les défenseurs. La génération suivante sera plutôt déiste, y compris Blanqui, dans sa jeunesse. La seule exception est Proudhon, pour qui si « la propriété, c'est le vol », « Dieu, c'est le mal ». Le courant anarchiste qui le continuera aura la même orientation, Bakounine souhaitant, par exemple, que l'athéisme soit une des clauses statutaires de l'Internationale. Proudhoniens et blanquistes furent, en France,

dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, des courants dominants parmi ceux des militants ouvriers qui n'étaient ni corporatistes, ni liés directement au radicalisme. Il n'est donc pas étonnant que le « Ni Dieu, ni maître » de Blanqui, dont la fougue antireligieuse crût avec l'âge, ait été la devise commune, transposée presque telle quelle dans « l'Internationale » de Pottier.

Pour Blanqui, qui mélange souvent, dans ce domaine, imprécations (blasphèmes ?) et polémique, il y a tendance à faire de la renonciation à la religion un préalable. L'idée de Dieu étant la source « de toutes les formes de servitude morale et sociale », la cause des « misères présentes », on comprendra que, pour Vaillant, disciple de Blanqui, « la chute de Dieu est le prélude de la chute du Maître¹ ». Et à préconiser des mesures de coercition afin d'aider à la prise de conscience, de limiter au maximum l'impact possible de la religion en éliminant toute manifestation publique de celle-ci (des processions aux soutanes).

Les syndicalistes révolutionnaires, souvent plus pragmatiques, n'ont pas rempli les pages de leur presse de pamphlets antireligieux. Malgré tout, le naturel revient parfois au galop, comme dans l'affiche de la CGT, parue quinze jours après le « J'accuse » de Zola où la lutte conjointe « contre le sabre et le goupillon » amène la centrale à refuser de défendre un officier et à prendre parti dans ce qu'elle estime être une querelle entre catholiques et israélites. Ou en 1912, dans *La Bataille syndicaliste* où on peut lire un « Plaidoyer en faveur de l'athéisme² ». Ou, autre exemple, quand, dans un roman d'anticipation, de politique-fiction, captivant et réjouissant³, deux responsables de la CGT, tout en étant prudents sur la question religieuse, n'imaginent pas d'autre débat sur la destination post-révolutionnaire des églises que celui qui oppose les partisans de leur destruction générale comme temples de l'ignorance et de la superstition et ceux qui veulent en conserver au moins une partie (les œuvres d'art) en les utilisant comme musées ou salles de réunion.

Faut-il voir, dans l'athéisme d'État, le « diamat » comme idéologie officielle, les persécutions religieuses dans les pays d'économie administrée sous couvert de « socialisme réellement existant », un avatar ultime de ce qui précède ? (Encore que cela pouvait se combiner avec la collaboration d'une partie de l'Église orthodoxe ou carrément, comme en Chine, la constitution d'Églises schismatiques *ad hoc*). Ce serait évidemment faire passer des effets pour des causes et remplacer de grands événements historiques, le jeu de forces sociales-matérielles, par le *deus ex machina* des idées.

La critique des marxistes, l'anticléricalisme prolétarien

Marx et Engels ont aussi bien pris position contre les propositions d'athéisme statutaire de Bakounine que contre les mesures préconisées par les blanquistes exilés à Londres après la Commune. L'objection immédiate est d'effi-

cacité. De telles mesures peuvent être contre-productives et aboutir à l'effet inverse de celui recherché. En créant des martyrs, elle renforcera la religion comme communauté persécutée. C'est d'autre part une démarche idéaliste qui ignore les racines réelles de la religion qu'on ne peut abolir par décret. L'athéisme, par certains côtés se réfère encore à Dieu, c'est la dernière forme de théisme. Si Dieu est un ennemi, il existe encore...

Mais, surtout, c'est contradictoire avec la recherche de l'unité ouvrière. Il s'agit de prendre les travailleurs tels qu'ils sont et de faire confiance aux effets thérapeutiques de leur mobilisation. Et doit primer ce qui permet de les mobiliser. Les patrons et leur État en sont conscients qui tendent à utiliser les divisions religieuses, comme d'autres, pour diviser le front. Le combat anticlérical est nécessaire chaque fois qu'il ne s'agit plus des seules croyances religieuses qui « relèvent de la conviction intime, de la conscience », « affaire privée » qui « nous oblige à la neutralité et à l'abstention absolues⁴ ». Mais, dit Lafargue, gendre de Marx, co-dirigeant avec Jules Guesde du P.O.F. : « Nous n'aimons pas à jouer un rôle dans la comédie des libres-penseurs de la bourgeoisie, qui tapent, comme des sourds, sur le budget des prêtres pour faire oublier le budget des vauriens, le budget des rentiers ; qui dévoilent à grand fracas les turpitudes des prêtres pour qu'on laisse dans l'ombre les ignominies des patrons et des capitalistes⁵ ». Il y a un anticléricalisme bourgeois « hypocrite » et un anticléricalisme socialiste qui ne conclut pas avec le premier des alliances contre nature, par-delà les différences de classes. Et au tournant du siècle, ceux qui, en France, se réclament de Marx ne mettent même pas de signe égal entre l'Internationale « noire » et la franc-maçonnerie. Ils attaquent en premier cette dernière à laquelle nombre de leaders ouvriers adhèrent car, comme le dit encore Rosa, « le danger qui, pour la République et pour le socialisme, résulte de l'accouplement de l'action prolétarienne et de l'action bourgeoise serait incontestablement plus grand que les inconvénients que l'on peut redouter des menées réactionnaires de l'Église ».

L'Internationale communiste des premières années continuera cette tradition, ses directives, pour la France en particulier, exigent à la fois la rupture avec la franc-maçonnerie et l'action commune avec les ouvriers chrétiens, « ce dernier front fut surtout mal compris. Les camarades français ont pensé qu'un pacte avec les ouvriers chrétiens était une trahison⁶ ». Pour Lénine, « faire de la guerre à la religion, la tâche politique du mouvement ouvrier, n'est qu'une phrase anarchiste⁷ ». En 1925, Trotski s'élève contre les fermetures d'église « comme il a été fait en quelques endroits, ou [...] d'autres excès administratifs⁸ ».

On peut voir une contradiction dans cette politique constante des marxistes révolutionnaires et la volonté affirmée de lutter contre toutes les aliénations dont la religieuse. À l'orée du siècle précédent, le mouvement socialiste trouva une solu-

tion dans la mise sur pied d'une organisation parallèle aux partis et syndicats, la Libre Pensée, réunissant les partisans d'un athéisme militant, en relation fraternelle avec l'organisation politique, mais sans engager celle-ci. Le nom même n'avait rien de provocateur. Ce qui n'empêcha pas certains secteurs de la Libre Pensée de développer des interventions qui pouvaient être contre-productives par rapport aux préoccupations du parti. Otto Bauer⁹, qui en relève quelques-unes, affirme par ailleurs que « le marxisme peut se concilier avec les conceptions philosophiques les plus différentes ». Ce qui est peut-être aller un peu vite en besogne. Il est vrai aussi que de « guide pour l'action », il s'est souvent momifié, dogmatisé. On parlait déjà de marxisme « orthodoxe » du temps de Kautsky, curieuse notion. Évidemment la fétichisation du Parti, le « culte de la personnalité », les autocritiques-confessions, les exclusions-excommunications au nom du marxisme peuvent rendre dubitatifs sur la validité et l'opérativité de références doctrinales qui se transforment en leur contraire quand la vie s'en retire et qu'elles deviennent instruments de pouvoir aux mains de bureaucrates.

Il faut sans doute reprendre la réflexion de base de Marx pour qui, si la critique de la religion est la base et le préalable de toute critique, la critique, elle-même, est toujours dialectique. Comme le développeront après lui, Otto Bauer et Gramsci, il faut prendre religions, Églises et croyants dans leur mouvement et leurs contradictions : « La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification [...] la misère religieuse est d'une part l'expression de la misère réelle et d'autre part une protestation contre la misère réelle, le soupir de la créature accablée, le cœur d'un monde sans cœur, l'esprit d'un temps privé d'esprit¹⁰ ». Et peut-on identifier le christianisme primitif, les taborites, les anabaptistes et les niveleurs, les curés rouges de la Révolution française, les communautés de base de la théologie de la libération avec le Vatican, les croisades, l'Inquisition (qui ne sera supprimée qu'en 1908) ?

École confessionnelle, école laïque, école prolétarienne ?

Liberté de l'enseignement ou monopole d'État ?

C'est d'ailleurs dans les courants hérétiques, ci-dessus énumérés, précurseurs du communisme pour Engels, qu'on trouve, au moins en Occident (car les penseurs arabes ou persans avaient une longueur d'avance), les premières revendications de séparation de l'Église et de l'État. Si « école laïque » et « laïcité » sont des termes d'apparition plus tardive (après 1850 pour le premier, 1871 pour le second)¹¹, dès la Révolution française, la question est posée pour l'école. Dans le droit fil du principe de la séparation qui ne s'imposera vraiment

qu'en 1905 en France, non sans de nombreux bémols, les divers courants énumérés plus haut défendent son émancipation de toute tutelle religieuse. Pour le reste, pendant longtemps diverses positions se font entendre. Babeuf lie son plan d'éducation à la vente des biens d'Église ; Sylvain Maréchal est non seulement opposé à l'éducation des filles mais souhaite une éducation domestique le plus longtemps possible (et sous le contrôle des vieillards). La féministe anglaise Mary Wollstonecraft, à la même époque, proclame « Ni éducation d'Église, ni éducation d'État. » Le courant anarchiste ne peut qu'approuver. Mais chez Proudhon, cela se traduit par la gestion et le recrutement des enseignants confiés aux autorités administratives locales et aux pères de famille. Dans les débats de l'AIT, la 1^{re} Internationale, face aux réticences des Français qui refusent une instruction d'État, Marx est amené à distinguer éducation publique et éducation gouvernementale rejoignant Condorcet qui, pendant la Révolution française préconisait que « les établissements que la puissance publique consacre à l'éducation doivent être aussi indépendants qu'il est possible de l'autorité politique... l'indépendance de l'instruction fait en quelque sorte une partie des droits humains », à ne pas confondre avec la « liberté de l'enseignement » (privé) que défendra Montalembert en 1848 lors du vote de la Loi Falloux ! Marx pense que l'État peut fixer les ressources, les qualifications exigées des enseignants, les disciplines enseignées, contrôler, mais que c'est tout autre chose que de vouloir faire de lui l'éducateur du peuple. D'autant que c'est plutôt au peuple à éduquer l'État, « et même de rude manière¹² ».

Dans la CGT, les réticences sont fortes sur la question du monopole. En effet les syndicalistes, à l'époque où les enfants de prolétaires vont jusqu'au certificat d'études qu'ils passent à douze ans, caressent le rêve, non de faire entrer ces gamins dans la filière parallèle des collèges et lycées pour fils de bourgeois, mais de prendre en charge, par leurs organisations, les adolescents prolétaires dans le cadre d'une « éducation intégrale » liant études et travail professionnel. Tout monopole empêcherait l'éducation syndicale. Dans le mouvement socialiste, Jaurès, qui a toujours redouté « l'arrogante tutelle de l'État » sur l'éducation, souhaite, comme Vaillant, que possibilité soit laissée au développement d'expérimentations pédagogiques, d'écoles rationalistes libres.

Il faudra l'Union sacrée de la guerre de 1914-1918 et l'élaboration par la CGT de son plan de nationalisations pour qu'elle se rallie à l'école laïque et, avec les socialistes (à leur congrès de 1929), au monopole sous la forme d'une nationalisation de l'enseignement avec gestion tripartite où les usagers seraient représentés par les syndicats ouvriers (condition exigée par le Syndicat national des instituteurs). Le PCF s'y ralliera quant à lui en 1959. Un débat très riche se déroule dans l'Internationale des travailleurs de l'enseignement, notamment entre Français, Allemands et Russes en révolution portant notamment sur

l'école socialiste de demain. La Fédération CGTU de l'enseignement y défend l'idée d'un enseignement critique non dogmatique sans doctrine ou Vérité d'État à transmettre, mais apte à donner à chacun les moyens de se forger librement sa propre opinion, à la différence de l'école actuelle qui a fait, comme le dit Gramsci, du patriotisme et de la défense de la propriété, sous couvert de défense de la République, une nouvelle religion et qui ignore les droits de l'enfant (chers aussi à Jaurès). Le débat rebondira, en France, lors du cinquantième de l'école laïque où le même courant s'opposera à la fois aux réformistes en refusant de participer aux cérémonies officielles, et aux staliniens qui, avec le mot d'ordre « À bas le cinquantième de l'École laïque » refusaient de défendre ses acquis contre la réaction et l'école confessionnelle.

Mais les grandes proclamations des réformistes n'eurent aucun effet sur les politiques suivies par ceux-ci, une fois au pouvoir. Ni le Front populaire où l'allié était pourtant le parti radical, champion, lui aussi, de la laïcité, ni les gouvernements tripartites de la Libération avec PC-PS majoritaires électoralement, ni les gouvernements de « Troisième force » à participation socialiste ne touchèrent au statut particulier d'Alsace-Moselle, ni encore moins ne nationalisèrent.

Le vieux fonds de commerce déjà bien entamé par la deuxième gauche et sa laïcité ouverte (comme s'il pouvait y en avoir une fermée) s'écroula définitivement (?) avec la capitulation en rase campagne de Mitterrand. De plus, les accords Lang-Cloupé s'ajoutèrent aux lois antilaïques non abrogées¹³. N'accueillera-t-il pas, d'ailleurs, le pape, lors de sa première visite à Lourdes, en louant, en toute laïcité, « l'institution qui a si profondément marqué l'histoire universelle et particulièrement l'histoire de mon pays, qui reste une source vive où tant des nôtres continuent de puiser leurs raisons d'espérer » ?

Laïcité, le retour ?

La loi Chirac sur l'interdiction des signes religieux a fait rebondir dans les diverses fractions de la gauche ces anciens débats. Les réactions à propos de cette loi reprennent très souvent les mêmes lignes de clivage, avec un élément supplémentaire : il s'agit maintenant de traiter prioritairement les relations avec une religion minoritaire dans le pays, l'islam. Henri Peña-Ruiz développe ainsi une vision de la laïcité qui s'étend aux élèves eux-mêmes, ce qui est une nouveauté : « L'attitude de recherche et d'ouverture au savoir est incompatible avec l'affirmation péremptoire d'une identité plus fantasmée que librement choisie, surtout à un âge où l'on se construit. Le lieu scolaire n'est pas anodin, et il est irrecevable de lui appliquer le même régime de libertés qu'à la rue ou à la place publique¹⁴. » En réalité, la seule fois où, dans la longue histoire des décisions laïques, fut mis en cause le comportement des élèves eux-mêmes est la circulaire de Jean Zay en 1937 dite « d'interdiction du pro-

sélytisme ». Elle souligne « la nécessité de maintenir l'enseignement public... à l'abri des propagandes politiques et confessionnelles », « aucune forme de prosélytisme ne saurait être admise ». Il s'agissait de faire face à une situation très spéciale où la chambre issue du Front populaire, en pleine débandade, était sous la menace directe de l'extrême droite, une exception donc. Et de plus, ce fut une simple circulaire, même pas un décret, encore moins une loi. C'est que le cœur du combat laïque mené par des fractions de la bourgeoisie fut, dès Jules Ferry, concentré non sur le comportement des élèves, mais sur la prise en main, contre l'Église de Rome, de l'éducation de ces élèves. Sans revenir sur la liberté de l'enseignement, Ferry rend d'abord à l'État le monopole de la collation des grades en 1879. Il s'occupe ensuite de l'école primaire publique qu'il rend gratuite par une loi promulguée le 16 juin 1881 et obligatoire par une loi du 28 mars 1882. La laïcité proprement dite viendra en dernier, le 30 octobre 1886 qui, dans son article 17, en donna le principe : « Dans les écoles primaires de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque. » Le même Ferry en explique la fonction, « Depuis quatre-vingts ans, deux systèmes sont en présence ; ils se sont partagés les esprits et ont entretenu au cœur même de la société un antagonisme, une guerre acharnée [...] il faut effacer cette contradiction, dissiper ce trouble des intelligences ; et il n'y a qu'un moyen, c'est de se désintéresser, dans l'éducation publique, d'une façon impartiale, de toutes les doctrines [...] c'est de réaliser la séparation de ces deux mondes, le monde civil et le monde religieux¹⁵ ». Les lois de séparation de 1905 durciront certains aspects de cette conception, en interdisant d'enseignement tout membre de congrégations religieuses. Mais il faut attendre la loi sur « les signes religieux » de 2003 pour que les élèves soient directement concernés. Dans son acception première d'ailleurs, l'école de Ferry est officiellement déiste. Elle instaure un cours « d'instruction morale et religieuse » d'où « les devoirs envers Dieu » ne seront supprimés qu'en 1923. Elle n'a rien de la « neutralité » qu'on lui prête si volontiers aujourd'hui. Le grand ordonnateur de la propagande chauvine fut ainsi l'historien Ernest Lavisse, inventeur de la filiation sans rupture de la France contemporaine et des Francs (« Les rois ont fait la France »). Ses livres ont fait référence jusque dans les années cinquante, dans l'enseignement public comme catholique. En 1912, le même Lavisse déclarait : « Si un écolier ne devient pas un citoyen pénétré de ses devoirs et un soldat qui aime son fusil, l'instituteur aura perdu son temps¹⁶ »...

Ainsi donc, dans le grand mouvement mondial de séparation des Églises et de l'État, la laïcité « à la française » ne se spécifie pas par « une neutralité » évidemment introuvable. La grande distinction se trouve dans le choix centralisé des corps enseignants et des programmes, et dans l'obligation faite aux jeunes de suivre ceux-ci (encore que l'enseignement privé ait été maintenu à toutes les

étapes, sauf pendant la Commune de Paris). Marx fut plus hésitant qu'Engels à soutenir cette centralisation de la séparation. Le second affirme dans une Préface au *18 Brumaire* de 1885¹⁷ (au moment même du vote des lois laïques, lesquelles influencent le jugement qui suit) : « La France est le pays où les luttes de classes ont été menées chaque fois, plus que partout ailleurs, jusqu'à la décision complète, et où, par conséquent, les formes politiques changeantes, à l'intérieur desquelles elles se meuvent et dans lesquelles se résument leurs résultats, prennent les contours les plus nets. La France a, dans sa grande Révolution, détruit le féodalisme et donné à la domination de la bourgeoisie un caractère de pureté classique qu'aucun autre pays n'a atteint en Europe. » Dans *La Guerre civile en France*¹⁸, Marx est plus distant concernant la place de l'État dans l'enseignement : « Une fois abolies l'armée permanente et la police, instruments du pouvoir matériel de l'ancien gouvernement, la Commune se donna pour tâche de briser l'outil spirituel de l'oppression, le "pouvoir des prêtres" ; elle décréta la dissolution et l'expropriation de toutes les Églises dans la mesure où elles constituaient des corps possédants. Les prêtres furent renvoyés à la calme retraite de la vie privée, pour y vivre des aumônes des fidèles, à l'instar de leurs prédécesseurs, les apôtres. La totalité des établissements d'instruction furent ouverts au peuple gratuitement, et, en même temps, débarrassés de toute ingérence de l'Église et de l'État. » Comme indiqué ci-dessus, ce n'est que dans *La Critique du programme de Gotha* qu'il consentira, du bout des lèvres, à trouver légitime le contrôle des programmes et surtout des maîtres par le pouvoir d'État, bourgeois ou autre.

C'est finalement entre ces deux positions que se caleront les orientations les plus influentes des courants de la gauche radicale marxiste (la LCR en particulier) en France concernant la laïcité scolaire. Suivant Jaurès et bien d'autres rappelés ci-dessus, ils défendent la séparation des Églises et de l'État non pour combattre la religion en tant que telle, mais : « pour que la démocratie puisse se donner tout entière à l'œuvre immense et difficile de réforme sociale et de solidarité humaine que le prolétariat exige¹⁹ ». En même temps, ils ne sacrifient en rien au mythe de la « neutralité » de l'école qui – dans sa structure ségrégative, dans le contenu de certains programmes, dans ses méthodes d'enseignement dominantes – est un champ du combat politique et idéologique. Mais ils considèrent en général comme une nécessité démocratique la laïcité des locaux et des personnels d'éducation, celles des programmes, comme l'obligation de les suivre. Il faudra voir si les conditions du débat français actuel (et en particulier la confrontation à une religion, l'islam, pratiquée par des populations minoritaires et souvent discriminées) feront rebondir la question dans leurs rangs.

- 1 Maurice Dommanget, *Édouard Vaillant, un grand socialiste*, La Table ronde, 1956.
- 2 Gérard Montant, *Des amours laborieuses ou l'École, les enseignants, la formation professionnelle et l'apprentissage dans les congrès et la presse de la CGT de 1895 à 1921*, Institut CGT d'Histoire sociale, 2000.
- 3 Émile Pouget et Émile Pataud, *Comment nous ferons la Révolution* (1909), Syllepse, 1995.
- 4 Rosa Luxembourg, « Anticléricalisme et socialisme », in *Le Socialisme en France*, (1898-1912), Belfond, 1971.
- 5 Paul Lafargue, « Un discours du Pompier » (1882), In *Textes choisis*, Éd. Sociales, 1970.
- 6 Intervention de Zinoviev, in *Compte-rendu de la conférence du C.E.I. de fév-mars 1922*, reprint Feltrinelli.
- 7 Lénine, *Œuvres. T. XV* (1908-1909), Moscou, Éd. du Progrès, 1967.
- 8 Léon Trotski, *Sens et méthode de la propagande antireligieuse*, Internet, 1925.
- 9 Otto Bauer, *Le Socialisme, la religion et l'Église*, Bruxelles, L'Églantine, 1928.
- 10 Karl Marx, « Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Marx-Engels, Sur la religion* (1844) Éd. Sociales, 1968.
- 11 Benoît Mely, *La Question de la séparation des Églises et de l'école dans quelques pays européens*, Éditions Page 2, 2004.
- 12 Marx-Engels, *Critique de l'éducation et de l'enseignement*, Petite coll. Maspero, 1976.
- 13 Jean-Pierre Debourdeau, *Les tendances de la FEN et la question laïque. Communication au séminaire* « Histoire du syndicalisme de l'Institut de recherches de la FSU » (séance du 30.11.1999) inédit, 1999.
- 14 Henri Peña-Ruiz, « Laïcité et égalité, leviers de l'émancipation », *Le Monde diplomatique*, février 2004.
- 15 Cité par Claude Lelièvre, *Jules Ferry. La République éducatrice*, Hachette, Paris, 2001.
- 16 Cité par Claude Lelièvre, *Histoire des institutions scolaires*, Paris, Nathan, 1990.
- 17 Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, Éd. Sociales, 1963.
- 18 Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Éd. Sociales, 1953.
- 19 Jean Jaurès, *La Dépêche*, le 15 août 1904.

Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard

Sociologue, université de Paris, recherches en cours sur les rapports entre féminisme et mouvement ouvrier

La laïcité en marche jusqu'à la Séparation des Églises et de l'État

Ignorant le substantif laïcité, qui ne date que du XIX^e siècle, la langue française n'employait autrefois que l'adjectif laïc, en l'opposant à clerc. Êtres humains ou biens matériels sortant du giron de l'Église étaient *sécularisés*; c'est ainsi que la Constituante, le 2 novembre 1789, par besoin d'argent plus que par principe, sécularisa les biens du clergé. Le mot laïcité est apparu, à la fin du XIX^e siècle, pour désigner une réalité constituée historiquement et progressivement. Dans la confusion contemporaine, sans doute n'est-il pas inutile de rechercher la genèse de ce mot et donc le processus historique qui aboutit à une laïcisation progressive de la société et de l'État. Certes, la laïcité, dans les différents pays où elle est une réalité, présente des traits communs, mais elle a une histoire spécifique dans chacun et tout particulièrement en France, où on pourrait la réduire à un long et rude combat, en trois phases. D'abord, une lutte pour la *tolérance* de la société vis-à-vis des « hérétiques », pour une *neutralité* de l'État face à tous les cultes. Une deuxième période avec la Révolution française voit la *sécularisation* définitive de l'état civil et de la loi, et l'affirmation que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ». Enfin, au XIX^e siècle, dont nous sommes les héritiers directs, *laïcité* et républicanisme de combat ou triomphant se confondent.

« La fille aînée de l'Église »

Si les rapports entre pouvoir royal et pouvoir ecclésiastique furent souvent conflictuels, la France restait, sous l'Ancien Régime, la « fille aînée de l'Église », et son roi, le « lieutenant de Dieu sur terre ». Tandis que le gallicanisme¹, tout en suscitant l'ire de Rome, construisait entre la royauté et l'Église des liens solides et profitables à l'une comme à l'autre. Aussi, l'identité nationale s'est-elle, à la fois, élaborée à partir d'une appartenance au catholicisme et autour de la personne du roi, mais dans une tension perpétuelle qui facilitait une mise en question de ce qui aurait pu passer pour des évidences. C'est en gardant en mémoire ce climat qu'il faut lire les premiers pas d'un mouvement de libération

de la société française contre l'omnipotence ecclésiastique, et parallèlement contre un pouvoir politique oppressif.

La Renaissance, avec d'une part une confiance revenue dans la capacité de la raison humaine pour appréhender le monde, et d'autre part (mais les deux sont liés) le développement du protestantisme a, en France, pour résultat, entre autres, la signature de l'édit de Nantes en 1598. Il s'agit d'un édit de tolérance qui garantit aux protestants la liberté de conscience et de culte; la religion catholique reste la religion officielle du royaume, les protestants doivent respecter les jours chômés catholiques et payer la dîme. Cependant, on peut voir là un premier pas de l'État vers la neutralité dans le domaine religieux; les guerres de Religion avaient montré le danger mortel que pouvait représenter une trop grande confusion entre le Pouvoir et l'Église, pensons à la Saint-Bartélemy. La société n'a plus un guide unique: l'Église catholique. L'édit de Nantes pouvait être lu comme la reconnaissance que l'État, alors que le roi continuait d'être le lieutenant de Dieu sur terre, n'était plus le défenseur inconditionnel d'une vérité absolue; ce qui sous-entendait également une certaine reconnaissance de la liberté de l'individu. Mais, dès 1685, l'édit de Nantes, qui n'était en fait qu'un compromis imposé par l'épuisement des deux partis, est révoqué; non sans laisser le souvenir que la tolérance religieuse est possible, la France étant la première à l'avoir mis en œuvre.

Le XVII^e siècle semble dans le domaine de la marche vers la laïcité une période atone; la puissance de l'Église, réformée par le concile de Trente, atteint alors son apogée. Cependant, il ne faudrait pas oublier les nobles libertins, Don Juan en étant un prototype, lui qui ne croit qu'à une chose: c'est que deux et deux font quatre. Ni oublier un certain anticléricalisme populaire, fait de menues subversions face à une Église qui, non seulement dicte sa morale, mais rythme la vie quotidienne, marque le paysage, impose ses temps, sa géographie: la circonscription de base étant la paroisse. Héritiers des fabliaux médiévaux teintés d'un certain anticléricalisme, les contes traditionnels, qui s'écoulaient à la veillée et qui constituent un corpus de références dans la formation de la majorité des Français, n'ignorent pas le personnage du moine paillard, du curé berné. Surtout la civilisation rurale, c'est-à-dire celle de l'immense majorité des Français, était avant tout une adhésion aux valeurs du groupe, qui commandaient les rapports sociaux entre les générations et entre les sexes. Quand ces valeurs entraient en contradiction avec les pratiques et la morale recommandées par l'Église, cette dernière ne l'emportait pas toujours. L'exemple le plus connu est celui du mariage, libre alliance entre un homme et une femme pour l'Église, stratégie complexe prenant en compte les problèmes de patrimoine, si maigre soit-il, de solidarité ancienne, pour le monde rural. Ce qui n'empêche pas l'Église de peser lourdement sur la vie

quotidienne de tout un chacun : au ^{xvii}^e siècle, des manuels très détaillés permettent aux prêtres, par l'intermédiaire de la confession, d'imposer une stricte morale sexuelle. Elle surveille dans le détail les rapports conjugaux; dénonce l'adultère, la sodomie, la bestialité; l'arme de l'excommunication lui donne la possibilité de bannir de la société des hommes, ceux dont elle réprovoie la conduite. Elle occupe presque seule le champ culturel, enseignement, mais aussi édition : au milieu du siècle, les livres de religion constituent la moitié de l'édition parisienne. La Réforme catholique a amené l'Église à s'intéresser à l'instruction élémentaire et à multiplier les écoles rurales, avec pour maîtres des clercs ou des laïcs surveillés de près par ces derniers. Les collèges sont entre les mains d'ordres religieux. À son pouvoir spirituel unique et tout puissant s'ajoute le fait qu'elle est encore seigneur et surtout propriétaire foncier. En tant que seigneur, elle a longtemps exercé un droit de justice, même si peu à peu la justice du roi s'est emparée de tout le territoire; l'emprise grandissante, au cours des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, de l'administration et de la justice royales, victoire sur les vestiges du système féodal, s'apparente, dans ce cas précis, à une forme de laïcisation. La richesse de l'Église lui permet d'avoir le monopole de l'assistance, hôpitaux, hospices, refuges pour filles pénitentes, aumônes, distribution de vivres. Si l'Église ne finance pas les hôtels-Dieu et les hôpitaux généraux, elle en fournit le personnel.

Sous Louis XV (1715-1774), on perçoit des changements, dans certaines régions, dans certains groupes sociaux, l'emprise de l'Église sur la vie des individus recule, les temps de l'Église ne sont plus respectés par tous, l'augmentation des naissances illégitimes, des conceptions prénuptiales montrent une certaine désinvolture face à la morale enseignée. Une société qui ne voit plus dans le travail une punition du péché originel, mais la source de toute richesse, sinon du bonheur, méprise évidemment l'oisiveté improductive du clergé régulier. À côté de toutes les confréries catholiques, plus ou moins dans la dépendance du clergé, les loges maçonniques attirent une aristocratie et une haute bourgeoisie influencées par la philosophie des Lumières. Lumières qui reprennent le combat pour la tolérance et la liberté, cherchent à alléger le poids que l'Église fait peser sur la société. Combat pour la tolérance? Rappelons simplement la lutte, exemplaire et victorieuse, de Voltaire, en faveur de la réhabilitation du protestant Calas accusé d'avoir tué son fils pour l'empêcher d'abjurer et mis à mort, sur la roue, en 1762. Écrivain, mais aussi homme engagé, il est ému par cette histoire, enquête et ne voit d'abord qu'une erreur judiciaire qu'il faut corriger; puis cherche à comprendre comment elle a pu se produire. Il incrimine alors la puissance sans frein de l'Église et ses liens avec l'État, ce dernier se comportant en bras séculier pour en imposer les dogmes à tous. C'est aussi au nom de la modernité que Voltaire

ferraille pour la tolérance : « Il a fallu soixante ans pour nous faire accepter ce que Newton avait démontré; nous commençons à peine à sauver la vie de nos enfants par l'inoculation; nous ne pratiquons que depuis peu de temps les vrais principes de l'agriculture; quand commencerons-nous à pratiquer les vrais principes de l'humanité? » (*Traité de la tolérance*, 1763). Autre exemple : sa tentative pour sauver le chevalier de la Barre exécuté comme « impie, blasphémateur, sacrilège exécration et abominable », en 1766. Pourtant les faits qui lui étaient reprochés avaient eu lieu essentiellement en privé, refus de faire maigre par exemple. Le corps du chevalier fut brûlé en même temps qu'un exemplaire du *Dictionnaire philosophique portatif* de Voltaire. Pour son auteur, il devait être une arme, accessible à tous, dans un combat pour la tolérance et la liberté individuelle. C'est sans doute la crainte d'une montée de l'athéisme, et par là d'une revendication pour davantage de liberté, dans d'autres couches sociales que la noblesse, qui explique la sévérité de l'Église, du roi, et du Parlement de Paris confirmant la condamnation à mort. « Écrasons l'Infâme », ainsi Voltaire terminait-il ses lettres; déiste, il ne dénonçait pas la foi, mais l'Église comme institution, confortée par le pouvoir politique et le confortant; instrument de domination, ennemi de la liberté, et même du bonheur humain, responsable des plus grandes injustices.

L'acte fondateur de la Révolution de 1789, et de son héritier l'Empire

La Révolution, en un très court laps de temps, détruit à la fois la logique et les principes d'organisation de l'ordre politique et social ancien. Si l'absolutisme et la monarchie de droit divin n'existent plus, disparaissent également les privilèges liés à l'appartenance à un groupe plus ou moins large et favorisé; le clergé lui-même cesse d'être un *ordre*, il ne peut plus, dorénavant, prétendre être une sorte d'organisation politique, un corps de l'État.

Lors de la nuit du 4 août, la propriété a été protégée, mais les Français sont désormais des individus libres et égaux en droit. Les ordres religieux sont supprimés, car les vœux perpétuels portent atteinte à la liberté de l'individu, qui est garantie par l'État. La dîme est abolie, retirant à l'Église un droit réservé désormais à l'État, celui de lever des impôts. En fait, certaines formes de laïcisation de la société ont des causes totalement fortuites : pour éviter la banqueroute de l'État, l'évêque Talleyrand, dès novembre 1789, propose de mettre les biens du clergé à la disposition de la nation; de nombreux *Cahiers de doléances* le réclamaient, l'opinion publique, du moins une partie d'entre elle, jetait alors un regard très critique sur le clergé et sur les pouvoirs qu'il détenait du fait de sa richesse. Certes, cette sécularisation lie fortement l'Église et l'État, puisque celui-ci doit « pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres », pas seulement catholiques, mais égale-

ment protestants, et juifs, un peu plus tard. De plus, la Constitution civile du clergé, puis plus tard le Concordat de 1801, font des prêtres des fonctionnaires d'État, la première leur demandant même un serment de fidélité civique. En contrepartie, l'État devait « *pourvoir... au soulagement des pauvres* », en lieu et place d'un clergé qui n'en n'avait plus les moyens ; premier pas vers une laïcisation de la charité chrétienne, premier pas vers la solidarité républicaine, pour ne pas dire le solidarisme laïque. L'assistance, comme l'instruction, sont en train de devenir des services publics, bien que la Révolution n'eût ni le temps ni le loisir de réaliser de grandes réformes dans ce domaine, elle posa des principes. Comme elle sut les mettre en scène, afin de les rendre lisibles par tous. La Fête de la Fédération (14 juillet 1790), veut donner à voir des citoyens libres et égaux en droit, acceptant tous d'obéir aux mêmes lois et pouvant ainsi former une nation ; même si une messe fut célébrée par Talleyrand, il s'agit d'une fête laïque, regroupant des individus unis, non par leur appartenance religieuse, mais par leur adhésion au monde nouveau en train de naître. La Bible n'est pas le texte de référence, mais la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Celle-ci (placée « *sous les auspices de l'Être Suprême* ») spécifie qu'elle garantit la liberté religieuse « *nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses* », et la liberté d'exercice du culte « *pourvu qu'il ne troublât pas l'ordre public* ». Alors que ce n'était qu'en 1788 que Louis XVI avait, encore une fois par un édit de simple *tolérance*, accordé, notamment, une identité aux protestants. Jusque-là les non-catholiques n'avaient pas d'existence légale, l'Église tenant le registre d'état civil, y inscrivait uniquement ceux qui recevaient les sacrements du baptême, puis du mariage et enfin l'extrême-onction. Avec la Révolution, les anciens *registres paroissiaux* deviennent des registres d'état civil et sont remis entre les mains des municipalités, donc sécularisés. L'égalité de tous devant ce droit premier, avoir un nom, une filiation, une date de naissance officielle, est, par là, affirmée. « *La loi ne considère le mariage que comme un contrat civil* » (Constitution de 1791), pour être légal, il doit dorénavant être célébré par un officier municipal, chacun étant libre, ensuite, de faire appel au prêtre d'une église. Le mariage n'étant plus un sacrement, pour l'État, le divorce est possible (loi du 20 septembre 1792), car il est l'expression de la liberté individuelle, qui serait, là encore, comme pour les vœux monastiques, mise à mal par un engagement indissoluble. L'acte de se marier, de ce fait, est laïcisé. Le problème du mariage n'est pas anecdotique, il est à la fois une base et un symbole d'une sécularisation révolutionnaire des institutions sociales. Aussi la Réaction revenue au pouvoir, et espérant une restauration politique, sociale, et idéologique, interdit-elle le divorce en 1816. Le rapporteur de la loi est de Bonald, un des penseurs de la contre-révolution, défenseur des principes monarchiques et catholiques, il

sacralise, par cette interdiction, le mariage, et semble rendre caduque la réforme révolutionnaire ; pourtant il ne peut rétablir la reconnaissance de la légalité du mariage uniquement religieux. Les républicains, quant à eux, couronneront leur œuvre libérale en rétablissant le divorce (loi Naquet 1884). Le Code civil (1804), voulu par un Bonaparte qui se pose en héritier de l'œuvre révolutionnaire, réalise, entre le droit nouveau, d'une part, et les droits romain et coutumier de l'autre, une synthèse qui fut initiée par la Constituante, puis reprise par la Convention, avant d'être achevée par l'Empereur. C'est un des piliers de la modernité, car il est destiné à « *diriger et à fixer les relations de sociabilité, de famille et d'intérêt qu'ont entre eux des hommes qui appartiennent à la même cité* » (il ignore les femmes, sinon pour les placer sous tutelle masculine). Or, alors qu'après une période bouillonnante et chaotique, il s'emploie à réhabiliter les valeurs fondamentales de la société bourgeoise, il ne se préoccupe pas de la religion des Français : simplement il établit, pour tous, les mêmes règles juridiques, Dieu en est absent, le clergé également. Avec lui, on assiste à une marche incontestable vers la laïcisation de l'État, dont seule la volonté s'exprime, et à une sécularisation irréversible de la société ; d'autant que la Restauration n'y touchera pas, les notables en étant très satisfaits ; il faut attendre les années 1880 pour qu'elle subisse quelques modifications mineures. La Constitution avait mis en cause la royauté de droit divin, la source du pouvoir étant désormais la nation, le Code civil, lui, affirme, en s'appuyant sur un droit universel et naturel, produit par la Raison, que les hommes peuvent s'entendre, autour de lois communes, quelles que soient leurs convictions religieuses.

Certains acteurs révolutionnaires affichent un solide anticléricalisme, en réclamant la séparation de l'Église et de l'État : en 1792, dans *La Nation grevée institutionnellement par la religion*, un certain Godefroy s'exclame : « *Que ceux qui veulent des prêtres les paient ! C'est ainsi que furent entretenus les prêtres de la première Église, saint Pierre, saint Paul et leurs premiers successeurs n'étaient pas pensionnés par les souverains* », en fait cette séparation républicaine sera de courte durée. Un décret du Directoire (21 février 1795) proclame à nouveau la liberté de culte, et ajoute que la République ne salarie aucun culte, et ne fournit aucun local ; le 11 avril 1796 une loi interdit les sonneries de cloche et tout autre espèce de convocation publique incitant à l'exercice d'un culte quelconque. Cette législation accompagne un mouvement de déchristianisation populaire. Déchristianisation conduite, pendant une brève période, par quelques hommes au pouvoir, le calendrier républicain par exemple cherchait à séculariser le temps, et surtout due à la désagrégation d'une Église dans laquelle les fidèles ne se retrouvent plus. Certains prêtres sont assermentés, d'autres réfractaires, l'organisation séculaire de l'Église a été

mise à mal. Elle ne surveille plus la vie quotidienne; et quand, grâce au Concordat (18 avril 1802), elle retrouvera une place importante et reconnue, bon nombre de fidèles auront appris à protéger ce qu'il considère comme leur vie privée et dont la sphère va s'élargissant.

Le cynisme de Bonaparte, abandonnant la politique de neutralité religieuse, lui qui était parfaitement agnostique, et s'appuyant délibérément sur le clergé catholique par intérêt politique, prépare des décennies d'instrumentalisation d'une Église consentante, par des régimes politiquement ou socialement réactionnaires.

Un siècle de combats

Pendant un siècle, pour les Français, de plus en plus nombreux, qui se veulent des acteurs de la vie politique de leur temps, l'élément fondateur de celle-ci est la Révolution de 1789. Au début du XIX^e siècle, deux France se combattent, l'une, constituée notamment par une petite minorité républicaine (la 1^{re} république a été trop brève pour réellement s'enraciner), se veut héritière de la Révolution, l'autre est profondément hostile à tout l'héritage révolutionnaire, même si elle sait parfois transiger avec lui. Le résultat de cet antagonisme irréconciliable est une période d'instabilité politique dans laquelle l'Église joue son rôle.

En 1814, elle n'a pas retrouvé son statut antérieur, mais le catholicisme est religion d'État; on est à nouveau, sous le régime de la simple tolérance en matière religieuse.

La Charte tente de concilier, deux conceptions du pouvoir et deux visions de la société. Si Louis XVIII (1814-1824) semble vouloir réconcilier monarchie et régime représentatif et reconnaître l'intangibilité de certains changements sociaux, Charles X (1824-1830) s'affirme comme un restaurateur du passé. Sous l'un et l'autre règnes, l'Église, qui a beaucoup souffert de la Révolution, affirme bien haut la nécessaire alliance du Trône et de l'Autel et se trouve du côté des plus réactionnaires. Quelques exemples: après le bref retour de Napoléon, elle couvre les excès de la Terreur Blanche dans le Midi, elle joue un rôle politique souterrain grâce, tout particulièrement, à la Congrégation. En 1825, elle se réjouit du vote de la *loi sur le sacrilège*, devant laquelle Royer-Collard s'exclamaient: « Les gouvernements sont-ils les successeurs des apôtres? » Est-il possible, en effet, de punir, éventuellement de mort, celui qui profane les hosties, s'il ne croit pas à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie? Le dogme catholique a de nouveau force de loi pour tous, tandis que le roi, pour faire contrepoids aux idées révolutionnaires, veut confier à l'Église, et à elle seule, l'instruction de ses sujets. Sans doute, la politique de Charles X est-elle plus complexe que les historiens républicains ne le prétendent, cependant l'essentiel, pour notre propos, est que ses « sujets » n'y voient qu'une volonté de rap-

prochement inconditionnel entre l'Église et un pouvoir de plus en plus oublié des conquêtes sociales et politiques de la Révolution. Paul-Louis Courier, pour qui les clercs ne sont que des parasites, apprenant au peuple l'obéissance absolue, s'indigne de voir les prêtres régir à nouveau les mœurs². Les Français, quant à eux, sont persuadés de l'existence d'un « parti prêtre » qui gouverne en sous-main, ils écoutent avec délice les chansons anticléricales de Béranger, tout particulièrement *Le Sacre de Charles le Simple*. Ce poète-chansonnier dénonce à la fois le retour à l'Ancien Régime politique et les contraintes sociales renaissantes sous la coupe du clergé. Cette intrication entre le religieux et le politique, cette emprise revenue de l'Église sur la société civile, expliquent la violence anticléricale de la Révolution de 1830. On ne la retrouve pas en 1848, au contraire, les prêtres sont alors appelés à bénir les arbres de la Liberté, car Louis-Philippe, roi des Français et non plus roi de France comme ses prédécesseurs, devant désormais son pouvoir, non à Dieu, mais à la nation, se contente, pendant tout son règne, d'un respect distant pour l'Église. La fin de *l'Illusion lyrique* de 1848, le retour rapide de la peur sociale donnent à l'Église un rôle renouvelée de gardienne de l'ordre. Thiers, autrefois voltairien, trace une ligne de conduite politique, qui associe Église et pouvoir des notables: contre la subversion, il faut « donner au clergé tout l'enseignement primaire... Je demande que l'action du clergé soit forte, beaucoup plus forte qu'elle ne l'est, parce que je compte beaucoup sur lui pour propager cette bonne philosophie, qui apprend à l'homme qu'il est ici pour souffrir ». La loi Falloux est une des conséquences de cette peur sociale, qui permet également l'installation du césarisme démocratique³. Les républicains, à nouveau vaincus, dénoncent l'alliance, qui fonctionne fort bien pendant une bonne dizaine d'années, du pouvoir personnel, qu'ils abhorrent, et de l'Église. Ils ont du mal à se faire entendre, entre autres parce que désormais l'ennemi c'est d'abord le *rouge*, et non plus la privation de liberté. Les républicains modérés qui ont renoncé à la révolution sociale, comprennent que s'ils veulent un jour installer leur pouvoir de façon durable, ils doivent retirer à l'Église son pouvoir politique et une partie de son influence sociale.

L'exclamation de Gambetta, « Le cléricalisme, voilà l'ennemi », traduit parfaitement l'idéologie républicaine. La République, proclamée, d'abord par la rue parisienne, après la défaite militaire puis, un peu par hasard, par une assemblée de monarchistes, doit asseoir sa légitimité, dans une lutte rude contre une réaction qui prend appui sur la religion. En 1875, lors d'un grand pèlerinage à Paray-le-Monial, on pouvait entendre, des députés conservateurs chanter symboliquement: « Sauvez Rome et la France, au nom du Sacré-Cœur. » Une fois au pouvoir, les républicains, qui se proclament « ennemis des chimères » de la République sociale, qui ne désirent qu'un régime libéral et politiquement démocratique, n'oublent pas les leçons de l'histoire; il leur

faut asseoir leur pouvoir encore fragile. Une citation de Jules Ferry éclaire parfaitement leur politique : il faut « défendre les droits de l'État contre un certain catholicisme qui n'est point le catholicisme religieux et que j'appellerai le catholicisme politique » ; il précise qu'il ne s'agit pas de s'en prendre « au patrimoine financier ou spirituel de l'Église : seulement être maître chez nous ». Au cœur de cette lutte : la laïcisation de l'école, qui permet de pérenniser le régime, puisque les enfants ne seront plus éduqués par ses ennemis. Bien des années plus tard (1905), Ferdinand Buisson prononce un discours exaltant l'œuvre des instituteurs, il y affirme qu'en militant pour l'idéal laïque « ils militent... pour la République » ; il glorifie une école qui, parce qu'elle n'est pas un lieu de juxtaposition de croyances, mais s'affirme neutre par rapport à elles, apprend à penser librement.

L'affaire Dreyfus (1894-1899) constitue pour la république une crise grave, si elle fait son lit sur un fond de crise économique et sociale, elle est aussi une étape sur la voie de la laïcisation. En effet, le clergé et les ultra-catholiques ont vu dans ce conflit, qui divise les Français, un moyen de retrouver leur pouvoir politique et leur autorité sociale, en détruisant la république parlementaire, aussi se retrouvent-ils, sauf exception, dans les rangs des antidreyfusards. Le journal *La Croix* se proclame alors, le journal le plus antisémite de France, attaquant un régime « judaïsé », visant à travers l'antisémitisme, la république. Quand, en 1898, Maurras fonde *L'Action française*, il se veut promoteur d'un catholicisme structurant une France ayant retrouvé le régime monarchique. Le Bloc des gauches (1899-1909), né d'un réflexe de défense républicaine, s'attaque aux congrégations qui ont montré leur force dans l'Affaire, et forment un État dans l'État, par leur richesse qui leur permet de fonder des journaux et par leur influence sur bon nombre de cadres de la nation sortis de leurs écoles. Les républicains profitent du vote de la loi de 1901 sur les associations, aboutissement d'une politique républicaine libérale, pour légiférer à propos des congrégations, ce que ne faisait pas le Concordat ; ils en limitent le nombre et les encadrent strictement. En 1902, les radicaux arrivent au pouvoir, porteurs d'un anticléricalisme influencé aussi par une certaine philosophie positiviste, et qui peut à son tour être instrumentalisé pour fournir aux républicains une idéologie unificatrice. Le processus qui conduit à la Séparation des Églises et de l'État est en marche, posant moins de problèmes que l'on aurait pu le penser. En 1902, l'abbé Lemire, député du Nord, républicain assez proche d'une démocratie chrétienne en gestation, déclare au *Figaro* : « Il y a, je sais bien, l'anticléricalisme, mais l'anticléricalisme n'est qu'un mot ! Le peuple de France n'est pas anticlérical. Il a simplement voulu que l'instituteur et le prêtre fussent indépendants l'un de l'autre. Il a dit celui-ci à l'école, celui-là à l'Église. Et j'ajouterai qu'il a dit justement. » Affirmant, de cette

façon, la différence entre le concept de laïcité et celui d'anticléricalisme, même s'ils se chevauchent parfois. Les cours de justice retirent de leurs murs les crucifix. Les hôpitaux sont laïcisés à leur tour, à la différence de ce qui s'était passé pour l'école, il n'y eut, ni énonciation de grands principes, ni de programme unifié national. Le docteur Bourneville, un chercheur, en même temps qu'un praticien, lance à la fois une campagne de laïcisation et de professionnalisation. Ainsi, quand le conseil municipal de Marseille, en 1903, décide de laïciser ses hospices, il fonde une école d'infirmières, auxiliaires modernes du médecin. Les progrès scientifiques, dans ce domaine, avaient initié la laïcisation. Pourquoi faire appel aux saints guérisseurs, quand la médecine se montre plus efficace ? Comme l'école libérait l'esprit, l'hôpital en soignant désaliène le corps, grâce à la mise en place d'un service de santé publique. Ce mouvement séculaire aboutit en 1905 à la Séparation des Églises et de l'État, Par ses deux premiers articles : « 1) La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice du culte... 2) La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte... », elle mettait un terme à une évolution séculaire. Certes, dans un tout premier temps elle suscite certains troubles, mais le calme est vite rétabli, prouvant l'adhésion de la société française à cette révolution attendue. L'Église catholique elle-même prend peu à peu conscience que cette rupture peut être source de liberté pour elle, en la rendant indépendante du pouvoir.

Si les liens entre Église et État se distendent graduellement, la première est toujours utilisée comme gardienne de l'ordre social. Les patrons s'appuient sur la morale cléricale. À l'occasion d'une grève de corsetières à Limoges, en 1895, on apprend que les ouvrières sont astreintes à trois prières collectives par jour et passibles d'amende pour absence à la messe dominicale. À Douarnenez, en 1905, les sardinières en grève sont menacées d'excommunication, châtement grave dans cette région très catholique. Quand, en 1919, les syndicats chrétiens forment la CFTC, certains patrons du Nord, en appellent au pape (qui d'ailleurs ne leur donnera pas satisfaction), pour qu'il condamne cette organisation ; ils pourraient reprendre à leur compte la citation de Thiers faisant de l'Église un instrument « pour propager cette bonne philosophie, qui apprend à l'homme qu'il est ici pour souffrir ». Pesanteurs qui font mieux comprendre la fonction émancipatrice de la laïcité.

Sans chercher à faire une histoire des idées, il s'agit simplement, par une présentation de quelques faits, d'éclairer la genèse de la laïcité au cours des siècles en France. Le mouvement commence avec la progressive émergence de la tolérance religieuse avec la Renaissance ; s'il ne fut jamais continu, on peut trouver dans un pays profondément catholique, avec même un mouvement de

Patrick Simon

Sociodémographe à l'INED.

Les apories de l'universalisme à la française¹

La tradition philosophico-politique française a abordé la question des « minorités » en cherchant à empêcher (ou à réduire le cas échéant) leur formation socio-historique, ce qui a consisté entre autre à juguler leur expression politique. La notion même de « minorité » est considérée comme illégitime, car contradictoire avec l'unité du peuple et porteuse d'une fracture de l'universalisme. L'histoire de la place occupée par les « immigrés » dans la société française et l'existence d'un ordre racialement forgé dans le cadre colonial et qui trouve à se réactiver dans le cadre des migrations post-coloniales invitent à revisiter les conditions d'application de l'universalisme en acte et d'en saisir les limites. Limites qui, loin de n'être que circonstancielles sur la voie d'une réalisation à venir, semblent bien inscrites dans le logiciel générique de « l'universalisme français en acte ».

La question de l'altérité occupe une place compliquée dans la tradition politique, et singulièrement philosophique, française (Todorov, 1989). On sait que par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, les révolutionnaires de 1789 fondent le credo républicain autour d'une série paradoxale : affirmer les droits inaliénables et universels d'un homme abstrait, néanmoins défini par la nature ; les garantir par un ordre politique du contrat librement consenti, donc arraché de toute légitimité *naturelle* ou divine au profit de l'exercice de la souveraineté collective basée sur la raison ; enfin, asseoir l'édifice des droits et devoirs humains sur le socle de la nation, figure historique et géographique concrète tout autant qu'incarnation de cette communauté politique idéale, qui restreint les contours de l'Homme générique au périmètre, variable selon les époques, de la citoyenneté. Ce hiatus entre l'homme et le citoyen se prolonge dans d'autres binômes non moins problématiques : universalisme-particularisme, société-communauté ou laïcité-religiosité.

Les débats récents suscités par le vote de la loi sur les signes religieux à l'école ont mis en scène et réactivé, à leur façon, ces oppositions binaires. Au-delà de la stricte question de la laïcité, les références à l'assujettissement des femmes au pouvoir patriarcal, à la persistance de pratiques rapportées à leurs équivalents au Maghreb, en Iran, Afghanistan ou les pays du Golfe, et à l'enfermement

rechristianisation après la Révolution, un fort désir de laïcité de la part d'une partie de plus en plus importante de l'opinion publique politisée. Notamment, parce qu'après le séisme que fut, pour l'Église, 1789, cette dernière se situe pendant tout le XIX^e siècle aux côtés des plus réactionnaires. La Séparation des Églises et de l'État prend alors sa place dans la marche vers toujours plus de libertés et de la démocratie.

- 1 Apparû dès le Moyen Âge, le gallicanisme qui souhaitait rendre l'Église de France autonome du Saint-Siège, est voulu à la fois par l'Église elle-même, qui cherche à rendre moins pesante la puissance pontificale, et par la monarchie, soutenue par les parlements, qui voit dans Rome un obstacle à sa toute-puissance, mais a besoin de l'Église pour asseoir celle-ci fermement.
- 2 Paul-Louis Courier (1772-1825) écrit un pamphlet contre les prêtres qui interdisent la danse aux villageois, pamphlet qui en fait s'en prend à la privation de toute liberté.
- 3 On désigne par césarisme démocratique, un État quasiment dictatorial, trouvant sa légitimité dans un suffrage universel masculin manipulé par le pouvoir.

communautaire que viendrait signifier le port du voile s'inscrivent clairement dans la grille de lecture de l'universalisme abstrait. Or ce que l'universalisme abstrait ne se résout pas à considérer, c'est qu'il est contingent des groupes sociaux capables de le formuler et de l'imposer aux minorités construites comme exogènes, ou à tout le moins subalternes, dans l'espace politique et social. Bien utilisé, l'universalisme est une arme permettant d'imposer ses choix de société en les légitimant au-delà des intérêts particuliers. Dans le contexte conflictuel suscité par les revendications à la reconnaissance des immigrés et de leurs descendants, non pas en tant que groupe autonome devant bénéficier d'une existence séparée, mais comme participant aux décisions de la cité, le recours à une norme universelle sert à discréditer les pratiques singulières qui nécessitent l'adaptation des institutions ou des organisations. Ce dévoiement de l'universalisme n'est cependant pas de facture récente et semble contemporain de son énonciation lors de la proclamation des Droits de l'homme.

On peut faire remonter l'aporie centrale de l'universalisme à la française aux relations qu'entretiennent deux des termes de la triade révolutionnaire : égalité et fraternité. S'ils sont associés par la grâce de la devise républicaine², les termes d'égalité et de fraternité apparaissent parfois complémentaires, mais le plus souvent antinomiques. En effet, dans la tradition philosophique, d'Hobbes à Rousseau, l'égalité renvoie au contrat, tandis que la fraternité se situe définitivement sur le versant de l'émotion. Retraçant l'histoire de la triade, Mona Ozouf identifie la singularité de la fraternité dans le contexte de l'élaboration révolutionnaire d'une citoyenneté politique : « des devoirs et non des droits, des liens et non des statuts, de l'harmonie et non du contrat, de la communauté et non de l'individualité – ordre charnel plus qu'intellectuel, religieux plus que juridique, spontané plus que réfléchi ». (Ozouf, 1992, p. 594).

Foncièrement organique, la fraternité vient apporter du liant à l'unité autoproclamée du peuple souverain. Mais, ce faisant, elle entre en contradiction avec la volonté d'arrachement aux sujétions particulières qui anime le projet révolutionnaire. Le citoyen gagne sa liberté, et exerce donc son jugement politique, en s'affranchissant de la gangue formée par les traditions et en entrant de la sorte dans la nation, corps politique idéal. La « communauté des citoyens » se veut avant tout consciente et responsable, réunion d'individus gouvernés par le libre-arbitre, ouverte à tous ceux qui en acceptent « les exigences de la vie commune et les valeurs collectives » (Schnapper, 1994). Face à cette abstraction de la volonté collective animée par la raison, la fraternité réintroduit les liens spontanés, tissés par les lignages familiaux, les héritages culturels et la familiarité produite par le partage d'une histoire commune. Au politique se substituent le familial, l'ethnique, le corporatisme, le localisme : les racines, la terre, le sang, les ancêtres.

Cette dualité fondatrice de l'ordre républicain s'est progressivement effacée avec l'installation d'un État-nation centralisé, s'efforçant d'unifier le territoire et les populations, tout en développant l'espace démocratique. Mais l'entreprise coloniale et la confrontation à une immigration de masse dès la fin du XIX^e siècle ont réveillé les contradictions internes à l'universalisme républicain. L'étranger a toujours servi de révélateur aux tensions traversant les sociétés d'installation, et d'exutoire lorsque les conflits sociaux et/ou identitaires menacent la cohésion nationale. C'est là le lot commun des situations minoritaires : catalyser les crises et en supporter la responsabilité, tout en offrant au corps majoritaire le repoussoir propre à le ressouder. Cette « fonction miroir » que joue l'immigration (T. Allal *et al.*, 1977) conduit à surdéterminer tout ce qui touche l'inscription de l'altérité dans le politique, jusqu'à l'absurde, en traquant les signes de sa visibilité pour la réduire et l'expurger. Le choix du modèle politique français est de réduire l'hétérogénéité (moyenniser) pour assurer l'égalité, comme si la condition préalable à l'égalisation des conditions était la suppression des différences. Ce projet conduit alors à s'attaquer aux expressions de la diversité comme responsables d'inégalités, d'une part, et comme vecteurs d'un éclatement du peuple (ou de la classe) en groupes distincts et concurrents. Cette phobie de la division est partagée aussi bien par les nationalistes que par le mouvement ouvrier et pousse à rechercher une unité fusionnelle qui ne peut que broyer les minorités. Mais l'idée d'une égalité reposant sur l'érosion des différences est contredite aussi bien par les théories de la justice que par les théories de la domination. Dans les premières, les formes de redistribution ou de construction d'un intérêt collectif qui prime sur les égoïsmes individuels peuvent fort bien s'accommoder d'une diversité, tandis que pour les secondes, il n'existe pas de différences originelles destinées à s'effacer grâce à l'action d'une plus grande justice sociale ou d'un affaiblissement des contradictions de classes, mais au contraire les différences sont le produit direct des inégalités qu'elles reflètent et amplifient. S'attaquer aux différences pour réduire les inégalités consiste à prendre les conséquences pour des causes et condamne à masquer le symptôme sans parvenir à identifier les mécanismes générateurs des antagonismes sociaux.

« Ces migrants qui font le prolétariat³ »

L'histoire de l'immigration de masse en France se confond avec le recours à la main-d'œuvre étrangère, dans un contexte de déficit démographique amorcé dès le début du XIX^e siècle et des besoins récurrents d'une économie en expansion qui consomme un prolétariat aussi bien industriel qu'agricole. De cette condition initiale qui justifie leur présence dans la société d'installation, les immigrés conservent une précarité qui hypothèque leur droit au séjour et sape leur légitimité à participer au corps national. Aucune procédure de naturalisa-

tion n'y changera rien, tolérés temporairement pour offrir leur force de travail, les immigrés ne doivent et ne peuvent « faire souche ». Ce trait fondamental conditionne l'appréhension de l'immigration dans les sociétés d'installation et va inspirer l'élaboration des cadres réglementaires sur l'entrée et le séjour des étrangers. Sayad rappelle avec insistance le lien primordial entre le travail et l'immigration : « Qu'est-ce donc qu'un immigré ? Un immigré, c'est essentiellement une force de travail, et une force de travail *provisoire, temporaire, en transit*. [...] C'est le travail qui fait naître l'immigré, qui le fait être. » (Sayad, 1979, p. 7). En conséquence, ajoute Sayad, il est « révocable » à tout moment lorsque le travail vient à manquer.

En subordonnant le droit au séjour des étrangers à leur activité économique, l'ordonnance de 1945 a perpétué une tradition bien établie depuis la fin du XIX^e siècle. Les privilèges du national s'instituent conjointement à l'affirmation de l'État « national-républicain », comme le définit Balibar, et se formulent par soustraction des droits des étrangers⁴. On ne saurait négliger la responsabilité de cette frontière juridique, mais aussi symbolique, que trace la nationalité dans les développements d'une xénophobie particulièrement virulente à chaque crise économique et politique que traverse la France. La thématique de la « préférence nationale » dont le Front national s'est fait récemment le chantre, illustre parfaitement la déviation patriotique de l'égalité des droits que réalise le discours national français. Il s'agit là en définitive d'une version « absolutisante » des prérogatives du national, celui dont il faut protéger la place contre les « travailleurs immigrés », simples suppléants en transit, instrumentalisés par une division du travail, qui organise leur illégitimité pour mieux les exploiter, et surnuméraires lorsque l'activité baisse et que se gonflent les rangs des chômeurs⁵. La précarité du statut de l'immigré sera du reste confirmée par le recours aux rapatriements qui n'ont rien de théorique puisque des milliers de Polonais, Italiens et Belges ont été ramenés, par trains entiers, dans leur pays d'origine dans l'entre-deux-guerres et qu'un projet similaire sera imaginé à l'égard des Algériens à la fin des années soixante-dix, sans concrétisation cette fois (Schor, 1996 ; Weil, 1991).

Bien qu'il se présente comme le déni de l'universalisme et justifie les discours et pratiques xénophobes, le protectionnisme, dérivant du patriotisme étroit et de l'ethnocentrisme qui s'expriment au moment des crises, ne paraît pas contradictoire avec la fraternité républicaine. En revanche, il heurte de front une autre tradition, portée par le mouvement ouvrier celle-là : la fraternité prolétarienne. La condition commune d'exploitation que subissent les ouvriers français et immigrés constitue un puissant facteur de rapprochement et d'effacement des frontières ethniques. À la proximité assurée par l'expérience sociale des milieux populaires s'ajoute les visées internationalistes et antiracistes de

l'idéologie du mouvement ouvrier. Volontiers universaliste, la « fraternité prolétaire » semble ainsi capable d'accompagner l'intégration des immigrés dans la nation, ou du moins dans sa fraction populaire. Pourtant, là encore, les contradictions relevées dans le discours républicain vont se répéter, formulées différemment dans ce nouveau contexte mais tout aussi porteuses d'exclusion. L'internationalisme ou le cosmopolitisme idéologique du mouvement ouvrier et de ses organes résistent difficilement à une double contestation. Celle engagée par un processus de nationalisation de l'appartenance de classe qui n'est pas propre au contexte français même si elle y prend une dimension particulière (Galissot *et al.*, 1994 ; Balibar et Wallerstein, 1988). L'autre activée par la prégnance d'un racisme populaire, attisé par les conflits de pratiques sociales et culturelles, d'une part, et de la mise en concurrence des immigrés et des nationaux sur le marché du travail, d'autre part. Les stéréotypes du briseur de grève ou du travailleur zélé servant la cause du patronat et contribuant à maintenir les salaires et les conditions de travail au plus bas nourrissent un patriotisme d'exclusion qui ne demande qu'à s'exprimer. Par ailleurs, les récriminations relatives à la « distance culturelle », aux différences de normes et de modes d'usage de l'espace public forment le quotidien des « conflits de voisinage ». Inutile d'épiloguer ici sur la contribution d'un racisme spécifiquement ouvrier aux succès électoraux remportés par l'extrême droite depuis le milieu des années quatre-vingt. La thèse a été avancée ou réfutée dans de nombreux débats sans qu'il soit possible de trancher. Il n'en reste pas moins que la permanence, voire l'aggravation du « racisme au travail », pour reprendre le titre de l'ouvrage de P. Bataille (1997), fait l'objet d'une reconnaissance récente et montre les limites des capacités d'intégration offertes par le monde ouvrier. Des notations de type ethnographique, comme celles réunies par S. Beaud et M. Pialoux dans les usines Peugeot de Sochaux (1998), font état du dérèglement des relations entre ouvriers dans les ateliers dans les années quatre-vingt. Le « système de plaisanterie » passe insensiblement du rite de socialisation à l'agression raciste, volontiers dégradante. Située dans les quinze dernières années par ces auteurs, la dégradation des rapports entre Français et immigrés s'est également traduite par une baisse de la censure posée à l'expression raciste directe.

On peut cependant s'interroger sur la nouveauté de ce phénomène, en lien avec l'entrée en crise du « modèle d'intégration », ou du moins des modalités de l'intégration à la classe ouvrière. Le racisme n'aurait-il pas gangrené la fraternité prolétaire dès le début des migrations de masse ? Les témoignages et études sur le monde du travail dans l'entre-deux-guerres ou dans les années soixante indiquent sans ambiguïté l'existence d'une division du travail qui instrumentalise les clivages ethniques pour fonder les hiérarchies et spécialisations professionnelles⁶. Le passage au racisme politique dans les années

quatre-vingt n'aurait en définitive que rendu visibles, tout en les légitimant, les comportements dévalorisant à l'égard des immigrés. La mobilisation récente de la lutte antiraciste sur la thématique des discriminations contribue également à rendre inacceptables les actes anodins de racisme, perçus jusqu'ici comme l'expression normale et bon enfant de plaisanteries entre collègues. La mise sur agenda de la lutte contre les discriminations, d'abord présentée comme une nouvelle phase appelée à remplacer la politique d'intégration, puis finalement destinée à s'y articuler en réalisant des grands écarts presque intenable, annonce l'avènement de la France multiculturelle. Cette terminologie peut apparaître bien creuse dans ses applications concrètes, mais elle signale une ouverture de la norme majoritaire qui prend progressivement conscience de l'existence de pratiques minoritaires qui non seulement persistent à se manifester malgré l'ordre assimilationniste, mais se construisent un espace de légitimité sociale et, bientôt, politique. Le passage de l'intégration à la lutte contre les discriminations engage plus qu'une simple technique d'ingénierie d'intervention sociale. Elle implique une révision du modèle d'intégration et une mise en question des bienfaits de l'universalisme abstrait dont les usages socio-politiques se sont avérés, dans l'histoire et l'actualité récente, constituer le meilleur vecteur du renforcement de la norme dominante au détriment des minorités. Dans le paradigme de l'intégration, si les immigrés se voient reconnaître une légitimité dans l'élaboration du cadre d'expérience sociale, ils sont néanmoins présentés comme exogènes à la société et doivent, pour bénéficier de droits, respecter des devoirs. Le rappel du diptyque droit-devoir, base universelle de la citoyenneté, laisse sous-entendre que les immigrés n'y souscrivent pas spontanément et qu'il leur faut produire un effort pour s'intégrer. Les discours, accusateurs ou victimaires, sur le « défaut d'intégration » ont avant tout renforcé l'irréductible allogénéité des immigrés, validant la hiérarchisation ethnico-raciale pratiquée par un nativisme extrêmement prégnant en France et fort peu interrogé. Plus encore, ces discours ont ouvert la voie à l'amalgame entre les immigrés et leurs descendants. Dans les représentations collectives, la citoyenneté française des jeunes issus de l'immigration ne les distingue plus de leurs parents et ne leur confère pas de légitimité comparable à celle des jeunes d'origine française appartenant aux mêmes classes sociales et vivant dans les mêmes quartiers. Les innombrables sélections au faciès ou au patronyme, que ce soit dans l'emploi, le logement, l'école, les loisirs ou dans les services, disent assez bien qu'il ne s'agit pas de nationalité, et encore moins d'un prétendu « défaut d'intégration ». Et si les pratiques discriminatoires semblent s'étendre, ce n'est pas parce que le sentiment raciste se développe, comme on l'avance généralement, mais c'est parce que les « immigrés » stigmatisés et leurs descendants, ceux qui composent désormais

les minorités à la française, connaissent une certaine promotion sociale, malgré les difficultés, et qu'ils entendent entrer dans des secteurs qui leur étaient inaccessibles jusque-là. Ce que les pratiques discriminatoires révèlent, et que le nativisme théorise, c'est que chaque domaine de la société fonctionne comme un club où les critères d'admission sont fondés sur un ordre ethnico-racial. Dans ce contexte, la réaffirmation incantatoire du principe d'indifférenciation indexé à l'universalisme fonctionne à rebours et piège les minoritaires dans une négation de leur expérience de la discrimination. Douce violence de l'égalité si peu partagée et des accusations de communautarisme à chaque expression collective des minoritaires.

La solidarité nationale et le « communautarisme »

Il en va de la fraternité, ou de son corollaire la solidarité, comme de bien d'autres valeurs ou idéaux : leur invocation se fait d'autant plus insistante qu'il s'agit de conjurer leur affaiblissement. On peut ainsi interpréter l'irrésistible montée, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, de l'injonction faites aux immigrés à s'intégrer comme l'indication d'une incapacité du modèle d'intégration à produire les effets sociaux recherchés. De même, l'exhortation à renforcer la « solidarité nationale » est venue en réponse à la persistance d'un chômage de masse, à la précarisation et la dérégulation du travail et à l'émergence d'une pauvreté qui, si elle ne constitue pas une nouveauté dans la société française, obtient une visibilité qui met en question le fonctionnement de l'État-providence. L'incapacité de l'État-providence à contenir les développements d'une paupérisation qu'on a pu qualifier « d'exclusion » ou de « désaffiliation » va susciter les appels à la solidarité pour compenser les manques du filet social. Ils sonnent alors comme un aveu d'impuissance de l'intervention publique.

C'est dans ce contexte de mobilisation contre la dégradation du lien social que doivent s'analyser les discours contre le communautarisme des immigrés. En effet, que représente ce supposé communautarisme, sinon la capacité « spontanée » des immigrés à s'organiser ? Dès lors, bien que les critiques adressées au « repli communautaire » insistent la plupart sur les risques d'éclatement de l'unité nationale, elles doivent également se comprendre comme la hantise d'une solidarité exclusive et plus efficace entre minoritaires, dont les effets pourraient concurrencer l'État social sur son propre terrain. En la schématisant, on pourrait rattacher la phobie bien française du communautaire chez les immigrés à l'expression nostalgique de la communauté perdue. La fraternité tant espérée se dérobe derrière les égoïsmes mercantiles⁷, tandis que les intérêts collectifs s'effacent derrière les intérêts particuliers. S'exprime alors la blessure de voir la fraternité en acte chez ceux qu'on infériorise, puisqu'ils sont démunis

de tout et viennent chercher l'hospitalité. Le discours antiraciste n'est pas exempt de cette ambiguïté. Les immigrés venus se faire exploiter en France et qu'il faut défendre contre le racisme et les persécutions pratiquées par une administration tatillonne et hostile – ces damnés de la terre – disposeraient d'une ressource inestimable : l'affinité ethnique. Alors que la fraternité républicaine réclame un investissement intellectuel, la fraternité entre immigrés est perçue comme immédiate, puisque reposant sur une histoire et des pratiques communes. Allant à rebours du modèle d'intégration qui prétend arracher les immigrés aux sujétions particulières et favoriser l'émancipation individuelle, cette conception du communautarisme présente de forts relents culturalistes. Elle ethnicise les immigrés et les renvoie à un statut d'extériorité menaçante.

Cette disqualification symbolique entre en résonance avec la rhétorique traditionnelle dénonçant les immigrés profiteurs du système social mis en place par l'État-providence. L'opposition est récurrente : les immigrés rapportent quand ils viennent comme travailleurs, mais ils coûtent lorsque le chômage augmente et que, consécutivement au regroupement familial, ils consomment des prestations sociales. Le rapport coût-bénéfice réalisé à propos de l'immigration ne fait que refléter les résistances à élargir les privilèges de la « solidarité nationale » à l'ensemble des « bénéficiaires », quelle que soit leur nationalité. L'extrême-droite s'est fait une spécialité de ces équivalences frappées au coin du bon sens entre la présence d'immigrés et les déficits des régimes sociaux. Mais on retrouve l'argument dans de nombreux discours qui font mine d'oublier qu'avant de bénéficier de prestations, les immigrés contribuent à alimenter le système de redistribution. La montée en puissance des critiques contre le poids insupportable de la consommation sociale des immigrés se réalise conjointement à l'égalisation progressive des conditions d'accès aux droits sociaux entre Français et immigrés (Long, 1997). En quelque sorte, c'est parce que les écarts statutaires se réduisent que les revendications à conserver des privilèges prennent une telle importance. Les accusations de communautarisme apparaissent alors comme un levier pour rétablir les critères de distinction de la hiérarchie ethnique.

Fraternels et égaux : l'expérience des immigrés dans la société française, à chaque moment de l'histoire des grandes phases migratoires (fin du XIX^e siècle, entre-deux-guerres, Trente glorieuses, années quatre-vingt et quatre-vingt-dix) vient démentir cet horizon idéal. Les conditions de leur venue en France scellent leur position subalterne et leur illégitimité : une main-d'œuvre d'appoint, transitoire et qui reste sans y avoir été invitée. Le racisme et la xénophobie, plus ou moins virulents selon les époques, construisent les barrières que l'universalisme prétend ignorer. Enfin, leur statut d'*outsiders* les place en dehors de l'histoire collective, loin de cette communion dans le passé commun qui forme l'être national⁸. Le modèle français d'intégration est supposé s'attaquer à ces

différentes sources de différenciation pour permettre l'entrée des immigrés dans la communauté nationale. Avec succès jusqu'à ces dernières années, pensait-on. Puis la machine à intégrer s'est en apparence bloquée. C'est du moins ainsi que l'on a interprété la montée en visibilité des populations immigrées dans de nouveaux champs sociaux : l'habitat, l'école, l'action sociale... Le durcissement des conflits de normes entre la majorité et les minorités, dont le débat sur le port du voile constitue l'un des derniers avatars, relève finalement d'un processus d'une très grande banalité que le modèle politique français ne parvient pas à accompagner. La simple existence des immigrés et de leurs descendants dans la société française produit des perturbations en chaîne dans un système conçu dans une économie socio-culturelle spécifique qui se montre peu accueillante à l'altérité. Pire encore, sommée de s'adapter, la structure secrète des discriminations en série et les légitime en reconstruisant un ordre ethnico-racial qui a été mis en échec dans le cadre de l'expérience coloniale. Seul le registre de justification a changé, mais les prémisses sont bien les mêmes : infériorisation et culture de la supériorité « civilisationnelle », disqualification des formes d'autonomie d'action des groupes minoritaires accusés de fractionner le peuple et de fracturer l'unité de la nation, valorisation d'un universalisme de combat et d'une prétendue impartialité des formes de sélection et d'allocation de biens qui conduit à nier l'expérience des discriminations.

Bibliographie :

- Balibar Étienne et Wallerstein Immanuel (1988) *Races, Nations, Classes : les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
- Bataille P., *Le Racisme au travail*, La Découverte, Paris, 1997.
- Beaud S. et M. Pialoux, « Notes de recherche sur les relations entre français et immigrés à l'usine et dans le quartier », *Genèses*, 30, 1998, p. 101-121.
- Galissot R., Boumaza N. et Clément G., *Ces migrants qui font le prolétariat*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1994.
- Habermas J., *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Fayard, Paris, 1999.
- Letellier G., Perret J., Zuber H. E. et Dauphin-Meunier A., *Le Chômage en France de 1930 à 1936*, Institut Scientifique de Recherches Économiques et Sociales, Sirey, tome I, Paris, 1938.
- Linhart R., *L'Établi*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1978.
- Long M., « Le principe d'égalité et les étrangers », in *Rapport public 1996 du Conseil d'État Sur le principe d'égalité*, La Documentation Française, Notes et Documents n° 48, Paris, 1997, p. 355-372.
- Noiriel G., *Le Creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècles*, Le Seuil, Paris, 1988.

- Noiriel G., « Français et étrangers », in P. Nora (dir.) *Les Lieux de mémoire*, tome III, vol 1 (« Conflits et partage »), 1992, p. 275-319.
- Ozouf M., « Liberté, égalité, fraternité » in P. Nora (dir.) *Les Lieux de mémoire*, tome III, vol 3 (« De l'archive à l'emblème »), 1992, p. 583-629.
- Sayad A., « Qu'est-ce qu'un immigré ? », *Peuples méditerranéens*, n° 7, 1979, p. 3-23.
- Schnapper D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1992.
- Schor R., *Histoire de l'immigration en France*, Armand Colin Paris, 1996.
- Thiesse A.-M., *La Création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Le Seuil Paris, 1999.
- Todorov T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1989.
- Weil P., *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration 1938-1991*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

1 Ce texte est une version remaniée de l'article « Fraternité et altérité », *La Revue de la CFDT*, n° 36, décembre 2000, p. 15-20.

2 Il faut attendre 1848 et la seconde république pour que « Liberté, égalité, fraternité » ne s'institue en devise.

3 Titre emprunté à (Galissot et al., 1994).

4 Voir également la démonstration de G. Noiriel dans *Le Creuset français* (1988).

5 On retrouve la quintessence de ce point de vue dans le fameux rapport Letellier sur le « chômage en France », publié en 1938, c'est-à-dire juste après la grande crise de 1930 : « La France est depuis longtemps un pays d'immigration. Sa faible natalité explique ses besoins de main-d'œuvre, en particulier pour les métiers les plus rudes ; dès le début du siècle, des ouvriers étaient déjà recrutés en Italie et en Pologne pour l'agriculture et pour les mines. [...] Cet afflux d'une main-d'œuvre étrangère, généralement peu qualifiée, risquait, en effet, d'encombrer le marché du travail s'il n'était pas exactement proportionné aux besoins économiques. [...] Cette surveillance a permis de fournir à notre main-d'œuvre nationale, pendant les années de prospérité, un appoint indispensable et de réduire l'apport pendant les années de dépression. [...] Le volume de l'immigration industrielle

a donc été réduit dans la mesure où le chômage s'accroissait et atteignait des couches de plus en plus étendues de travailleurs français. [...] Mais, pour que la main-d'œuvre étrangère serve pleinement de volant régulateur sur le marché du travail, il ne suffit pas de réduire les entrées, il faut encore provoquer des rapatriements, chaque fois que le volume des travailleurs étrangers est excessif. » (Letellier, 1938, p. 126-129)

6 On pense par exemple à l'éclairant témoignage de Robert Linhart sur les chaînes de Citroën et l'organisation subtile des tâches selon les origines des ouvriers (Linhart, 1978).

7 Dans un plaidoyer en défense de la nation, D. Schnapper oppose la « logique productiviste-hédoniste » aux « valeurs politiques » et déplore que l'État-providence transforme les citoyens en consommateurs. (Schnapper, 1994, p. 15).

8 A.-M. Thiesse rappelle que Renan complète sa définition de l'appartenance à la nation – le fameux « plébiscite de tous les jours » – par l'introduction de la dimension historique : « L'objet du plébiscite [de Renan], en fait, c'est un héritage, symbolique et matériel. Appartenir à la nation, c'est être un des héritiers de ce patrimoine commun et indivisible, le connaître et le révéler. » (Thiesse, 1999, p. 13).

Critique de la religion et théologies critiques



Josette Trat

Sociologue (université de Paris 8).

Ordre moral et différencialisme au centre des modèles religieux catholiques et musulmans

Deux publications récentes, celle de Tariq Ramadan d'un côté, celle du cardinal Ratzinger de l'autre¹ donnent l'occasion à l'auteure de revenir sur le fond de ses divergences avec la hiérarchie catholique et le prédicateur musulman. Tous prétendent, comme les féministes, défendre l'égalité entre hommes et femmes mais l'égalité... dans la différence, dans « la complémentarité des rôles ». À la « permissivité » à tout va des sociétés occidentales prétendument cultivée par les féministes, ils opposent une société fondée sur l'amour « licite » dans le cadre du mariage et de la famille hétérosexuelle. À la « guerre des sexes », prônée paraît-il par les mouvements féministes, ils opposent la « collaboration » et l'harmonie entre hommes et femmes. Telles sont les thèses qu'elle soumet à la critique féministe.

Le Vatican contre les féministes et les homosexuels

Au préalable, une question de méthode : est-il juste de comparer le discours d'un cardinal représentant la haute hiérarchie catholique et les déclarations d'un intellectuel qui ne prétend nullement représenter l'ensemble des musulmans² ? Est-il juste de comparer l'Église catholique qui a lutté et lutte encore de toutes ses forces contre le droit à la contraception et à l'avortement, avec un courant du monde musulman qui prétend faire œuvre de réformes et faire sien le défi lancé par la féministe française bien connue Christine Delphy de créer un nouveau féminisme « non pas contre mais avec l'islam³ ». Au-delà des différences sur lesquelles nous reviendrons, une perspective commune les anime selon nous : faire refluer au maximum l'influence des mouvements féministes dans le monde et discréditer le projet de transformation radicale des rapports sociaux de sexe dont certains étaient porteurs.

La hiérarchie catholique n'a jamais caché son hostilité fondamentale à toutes les mesures favorisant l'émancipation des femmes et celle des hommes : refus de toute forme de contraception (sauf l'abstinence), opposition à l'avortement, au droit au divorce, refus du droit au travail salarié des femmes, condamnation de

l'homosexualité, du préservatif et de toute relation sexuelle en dehors du mariage, etc. Mais les transformations socioculturelles profondes intervenues depuis près d'un demi-siècle dans le monde occidental et ses effets sur les aspirations des femmes et des hommes a rendu de plus en plus inaudible le message de l'Église catholique par une large partie de la population, y compris par les croyants des deux sexes. Face à la « crise⁴ » de l'Église catholique et à l'évolution des législations concernant la famille et les couples homosexuels, le Vatican prétend répondre sur le fond aux analyses développées par les mouvements féministes et homosexuels, sur trois questions essentiellement : celle de l'origine de la domination masculine, celle de la lutte entre les sexes, celle de la différence des sexes.

Alors que les anthropologues n'ont pas encore trouvé la réponse, l'explication satisfaisante aux conditions d'émergence de la domination masculine⁵, l'Église catholique prétend avoir la bonne. La domination serait la punition divine imposée à Ève qui a commis le péché originel. Dans le point 7 de sa lettre, le cardinal Ratzinger commente ainsi le message biblique : « Ce sera une relation dans laquelle l'amour sera souvent dénaturé [...] le remplaçant par le joug de la domination d'un sexe sur l'autre. [...] Situation tragique où se perdent l'égalité, le respect et l'amour qu'exige, selon le dessein originel de Dieu, la relation entre l'homme et la femme. » Mais si les femmes n'ont pas de raison de se révolter contre une sanction divine, elles peuvent néanmoins espérer, Jésus ayant fait don de sa personne pour sauver l'humanité.

Concernant la lutte entre les sexes, celle-ci n'est pas, selon l'Église catholique, le résultat des violences exercées contre les femmes dans le cadre d'un rapport de domination, ni celui de la volonté des femmes de lutter contre des injustices, mais comme l'écrit le cardinal Ratzinger la conséquence d'une manipulation du mouvement féministe qui « souligne fortement la condition de subordination de la femme, dans le but de susciter une attitude de contestation. La femme, pour être elle-même, s'érige en rival de l'homme. Aux abus de pouvoir (tient donc, cela existe), elle répond par une stratégie de recherche du pouvoir... » On ne peut s'empêcher de constater la similitude de ces commentaires avec ceux de G. Marchais en 1978. Pour l'Église, comme pour lui à l'époque, il n'existe pas de contradictions socio-économiques entre femmes et hommes mais seulement des féministes qui introduisent de manière artificielle des divisions au sein du monde du travail, etc.⁶.

Concernant les différences entre femmes et hommes, le cardinal Ratzinger s'élève fermement contre le concept de *genre* créé par les chercheuses féministes et qui introduit une distinction entre sexe biologique et sexe socio-culturel : « L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie, qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déter-

minisme biologique, a inspiré en réalité des idéologies qui promeuvent par exemple la mise en question de la famille bi-parentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe. » Là encore, le cardinal raisonne mal. Ce ne sont ni les féministes, ni les mouvements homosexuels qui ont créé les familles monoparentales ou les couples homosexuels. Ces mouvements ont fait une seule chose : dénoncer la stigmatisation liée à ces modes de vie, réclamant les mêmes droits pour tous et toutes. Quelle est l'alternative préconisée par l'Église catholique : « la collaboration » entre les sexes, dans la différence. La mission essentielle de « la » femme est celle de la maternité et les soins de la famille, mais cela ne doit pas faire obstacle à son insertion dans le monde du travail ou dans les différents secteurs de la société. Comment ? On en revient aux bonnes vieilles recettes qui évitent de remettre en cause l'enfermement des femmes dans les tâches domestiques ou le salaire d'appoint : salaire maternel ou temps partiel : « Le problème n'est pas seulement juridique, économique ou organisationnel ; il s'agit surtout d'une question de mentalité, de culture et de respect. Cela requiert en effet une juste valorisation du travail effectué par la femme au sein de la famille. De cette manière, les femmes qui le désirent librement pourront consacrer la totalité de leur temps aux soins du ménage, sans être socialement dévalorisées, ni économiquement pénalisées ; tandis que celles qui désirent avoir aussi d'autres activités pourront le faire avec des horaires adaptés, sans être mises devant le choix de sacrifier leur vie de famille ou d'être soumises au stress, ce qui ne favorise ni l'équilibre personnel, ni l'harmonie familiale. »

Pour ceux qui douteraient encore du sens réactionnaire du discours de la hiérarchie catholique, rappelons les propos tenus par l'Italien Rocco Buttiglione, proche de Berlusconi et du Vatican, lors de son audition devant la commission du Parlement européen « justice et affaires intérieures » : « L'homosexualité est un péché [et] la famille existe pour permettre à la femme de faire des enfants et d'être protégée par un mâle⁷ ».

Tariq Ramadan : pour l'égalité des sexes... dans la complémentarité des rôles

Dans son livre, Tariq Ramadan entend s'expliquer sur le fond dans un entretien avec le journaliste catholique pratiquant Jacques Neyrinck. D'un côté, il y dénonce le discours « binaire » de certains musulmans qui veulent opposer l'Occident, identifié au mal, au monde musulman porteur d'espoir. À cette occasion, il insiste au contraire sur les alliances possibles entre les hommes de bonne volonté, qu'ils soient juifs, chrétiens, musulmans ou « humanistes », soucieux de faire progresser la justice dans leurs pays et sur le plan international. Loin de dédouaner les pays musulmans, il montre au contraire que la

plupart d'entre eux exercent sur leur peuple une tyrannie peu enviable. En ce sens, il se démarque d'un communautarisme élémentaire. De l'autre, il ne craint pas d'opposer le féminisme « occidental » pris comme un tout et assimilé à la débauche, à la lutte des femmes musulmanes pour leur dignité, en France comme dans d'autres pays. Tariq Ramadan n'est pourtant pas un ignorant : il sait bien qu'il faut distinguer les militantes féministes des commerçants de tous bords, qui sous un discours de libération sexuelle, n'ont qu'un seul objectif : faire le maximum de profits avec la pornographie et la prostitution. Mais T. Ramadan est un fin stratège dont le but n'est pas de mettre en cause radicalement la domination masculine mais de souder une communauté musulmane diversifiée, voire atomisée, autour d'un texte, le Coran, et de valeurs censées réformer en douceur les pays qui se réclament de l'islam et les autres. C'est du moins ce qui ressort de ses interventions publiques.

Ainsi il dénonce avec la plus grande clarté les mariages arrangés, le maintien des femmes dans l'ignorance et l'excision car rien dans le Coran ne permet, selon lui, de légitimer ce type de pratiques. Par contre, le fait de couper la main à un voleur étant mentionné dans le Coran, ou la lapidation pour adultère étant rappelée dans les traditions prophétiques, ne sont pas condamnés en tant que tels. Néanmoins, T. Ramadan préconise un « moratoire⁸ » pour la lapidation et tous les châtiments corporels, au nom d'une lecture « non littérale et ouverte » du Coran et des traditions prophétiques. À ce titre, il insiste sur l'impossibilité de réunir les conditions d'application de ce type de sanctions comme la suppression de la pauvreté d'un côté ou le constat de flagrant délit d'adultère par quatre personnes dignes de confiance, de l'autre. Il s'agit donc tout à la fois de se conformer au texte du Coran tout en « l'interprétant », en fonction du contexte, préservant le message fondamental : oui au « pardon » mais pas de « laxisme ». Ainsi dans une société « idéale », dans laquelle il n'y aurait plus de pauvreté, où régneraient le droit et la justice, T. Ramadan n'a pas d'objection de principe aux châtiments corporels ou à la peine de mort même s'il dénonce, par ailleurs, l'usage politique essentiellement répressif de l'islam par les gouvernements actuels dans le monde musulman. Il prétend ainsi favoriser « de l'intérieur », certaines réformes, sans heurter de front les différentes instances chargées de dire le juste, au sein du monde musulman... Mais pour l'essentiel, le modèle de relations entre hommes et femmes, préconisé par T. Ramadan, nous renvoie à celui dominant dans les années cinquante, dans les pays occidentaux. Seule l'éducation est reconnue comme un droit fondamental pour les femmes. Tout le reste relève de la tolérance : une femme (comme un homme) *peut* divorcer, même si, comme le rappelle T. Ramadan, « le divorce, parmi les choses permises, est la plus détestée de Dieu », selon la tradition prophétique. Une femme *peut* échapper à la polygamie : il suffit, pour

cela, qu'elle inscrive son opposition dans son contrat de mariage. Une femme *peut* travailler tout en étant mariée, à condition que cela ne mette pas en péril l'équilibre de la famille et que les époux l'aient décidé ensemble.

« Le principe dans le mariage est l'égalité des êtres et la complémentarité des rôles et des fonctions.

L'homme a le devoir de subvenir aux besoins de la famille et, en ce sens, il a la responsabilité de l'entretien du foyer. La femme a le droit de ne pas avoir à subvenir à ses besoins matériels : c'est un droit, ce n'est pas un devoir (...) et rien n'empêche une femme de travailler. Dans l'espace familial, il y a en islam l'idée d'un droit de la femme qui peut la mettre, sur le plan financier, dans une situation de dépendance plus ou moins relative. » (p. 147) Ce modèle va à l'encontre du principe d'égalité, non seulement par ce que les femmes y perdent leur autonomie financière, comme le reconnaît T. Ramadan lui-même, mais également parce qu'il fait reposer les tâches domestiques principalement sur les femmes.

Hors du mariage et de l'hétérosexualité, point de salut

En matière d'avortement et de contraception, T. Ramadan prétend revenir à la situation qui préexistait avant le succès des luttes féministes : interdiction de l'avortement sauf quand la vie de la mère est en danger ou dans des cas exceptionnels comme dans le cas des femmes bosniaques violées pendant la guerre ; pour la contraception, « le principe général tendrait à s'opposer à la contraception, mais les cas particuliers qui la permettent sont nombreux ». « Quand les faits sont là et qu'il ne s'agit pas de cautionner des attitudes égoïstes, frileuses ou qui sortent de l'éthique (...), la contraception pourra être autorisée » (p. 140), à condition que la méthode utilisée soit le coït interrompu et que la décision soit prise à deux.

En matière de sexualité, T. Ramadan dénonce le discours « frileux » des savants contemporains contrairement à ceux d'autres « savants » des ^{XIII^e} et ^{XIV^e} siècles : « Se situant bien sûr, dans le cadre du mariage, ces textes anciens y parlent du plaisir, des préliminaires, des corps, et décrivent les positions possibles de l'amour, et tout cela de façon explicite. Ils retenaient en cela l'enseignement d'Aïsha, femme du prophète (...). En la matière donc, tout est permis excepté la sodomie. » (p. 151)

Hors du mariage et de l'hétérosexualité, pas de salut : « pour l'islam, l'homosexualité n'est pas naturelle et elle sort de la voie et des normes de la réalisation des êtres humains devant Dieu. Ce comportement révèle une perturbation, un dysfonctionnement, un déséquilibre ». Pour autant, « il ne s'agit pas de développer un discours de rejet, de condamnation » ni de culpabiliser mais « d'accompagner, d'orienter » (p. 153). Là encore, il ne s'agit pas de défendre l'égalité en droits mais une certaine compassion.

Sur certains thèmes comme la question du voile, Tariq Ramadan change de ton quand il s'adresse à un public non musulman qu'il veut séduire ou à un public de fidèles (cf. Dakar, en 1998). Dans son livre, T. Ramadan rappelle les cinq piliers de la pratique de l'islam : l'acte de foi, la prière, le jeûne, le pèlerinage et l'aumône. Mais ces pratiques elles-mêmes sont susceptibles, selon lui, d'aménagements pour permettre aux croyants de tenir compte du contexte dans lequel ils évoluent. À l'inverse, pour lui, le voile (il préfère parler de foulard) serait une *prescription incontournable* du Coran. Néanmoins il ne peut être question d'imposer le port du voile à une femme car la tradition islamique rejette toute idée de contrainte en matière de religion⁹.

Au nom de quoi alors, cette prescription ne peut-elle être « réinterprétée » comme nous invite à le faire T. Ramadan, pour les châtiments corporels, par exemple ? Il ne donne sur ce point, dans son livre, aucune explication. Mais nous en trouvons une dans l'enregistrement de la conférence qu'il a donnée à Dakar au Sénégal en 1998. Cela a à voir avec la nécessité de préserver sa « pudeur ». Il est donc recommandé de « baisser son regard et de préserver sa chasteté ». Mais comme l'humanité est « faible », soumise à des tentations auxquelles il faut résister (la sexualité, la richesse), il faut se « préserver ». Ces recommandations ne sont pas censées s'adresser uniquement aux filles mais aux garçons également. Par contre ce sont elles qui doivent rabattre « leur voile sur la poitrine ». Pourquoi ?

« Le plus faible des deux, c'est l'homme » nous dit T. Ramadan. Donc pour éviter de susciter des désirs « coupables » chez les hommes, les femmes doivent se couvrir ! Quel est l'intérêt pour les femmes de se sacrifier ainsi : ce serait une manière de se faire respecter comme un « être » à part entière, plutôt que d'être jugées de manière superficielle sur leur « paraître ». On peut comprendre pourquoi certaines jeunes filles (quand elle ne sont pas tout simplement contraintes de se voiler pour éviter les conflits, voire les représailles des garçons qui les entourent) sont tentées de se couvrir pour défendre leur dignité, surtout dans notre société où la nudité des corps féminins (voire masculins) devient un argument de vente essentiel. Mais il y a mille et une manière de préserver sa pudeur, sans se voiler. On doit donc s'interroger sur le sens des paroles de T. Ramadan. Pourquoi donc, contrairement à d'autres théologiens musulmans comme Ghaleb Bencheikh¹⁰, faire du voile « une prescription incontournable » ? Nous faisons l'hypothèse que l'avantage du voile à l'école, c'est précisément d'être visible et de permettre ainsi aux prédicateurs musulmans d'évaluer leur influence, de marquer leur territoire, d'obliger les jeunes filles à prendre ainsi clairement leur distance avec le féminisme dit occidental et de construire un rapport de forces indispensable pour élargir leur influence et créer ainsi une communauté musulmane dispersée.

En définitive, quel est le modèle de société que préconise T. Ramadan. On sait qu'il conteste le modèle exporté par les USA à la pointe des armes dans le cadre de la mondialisation. Il est pour une société plus juste et à part cela ? Son interlocuteur dans son livre, Jacques Neiryck, se lamente sur l'évolution des sociétés occidentales entraînées dans un mouvement profond de sécularisation :

« Petit à petit, on arrive à cette situation où le chrétien moyen se dit qu'il n'a plus besoin de religion puisque l'État remplit toutes les fonctions et tous les services que l'on attendait auparavant d'une religion. L'État garantit l'ordre (...). La solidarité s'exerce par un énorme mécanisme de redistribution des revenus. Les Églises ne s'occupent en principe plus d'enseignement (...). Les institutions caritatives du genre hospices, hôpitaux, etc., ne sont pas nécessaires puisque l'État fait tout cela. Donc on a parfois le sentiment qu'on peut cesser de s'occuper de la charité au sens traditionnel du mot dans toutes les religions. La laïcisation a rongé l'appartenance religieuse (...) » (p. 251). Si c'était vraiment le cas, il faudrait plutôt s'en réjouir. Et les croyants avec nous car ils pourraient alors se consacrer totalement à leur mission spirituelle. Quant à nous, nous ne pensons pas que la charité doit remplacer un système de droits garantissant l'égalité de tous et toutes et des services publics bon marché et de qualité. Nous sommes au contraire en faveur de réformes sociales (comme celle de la fiscalité) qui permettent de satisfaire prioritairement les besoins sociaux fondamentaux (l'éducation, la santé, l'eau, l'énergie, etc.). Qu'en pense Tariq Ramadan ? On ne le sait pas.

Les ennemis de nos ennemis ne sont pas toujours nos amis

Contrairement à la religion catholique, l'islam ne croit pas au péché originel dont Ève serait la première responsable et pour lequel l'humanité doit se racheter. La sexualité « licite » n'est pas non plus interdite. Elle est même considérée comme un acte « d'adoration » envers Dieu, selon T. Ramadan. Mais pourquoi alors des jeunes (garçons et filles) pleins de vie devraient-ils réprimer leurs émotions et leurs désirs ? Si l'on ne préserve pas sa virginité, c'est, paraît-il, « la permissivité » et la perte morale.

Pour nous les féministes, ce qui est immoral, ce n'est ni de désirer ou avoir des rapports sexuels avec une personne quel que soit son sexe, mais c'est abuser du corps des autres, sans leur consentement, pour affirmer son pouvoir, en recourant à la violence s'il le faut. Dans cette perspective, prescrire aux jeunes l'abstinence sexuelle en dehors du mariage, a comme fonction essentielle de leur apprendre la soumission, la docilité, à Dieu dans un premier temps et plus largement, à d'autres autorités. À l'inverse la « permissivité », ce serait non pas faire n'importe quoi mais éprouver ce sentiment de liberté que ressent tout jeune (garçon ou fille) qui découvre pour la première fois la sexualité avec un-e partenaire attentionné-e.

Quel est le résultat de la morale préconisée par les religions monothéistes ? Un renforcement des inégalités entre filles et garçons. Car l'on sait bien que dans une société répressive, ce sont toujours les femmes et les filles qui sont le plus contrôlées sexuellement. Quel garçon (musulman ou non) arrive vierge au mariage aujourd'hui ? Personne ne cherchera à le savoir. Pour les filles c'est autre chose, au point que certaines se font opérer pour reconstituer leur hymen ou que d'autres acceptent la sodomie, non par choix mais pour ne pas avoir à confesser leur défloration ! Loin d'avancer vers un degré moral supérieur, on plonge dans la pire hypocrisie.

L'enseignement des freudo-marxistes n'est donc pas dépassé : la répression sexuelle des jeunes a bien comme fonction de les rendre dociles mais là où ils se trompaient, c'est quand ils pensaient que le capitalisme n'est pas susceptible de conjuguer profit et libéralisation sexuelle. Les trente dernières années nous ont appris l'inverse : la force d'adaptation du capitalisme est incommensurable et peut fort bien s'accommoder de la levée des interdits pesant sur la sexualité, car tout, dans ce système, peut se vendre et s'acheter.

C'est pourquoi il ne peut-être question pour nous de nouer des alliances inconditionnelles avec un courant comme celui de T. Ramadan. Nous pouvons nous retrouver dans la lutte contre l'impérialisme américain, contre le racisme et pour un plan économique et social d'urgence destiné à lutter contre les inégalités et les discriminations à l'égard des jeunes des quartiers populaires, mais il revient aux féministes de ne pas renoncer à leurs critiques ni à leurs combats sous le prétexte que cela alimenterait le stéréotype du garçon « arabe, musulman, terroriste et violeur¹¹ ». La mobilisation pour une alternative féministe ne peut être reportée à une date ultérieure, à une victoire contre l'impérialisme et le racisme. Elle passe par la lutte, dès maintenant, contre les violences sexistes et homophobes, pour le développement de l'éducation sexuelle à l'école, contre les mariages forcés, pour l'extension du droit à la contraception et à l'avortement dans toute l'Europe, pour l'égalité professionnelle (notamment des salaires) ou pour des services publics, gratuits et de qualité, destinés à l'accueil de la petite enfance ou à l'aide aux personnes dépendantes. Nous sommes convaincues que sur plusieurs de ces objectifs des alliances pourront être nouées avec de jeunes musulmanes. Néanmoins la lutte pour l'égalité entre les sexes ne se réduit pas à une liste de revendications. Elle est sous-tendue par un projet de société dans laquelle hommes et femmes ont les mêmes droits, dans laquelle toutes les activités et toutes les tâches, notamment les tâches domestiques et familiales sont prises en charge de manière mixte. En effet, tout individu (homme ou femme) doit pouvoir disposer, selon nous, d'un temps égal pour s'instruire, travailler, élever ses enfants, voir ses ami-e-s, s'occuper de ses parents âgés, s'investir dans une activité culturelle,

politique, ou religieuse. Cela nécessite, en conséquence, une baisse radicale du temps de travail pour toutes et tous. Nous sommes loin, on le voit, des modèles préconisés par les religions catholique ou musulmane. Néanmoins nous sommes convaincues que des jeunes femmes musulmanes, comme cela a été le cas antérieurement¹² d'un certain nombre de croyantes juives ou chrétiennes, sont ou deviendront féministes. Elles aussi sentiront le besoin de prendre leur autonomie et seront conduites à contester certains enseignements de leur religion. Mais à la condition, que les militantes féministes débattent et mènent leurs luttes, de manière résolue, sans sectarisme, ni opportunisme.

- 1 *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* du 31 mai 2004, signée du cardinal Ratzinger et de l'archevêque Angelo Amato, disponible sur internet et présentée dans *Le Monde* du 7 août 2004 ; *Peut-on vivre avec l'islam ? entretien avec Jacques Neyrinck*, Favre, 2004.
- 2 Nous aurions pu ajouter à ce panorama, la critique du mouvement évangéliste protestant qui vient de triompher avec la réélection de G. W. Bush aux USA.
- 3 Citée par Tariq Ramadan dans sa tribune dans le journal *Libération* du 28 avril 2004.
- 4 Cf. sur cette question, l'entretien accordé au journal *Le Monde* du 7 août 2004, par la sociologue D. Hervieu-Léger.
- 5 Sur ce thème cf. J. J. Trät : « Engels et l'émancipation des femmes », dans *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, sous la direction de G. Labica, et M. Delbraccio, PUF, 1997, p. 175-192.
- 6 Quelques féministes membres du PCF, regroupées dans le collectif *Elles voient rouge*, ont dénoncé cette analyse dans un manifeste publié dans *Le Monde* les 11-12 juin 1978, sous le titre *Le PCF mis à nu par ses femmes*.
- 7 *Libération* du 8 octobre 2004. Suite à ces propos, R. Buttiglione, contesté par une forte majorité du Parlement européen, a été écarté de la future Commission européenne. Par ailleurs, plus de 140 catholiques connus ainsi que des organisations catholiques se sont joints à la protestation générale.
- 8 Lancer l'idée d'un *moratoire* pour la lapidation et les châtements corporels peut, peut-être, avoir un sens progressiste dans les pays soumis aux lois musulmanes. Mais dans les pays européens où a été abrogée la peine de mort, à l'heure où les féministes se battent en faveur d'une nouvelle loi contre les violences sexistes, cela ne peut être ressenti, à juste titre, que comme un appel à une régression sans précédent.
- 9 Précisons ici, pour lever les malentendus, que nous étions hostiles au vote de la loi contre les signes religieux ostensibles à l'école. On pouvait faire reculer le voile à l'école sans cette loi qui a été vécue comme une mesure spécifique contre les musulmans.
- 10 Ghaleb Bencheikh s'est prononcé contre le code de la famille algérien et pour la séparation des Églises et de l'État, dans le quotidien algérien *El Watan* du 21 septembre 2004.
- 11 Idée sous-jacente dans le petit livre polémique de Nacira Guénif-Souillamas et Eric Macé, *Les Femnistes et le garçon arabe*, éditions de l'Aube, 2004. On croirait entendre certains militants politiques des années soixante-dix selon lesquels il n'était pas légitime de dénoncer des violeurs quand ils étaient immigrés sous le prétexte qu'on donnait une mauvaise image des travailleurs immigrés propre à encourager la répression.
- 12 Cf. sur ce point Florence Rochefort : « Contrecarrer ou interroger les religions », dans *Le Siècle des féminismes*, les éditions de l'Atelier, 2004, p. 411-424.

Stéphane Lavignotte

Journaliste

Dieu est une lesbienne noire

Les théologies féministes – nées au XIX^e siècle mais s’affirment à partir de la fin des années soixante – comme les théologies gays et lesbiennes – nées au milieu des années soixante-dix – ont dans un premier temps revendiqué une « juste place » dans les Églises et la société pour les groupes de croyants dont elles étaient l’expression. De leurs lectures différentes de la Bible, sont nées des théologies propres, des images de Dieu et de Jésus différentes. Au début des années quatre-vingt-dix apparaît une théologie queer qui ne se contente plus de solliciter poliment une place dans les Églises mais, interpellant l’Église et la société sur son idolâtrie des identités sexuelles, remettent en cause tous les cloisonnements identitaires, saisissent – inspirées par Michel Foucault – les identités comme des positionnements stratégiques. Des ressources pour la création d’imaginaires alternatifs à celui du capitalisme.

Les courants « progressistes » au sein du christianisme de la seconde moitié du XX^e siècle ont souvent été résumés à la théologie de la libération sud-américaine, au mouvement des prêtres-ouvriers et de l’Action catholique, ou à la théologie noire américaine¹. Ce faisant, on centre une fois de plus la critique de la domination sur la question de classe uniquement. Les dominations plus culturelles – patriarcales et hétérosexistes – ont pourtant aussi donné naissance pendant le dernier quart de siècle à d’autres théologies de contestation – théologies féministes, gays, lesbiennes et queer – certes moins influentes mais pas moins riches intellectuellement. Ces théologies revendiquent une critique à double portée : une critique interne aux Églises chrétiennes dénonçant la domination ou l’exclusion des femmes, des gays et des lesbiennes en leur sein mais aussi une contestation de bases théologiques servant souvent de sources anthropologiques et de discours moralistes aux dominations et exclusions contre ces mêmes personnes dans la société. Avec le queer, la perspective est même renversée : de la sexualité vue comme une critique des Églises, on passe à une théologie dénonçant l’idolâtrie de la société pour la sexualité normalisée, en particulier pour la binarité des identités hommes-femmes, hétérosexuels-homosexuels. Construisant leur propre théologie pour ne pas

être construits par celle des autres, en quoi femmes, gays et lesbiennes inventent-ils d’autres images de Dieu et de Jésus ? En quoi rejoignent-ils les aspirations de l’individu contemporain mais aussi des lectures renouvelées de la Bible et des imaginaires collectifs ?

« Priez Dieu : elle vous exaucera. »

Les prémices de la théologie féministe apparaissent à la fin du XIX^e siècle dans le monde anglo-saxon. En 1895 puis 1898 est publiée par un groupe de femmes protestantes réunies autour de Elizabeth Cady Stanton *La Bible des femmes*, réinterprétation systématique d’un point de vue féministe de tous les passages des Écritures les concernant directement. En 1911, des femmes catholiques se réunissent en Grande-Bretagne dans l’Alliance internationale Jeanne d’Arc afin « d’assurer l’égalité des hommes et des femmes dans tous les domaines ». Elles se saluent par la formule : « Priez Dieu : elle vous exaucera. » Les principaux axes de la théologie féministe sont déjà posés : relecture de la Bible dans un sens féministe et image non-patriarcale de Dieu ; construction de théologies et ecclésiologies (organisation des églises) alternatives ; action avec les autres femmes contre les dominations.

Quand, à partir des années soixante, la deuxième poussée du mouvement féministe arrive, les principaux courants du protestantisme ont commencé à accepter les femmes comme pasteurs, certaines dès le XIX^e siècle. Succédant à la « théologie de la féminité » (écrite par des hommes pour célébrer l’éternel féminin de la mère et épouse), désirant aller plus loin que les évolutions institutionnelles, apparaît en 1967-1968 une première vague francophone protestante sagement réformatrice (Francine Dumas, Yvonne Pellé-Douël, France Quéré). Côté catholique, le concile de Vatican II est l’occasion de la publication en 1964 d’une pétition initiée par la juriste Gertrud Heinzlmann : « Nous ne sommes plus disposées à nous taire ! » L’investissement de chrétiennes dans le mouvement des femmes – comme en France les militantes protestantes du mouvement Jeunes Femmes dans le Planning familial après 1959 – va radicaliser les discours et faire émerger une véritable théologie féministe. Il faut pourtant attendre dix-huit ans pour que soit reprise l’interpellation de Simone de Beauvoir dans son chapitre du *Deuxième sexe* sur les rapports entre le christianisme et les femmes : « L’idéologie chrétienne n’a pas peu contribué à l’oppression des femmes. » La catholique Mary Daly publie en 1968 *L’Église et le deuxième sexe*, généralement considéré comme l’acte de naissance de la théologie féministe. En 1970, à Bruxelles, le groupe international Femmes et hommes en église est fondé, notamment par Marie-Thérèse Van Lumen-Chenu, tandis qu’en 1971 à Milwaukee (Wisconsin) se réunit le premier colloque de théologues d’Amérique du Nord.

Les théologies féministes comme celles de la libération – dont certaines théologiennes se revendiquent – se définissent comme des théologies « contextuelles » ou « déductives ». Elles ne se construisent pas en partant de concepts abstraits ou de la simple étude du texte biblique (théologie « inductive ») mais du « contexte » de la réalité de l'oppression des femmes et de l'insertion dans les luttes pour l'émancipation. De cette expérience confrontée à la lecture du texte biblique se déduit la théologie, acte second de la théologie par rapport à l'acte premier du vécu. Cette approche est également une critique – partagée par les autres théologies de groupes dominés – des théologies qui se revendiqueraient comme « inductives ».

Toute théologie est un acte second : les théologies jusque-là dominantes ne portaient-elles pas implicitement de la réalité vécue des hommes, de certaines classes sociales, d'un certain âge, de l'Occident ? Cette critique se traduit par une lecture féministe de la Bible. Les théologies féministes vont rejeter aussi bien les lectures fondamentalistes s'appuyant sur des passages du texte pour asseoir la domination patriarcale, que les courants féministes post-chrétiens qui pensent que ce texte est irrémédiablement patriarcal (position qui sera adoptée par Mary Daly et qui lui fera finalement quitter l'Église catholique en 1977). Les théologiennes féministes vont chercher à séparer la forme du fond théologique, afin que l'Écriture soit « délivrée du poids du patriarcat et de la prison du passé pour qu'elle devienne une parole pour les vivants » (Parmentier, 1998). Deux niveaux vont être distingués. D'abord parce que la Bible est l'expression des cultures dans lesquelles ses auteurs l'ont écrite, donc de cultures méditerranéennes patriarcales, les théologiennes feront une critique littéraire et socio-historique des textes de la Bible, de leur mode d'expression historiquement conditionné (par exemple la concurrence des cultes à mystères menés par des femmes qui poussent Paul à demander aux femmes de se taire dans les assemblées – Épître aux Corinthiens, 14,34). Elles feront une critique de la tradition qui, au fil des siècles, a mis en avant certains textes, personnages ou thématiques de la Bible au détriment d'autres, pour promouvoir une lecture militante qui permet de récupérer une mémoire des femmes. Par exemple plutôt que les apôtres – décrits dans les Écritures d'une façon bien plus négative que ce que la tradition en a fait – mettre en avant les femmes disciples de Jésus qui – elles – ne s'échappent pas au moment de son arrestation, le suivent jusqu'à la mort et sont celles à qui est annoncé en premier l'élément central du message christique, la résurrection. Dans l'Ancien Testament, les théologiennes féministes feront une lecture attentive du masculin et du féminin des mots du texte hébreu qui n'ont souvent pas été respectés dans les traductions contemporaines, d'où des sens sensiblement différents : ainsi l'auteur de la Genèse a choisi un mot masculin – bien que le féminin existe – pour « l'aide » qui est promise à l'homme...

Cette récupération d'une mémoire des femmes s'applique également à l'histoire de l'Église. Elles montreront par exemple que les premières communautés chrétiennes se développent sur le mode de communautés incluant à égalité les exclus de la société comme les femmes, que des femmes sont missionnaires ou chef de communauté (Romains 16, 1-16).

Un autre imaginaire

Ces façons de contester les lectures unilatéralement patriarcales de la Bible, de multiplier les sens possibles de la lecture du texte tentent de saper les bases d'où découlaient des constructions théologiques et anthropologiques sexistes. La plus emblématique est la question du sexe de Dieu comme base du patriarcat : « Si Dieu est mâle, alors le mâle est Dieu » écrit Mary Daly. Un premier mouvement de la théologie féministe va remettre en avant dans les textes bibliques toutes les images autres que patriarcales s'appliquant à Dieu pour promouvoir la féminité de Dieu. Par exemple dans l'Ancien Testament, plutôt que la force de Dieu il sera insisté sur sa *ruah* (esprit, âme, souffle de Vie) ou sa *Shekinah* (présence immanente). Seront mises en avant les très nombreuses citations où l'image de la Mère est employée plutôt que celle du Père pour qualifier Dieu. Un travail identique sera fait pour Jésus.

Cette tentative s'est heurtée à deux gros écueils. Une accusation d'antijudaïsme du fait d'une critique parfois brutale de l'Ancien Testament ; elles ont répondu en passant des alliances avec les féministes juives américaines. Le risque de retomber dans une théologie de la féminité par une mise en avant de qualités de Dieu ou de Jésus (patience, douceur, etc.) naturalisées comme féminines. Mary Daly va ainsi promouvoir une « religion de la déesse », tandis que l'Allemande Elsa Sorge tentera de substituer au judaïsme – religion du père – et au christianisme – religion du fils – une « théa-sophie ». Ces courants pourront en partie rejoindre une certaine éco-théologie de la « terre-mère » s'abîmant dans une vision oscillant entre volonté du retour du matriarcat, écologie profonde, séparatisme féministe. Un autre courant, représenté par Dorothee Sölle, figure principale de la théologie féministe allemande, préférera insister moins sur une promotion du Dieu-Mère que sur une critique du Dieu-Père. Il s'agit alors de faire rompre l'image du Dieu-Père avec une conception autoritaire de la religion et de lui préférer une vision de solidarité humaine, une récupération du discours libérateur de la Bible pour une commune libération des hommes et des femmes dans un temps messianique où il n'y aurait plus ni patriarcat, ni matriarcat car toute domination de l'homme sur l'homme aurait cessé.

La vision de Dieu comme origine de la solidarité humaine se traduit dans la vision alternative qu'auront les théologiennes féministes. À l'ekklesia-institution, elles préféreront la Koinonia-communion : la communion avec Jésus, la

communion comme vision inclusive de l'Église à l'égard de tous les dominés, la communion comme modèle horizontal d'organisation mettant au défi les institutions verticales. On trouvera de ce fait les théologues féministes parmi les courants les plus engagés dans le dialogue œcuménique et dans les mouvements de contestations du centralisme romain (Réseaux du Parvis en France). Les théologues féministes ont une influence importante, notamment dans les Églises non-fondamentalistes protestantes. Le Dieu patriarcal y est devenu une image indéfendable. Cela n'empêche pas qu'on y retrouve les mêmes problèmes que dans toutes les organisations en termes d'accès des femmes aux responsabilités ! Si la faiblesse numérique de ces Églises en France entraîne une faible implication des féministes chrétiennes dans le mouvement des femmes, ce n'est pas le cas aux États-Unis où ces mouvements jouent un rôle important dans les mouvements *pro-choice*, rôle d'autant plus important que les *pro-life* appuient quasi-exclusivement leur argumentation sur des références chrétiennes. Les théologues féministes ont posé la question du patriarcat au sein des théologies noires et des théologies sud-américaines de la libération ; inversement, les théologues noires ont posé la question de « la couleur du féminisme » et du pouvoir des femmes blanches au sein du pouvoir patriarcal blanc.

Dieu sort du placard

Les premières théologies gays et lesbiennes apparaissent en Californie et à Londres à partir du milieu des années soixante-dix. À cette période, plusieurs ouvrages collectifs sous la direction de Sally Gearhat, Bill Johnson et Malcom Macourt ont posé les bases d'une théologie gay et lesbiennes dans le cadre de la théologie libérale très influente dans l'Église catholique et dominante dans les Églises protestantes du courant central (anglicanes, réformées, luthériennes...). Les émeutes de Stonewall sont vues comme une forme de ce que le grand théologien libéral Paul Tillich appelle « le courage d'être », la volonté d'affirmer être en dépit de ce qui l'en empêche. Cette théologie gay libérale va d'abord mettre en avant – Sally Gearhat parlera du « miracle du lesbianisme » – le « miracle » de l'identité gay : non seulement cette identité persiste malgré la pression sociale, mais ces personnes présentées dans le discours dominant comme malades, perverses et dangereuses sont « transubstantées » en personnalité entière avec des qualités positives dans le discours de la théologie gay libérale.

Ce discours se construit dans le cadre d'une modernité qui déplace l'autorité de l'extérieur des personnes vers le « soi » (*self*) de chacun. Dans un environnement démocratique, les voix jusque-là silencieuses peuvent se faire entendre en revendiquant un « soi » (*selfhood*) authentique et autonome. Dans la théologie libérale, le soi humain et plus particulièrement quand il se traduit dans

« l'amour » est le lieu de contact entre Dieu et la personne. D'où la priorité de ces théologies gays et lesbiennes libérales de rétablir l'amour-propre des gays et lesbiennes. Tous les auteurs insisteront – souvent de manière très détaillée – sur le « voyage » que représente le « *coming out* » et la réappropriation de l'estime de soi. Ce premier courant libéral se place dans l'émergence d'un courant gay radical et, comme lui, remet alors en cause les institutions patriarcales et hétérosexistes, le couple hétéro et le mariage. Sally Gearhat appelle les lesbiennes à une « forte coalition avec les autres femmes et tous les groupes marginalisés ». Ce courant hésite sur la nature de l'homosexualité : essence ou construction socioculturelle ?

Succède à ce premier courant libéral une deuxième génération qui fait, elle, clairement le choix de l'essentialisme, de la mise en avant des qualités gays, non plus pour contester radicalement l'Église mais pour revaloriser l'image des gays et lesbiennes et obtenir son intégration dans l'Église. Le jésuite américain John Mac Neil – qui sera mis à pied par le Vatican puis expulsé de l'ordre à soixante-deux ans en 1987 – écrit plusieurs ouvrages à partir de 1976 où, reprenant les thèmes déjà évoqués de la théologie gay libérale, il insiste sur les « vertus spéciales » de la communauté gay. Les gays et lesbiennes seraient plus aptes à comprendre la notion « d'amour inconditionnel de Dieu » ; ils auraient des qualités spéciales de « leader » pour changer l'église ; dans l'épidémie du sida, s'exprimerait leur hospitalité et leur compassion. Plusieurs auteurs développent une idée qui deviendra courante dans cette théologie : les gays et lesbiennes sont un peuple en exil (thème repris à la théologie noire) comme les juifs en Babylonie après la chute du Temple. Cet exil est nécessaire pour apprendre que leurs précédents concepts de Dieu et de la réalité étaient trop étriqués et pour préserver l'identité et les vertus spéciales des gays et lesbiennes.

Ces auteurs vont contester les lectures de la Bible traditionnellement très violentes contre l'homosexualité : la destruction de Sodome est par exemple relue, non comme la punition de l'homosexualité, mais du refus de l'hospitalité, obligation très importante dans le Proche-Orient ancien. Jésus sera présenté d'abord comme un médecin qui soigne les personnes en s'identifiant à elles, les acceptant comme elles sont et les aimant inconditionnellement. Les figures de David et Jonathan, Ruth et Naomi, dans l'Ancien Testament, du centurion et son serviteur dans le Nouveau, sont mises en exergue. Le théologien presbytérien Chris Glaser estime que la Bible ne mentionne pas l'homosexualité mais une série d'histoires de *coming-out* : Adam et Ève sortent du placard de l'innocence, l'exode est une sortie de l'oppression, David et Jonathan, Ruth et Naomie opèrent une sortie vers l'amour, Esther sort des privilèges, Jésus sort du placard de la famille, etc. Il écrit : « Dieu sort du placard en Jésus-

christ, il sort du placard du ciel et du système religieux de son temps créant dans son réveil une communauté de personnes appelées : l'ekklesia. »

Pour Elisabeth Stuart, catholique radicale figure de la théologie queer, ce courant gay et lesbien libéral entendait d'abord présenter des « raisons universellement convaincantes de l'acceptation des gays et lesbiennes dans les Églises ». Il s'agit d'une théologie apologétique (de défense de), une théologie « *good as you* » (aussi valable que vous) qui n'a pas obtenu cette intégration dans l'Église. Une critique qui passe un peu vite sur les progrès importants pour les gays et lesbiennes ces dernières années dans les Églises réformées et anglicanes aux États-Unis. Mais, plus grave pour la théologienne, cette théologie s'est fourvoyée intellectuellement : en défendant une vision essentialiste de l'homosexualité, miroir inversé des *a priori* hétéro ; en ne s'attaquant pas aux identités de genres ; en développant une théologie centrée sur le soi « qui tombe facilement dans l'écueil d'identifier Dieu avec le soi » et de créer un « Dieu miroir reflétant simplement notre propre image », celle d'un moi gay « occidental et de classe moyenne magnifié comme un moi universel ». Pour elle, cette démarche aboutit à « la création d'une unité gay hermétiquement scellée » incapable de parler avec d'autres chrétiens « également vivant sous la tyrannie de la théologie moderne du soi et eux-mêmes hermétiquement fermés ».

Théologie érotique de la libération

Deux réactions vont poindre. Outre une troisième génération libérale inspirée de la théologie du *Process* de John Cobb (en dialogue avec le féminisme et l'écologie), apparaîtront une théologie gay de la libération à la fin des années quatre-vingt puis une théologie lesbienne et une théologie queer au milieu des années quatre-vingt-dix. Directement inspirée des théologies de la libération sud-américaine, noires et féministes, la théologie gay de la libération déplace le centre de la réflexion du « soi » vers l'expérience de l'oppression, « la terreur de vivre » avec le sida et le combat des mouvements de libération, en prenant en compte les différences entre gays et lesbiennes. La notion d'exil reste centrale mais elle n'est plus magnifiée dans l'essentialisme de valeurs particulières à protéger.

Les auteurs, comme l'Américain J. Michael Clark, soulignent que peuvent apparaître dans la communauté, en tant que résultat de l'oppression, des valeurs et des modes de relation alternatifs, mais aussi des façons d'être qui ne sont que le miroir de l'oppression ou des échappatoires comme la société de consommation. La théologie gay de la libération rompt clairement avec la vision essentialiste et opte pour le constructionisme social. Les émeutes de Stonewall sont analysées comme la naissance d'un nouveau peuple qui rejette les identifications et labels construits pour eux par d'autres. La communauté ne doit pas

être une tribu refermée sur elle-même mais le lieu d'une prise de conscience qu'il faut une solidarité entre tous les groupes opprimés, Dieu étant de leur côté, et de l'invention en commun d'autres types de relations et d'expériences communautaires. Faisant explicitement référence à la théologie féministe, Clark va inviter à une réinvention de l'image de Dieu et de Jésus, loin des limitations hétérosexistes et patriarcales.

La théologienne épiscopaliennne (anglicans américains) Carter Heyward – principale figure de la théologie lesbienne – part des travaux sur l'érotisme de la poétesse féministe noire et lesbienne Audre Lorde. Pour elle, il faut soustraire l'érotisme à la compréhension patriarcale qui l'a confiné dans le sexe pour savoir le repérer aussi bien dans la danse, l'écriture d'un poème ou l'énonciation d'une idée. Pour Carter Heyward, l'érotisme est « notre pouvoir de relation » qu'elle identifie ultimement à Dieu. Favorable à une vision constructionniste, elle souligne que les identités sont construites par les relations que nous avons les uns avec les autres. Plus que l'égalité, il s'agit d'un « échange mutuel » (*mutuality*) – contestation notamment des visions de l'autorité traditionnellement tirées de la Bible – qui peut bouleverser tous les échanges inégaux, entre parents et enfants, entre races, etc. Elle amorce une approche queer en rejetant tout dualisme, homme-femme, sexualité-spiritualité, *gay* et *straight*. Pour elle, Jésus exprime la capacité de chacun à manifester ce pouvoir divin de la relation, *a contrario* de la théologie dominante dans laquelle Jésus est – totalement homme et totalement Dieu – l'exception à la règle du dualisme humain-divin. Jésus n'est pas un maître de morale mais un être passion qui nous appelle à une vie de passion, debout en solidarité avec les pauvres, les opprimés, les marginalisés.

Elizabeth Stuart, catholique radicale qui théoriserait bientôt la « queerisation » de la théologie gay et lesbienne, souligne également l'importance de la relation d'amitié comme une relation politique. Accusant l'Église d'avoir transformé le mariage en idolâtrie, elle met en avant les textes de la Bible insistant sur « l'amitié » et les personnages « formés et soutenus par la subversion sexuelle » : Ruth et Naomi, David et Jonathan, le couple du Cantique des cantiques... Elle souligne les sentences de Jésus montrant le mariage et la famille comme n'étant pas les statuts ultimes. Bien qu'elle en soit aujourd'hui la figure de proue, Elizabeth Stuart n'a pas été la première à se revendiquer d'une théologie queer. L'honneur en revient à Robert Goss qui publie en 1993 *Jésus Acted-Up, a Gay and Lesbian Manifesto*.

Jésus-Queer

Ancien jésuite, activiste de la lutte anti-sida plusieurs fois arrêté par la police pour ses actions au sein d'Act-Up et de Queer nation, Robert Goss

revendique la critique du pouvoir selon Foucault pour construire sa réflexion. Il analyse notamment le sida comme un moyen de contrôle social sur des gays et lesbiennes repoussés dans les placards. Il appelle à une archéologie des lectures du Nouveau Testament, à même de montrer que si dans la lecture actuelle des textes du Nouveau Testament les désirs et les corps sont annihilés, il faut y voir l'influence dès les premières décennies de l'hellénisme et du gnosticisme. Il critique la virginité mariale et l'image du Jésus célibataire. Il critique les interprétations des « textes de terreur » invoqués pour condamner l'homosexualité (la destruction de Sodome, les lois du Lévitique, etc.) Il y oppose les textes de guérison : les malades du Nouveau Testament sont pour lui autant de résistants aux dominations de la société ; Jésus prend parti pour ces résistants, faisant face à ces forces de domination. Surtout, Goss met en avant l'annonce par Jésus de l'avènement du royaume de Dieu : seront rendues inopérantes toutes les inégalités de pouvoir, de richesse, de sexe, d'orientation sexuelle. S'appuyant sur une vision égalitaire du mouvement chrétien du vivant de Jésus, persuadé que Jésus est toujours du côté des dominés, Goss revendique – comme les Noirs pouvaient parler d'un « Jésus noir » et les femmes une Christa – un « Jésus queer ». Il appelle à la constitution de « centaines de milliers de communautés de base queer », militantes et servantes, passant des alliances avec tous les groupes opprimés. Il appelle aussi les gays et lesbiennes à faire attention aux dominations qui se reproduisent en leur sein : le machisme de beaucoup d'hommes gays, l'hostilité de gays et lesbiennes vis-à-vis des hétérosexuels mais surtout des bi et transgenres ainsi que toutes les formes de racisme, racisme d'âge ou de classe.

Bien que se définissant comme queer – principalement par l'alliance gays-lesbiennes-féministes-bi-trans (LGBT) proposée – Goss n'insiste pas sur la remise en cause des identités de genre qu'on pourrait attendre d'un positionnement social-constructionniste. Les auteurs suivants – comme Elizabeth Stuart – vont le faire, revendiquant par ce fait une théologie intéressant autant les hétéros que les LGBT. De la lecture de Foucault et de la théorie queer de Judith Butler², ils déduisent un retournement de perspective : d'une théologie mise en accusation par la sexualité, ils passent à une critique théologique virulente contre « l'idolâtrie » de la naturalité des identités de genre dans la société, soulignant au passage la responsabilité des Églises (dans la mise en place des rôles sexuels dans le couple, par exemple). Ils relisent le texte de Genèse 1 et 2 comme une création non genrée et insistent sur l'annonce de Paul dans l'Épître aux Galates 3,28 pour qui, en Christ, « il n'y a plus ni juif, ni grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ». Ni gay, ni hétéro dans la société d'aujourd'hui.

Pour les théologiens queer, cet abandon des catégories de domination identitaire est symbolisé par le baptême par lequel meurent toutes les anciennes identités. Cette lecture queer du baptême est emblématique de la façon qu'ont ces théologiens, en particulier Elizabeth Stuart, de subvertir l'histoire et les symboles de l'Église, inspirée de la « performance » de la drag-queen théorisée par Judith Butler : les « répéter » pour en changer le sens, comme Jésus répéta pour les transformer les traditions juives de son temps (repas de Seder juif devenant la sainte cène). Ils soulignent l'intérêt de Foucault pour le christianisme primitif et les pères monastiques. L'amitié entre personnes de même sexe qui est alors valorisée – rejoignant ainsi l'insistance des théologues lesbiennes sur les potentialités politiques de l'amitié – apparaît comme un possible, à l'encontre de la tendance des gays et lesbiennes à copier le modèle hétéro. Avec un certain culot – et de l'humour ? – ils revendiquent pour le christianisme 2000 ans d'avance en matière de théorie queer !

Ces théologies féministes, gays, lesbiennes et queer – surtout aux États-Unis – ont pris leur place dans les mouvements des femmes et des LGBT pour l'égalité des droits, dans les Églises mais également dans la société. Mais avec ces mouvements, il est apparu dès les années soixante que l'émancipation collective sera affaire de changement de culture et pas seulement de mode d'appropriation des forces productives, affaire de changements personnels ou relationnels et pas seulement collectifs. Au-delà, le capitalisme – notamment dans ses croyances scientistes, techniciennes et consuméristes – n'est-il pas lié à un imaginaire implicite (Alain Gras, 2003) ? Un imaginaire – qu'on l'appelle mythologie, méta-philosophie ou idéologie – nécessaire à sa légitimation, pour faire apparaître ses énoncés et son « sens de l'histoire » comme rationnels voire évidents. Un imaginaire nécessaire au capitalisme mais aussi produit en permanence par lui, par exemple par la fantastique machine publicitaire.

Si dans les organisations politiques, la prise de conscience de cet aspect de la critique des dominations a gagné du terrain, il a également été réalisé – instruits par le stalinisme, le nazisme et l'impasse moraliste d'une partie du gauchisme – qu'il était plus que périlleux de confier aux organisations politiques la mission de produire des valeurs, des imaginaires, des conceptions de ce qu'est le bonheur ou l'homme, même si elles le font forcément et doivent réaliser qu'elles le font. À qui cette mission hautement politique ? Les théologies féministes, gays, lesbiennes et queer ne sont pas seulement une critique des dimensions patriarcales et hétérosexistes des théologies dominantes. Leur créativité, leur capacité à rouvrir les mythes judéo-chrétiens n'en font-elles pas – avec les mouvements de la société civile, les philosophes, les écrivains, les musiciens, les peintres... – l'une des parties prenantes de la créa-

tion d'un imaginaire à la fois délégitimation de l'imaginaire capitaliste, et alternative à celui-ci, et production de rationalités différentes? Pour prendre des chemins de traverse dans les indéterminations du présent.

Bibliographie

- Lorie M. Getz, Ruy O. Costa, « Struggles for solidarity, liberation theologies » in *Tension*, Fortress press, 1992.
- Mary Daly, *The Chuch and the Second Sex*, Londres, 1968.
- Elisabeth Parmentier, *Les Filles prodigues, défis des théologies féministes*, Labor et Fides, Genève, 1998.
- Sally Gearhart, Bill Johnson, *Loving Women/Loving Men : Gay Liberation and the Church*, Glide Publications, San Francisco, 1974.
- Malcolm Macourt, *Towards a Theology of Gay Liberation*, SCM Press, Londres, 1977.
- John Mac Neil, *The Church and the Homosexual*, Sheed, Adrews and Mac Neil, Kansas City, 1976.
- Chris Glaser, *Come home! Reclaiming Spirituality and Community as Gay Men and Lesbians*, Harper and Row, San Francisco, 1990.
- Elizabeth Stuart, *Gays and Lesbians Theologies*, Ashgate, Londres, 2003.
- Michael J. Clark, *A Place to Start: Towards an Unaplogetic Gay Liberation Theology*, Monument press, Dallas, 1989.
- Carter Heyward, *Speaking of Christ: a Lesbian Feminist Voice*, The Pilgrim press, New-York, 1984.
- Robert Goss, *Jesus Acted-up, a Gay and Lesbian Manifesto*, Harper San Francisco, San-Francisco, 1993.
- Alain Gras, *Fragilité de la puissance*, Fayard, Paris, 2003.

1 La théologie noire, qui se définit dès son origine comme une théologie de la libération, prend naissance en 1966 avec la naissance du NCBC (Comité national des ecclésiastiques noires) et la publication en 1968 de *Théologie noire et pouvoir noir*, par un jeune théologien noir, James Cone. Héritière des premières Églises noires – baptistes et méthodistes – nées au XVIII^e siècle et de mouvements contre l'esclavage menés par des pasteurs baptistes noirs et blancs, elle est surtout le résultat du mouvement social et intellectuel des années cinquante-soixante. Le mouvement des droits civiques, d'abord mené par des pasteurs noirs du Sud comme Martin Luther King,

fait naître la *Black Awarness* (conscience noire). L'historien noir Joseph Washington fait redécouvrir la *Black Religion* (religion noire) dans ses spécificités formelles et théologiques issues des racines africaines et du vécu de groupe opprimé. L'émergence du mouvement politique du *Black Power* (pouvoir noir) et des *Black Muslims* (musulmans noirs) est aussi un défi pour les Églises chrétiennes. Dès les premiers écrits de M. L. King, l'influence du marxiste noir W. E. B. Dubois se lit dans sa forte critique du capitalisme. James Cone pousse cette approche en ne rejetant pas la violence révolutionnaire et surtout évoquant un « Dieu noir » et un « Jésus noir » : « la noirceur signifie que

Dieu fait de la condition des opprimés sa propre condition ». En 1976, la NCBC évoque positivement « l'exploration d'alternatives socialistes au matérialisme corrosif de l'économie et du système politique américain ». Au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, des convergences sont construites avec les théologies des pays du Sud – notamment noires d'Afrique du sud – féministes et d'autres minorités ethniques américaines comme les Hispaniques.

- 2 Notamment représentée par Judith Butler (*Gender Trouble*, 1990), la théorie queer (équivalent anglais du français « folle tordue ») née aux États-Unis au début des années quatre-vingt-dix d'une critique de l'évolution de la communauté gay (notamment la dérive consumériste et un raidissement identitaire intolérant à ses expression les moins « présentables »

comme les transgenres), des débats au sein du mouvement féministe (sur l'interdiction de la pornographie, la féminité comme une essence a-historique ou au contraire une construction sociale) et le succès dans les universités américaines de la « French Theory » en particulier Michel Foucault. La théorie queer passe de la critique du patriarcat (pouvoir des hommes sur les femmes) à celle de l'hétérosexisme (refus des catégories hommes, femmes, gay, hétéros) et prône des expérimentations « performatives » (des affirmations qui construisent la réalité) pour troubler les frontières de genre, à l'image des drag-queen et drag-king. Béatriz Preciado et Marie-Hélène Bourcier sont ses principales représentantes intellectuelles en France.

François Houtart

Directeur du centre Tricontinental et de la revue *Alternatives Sud*

La théologie de la libération en Amérique latine

Avant d'entrer dans le vif du sujet, rappelons brièvement ce qu'est la théologie de la libération. Toute théologie est un regard sur « le divin » au départ d'une certaine rationalité. C'est donc un discours. La démarche classique dans ce domaine est généralement déductive, sur base de ce que le groupe religieux estime être une révélation.

En revanche, la théologie de la libération est une démarche inductive. C'est ce qu'on appelle une théologie contextuelle, dans la ligne de courants de pensées qui s'étaient développés en Europe après la Seconde Guerre mondiale : théologie politique (J. B. Metz), théologie des réalités terrestres (G. Thills). Le contexte spécifique de la théologie de la libération est la référence aux pauvres, à l'opprimé, référence inspirée par l'Évangile et par le courant prophétique judéo-chrétien. Une telle démarche exige la médiation d'une analyse de la société. En l'occurrence, cette dernière est explicite, alors que dans la théologie déductive, elle est en fait implicite.

La théologie de la libération part de la pratique : pratiques de libération des opprimés (luttés sociales), pratiques des communautés ecclésiales de base ; pratiques de Jésus dans sa société. C'est à partir de ces réalités que se construit le discours sur Dieu. Il est important de noter que la théologie de la libération n'est pas seulement une éthique sociale, mais bien une théologie dans le sens plein du mot, c'est-à-dire également une christologie, une ecclésiologie, une théologie pastorale¹.

I. La théologie de la libération en Amérique latine

C'est dans le contexte latino-américain que naît, après le concile Vatican II, ce qu'on a appelé la théologie de la libération. Quelques grands noms peuvent être cités à cet effet : Gustavo Gutierrez du Pérou, Leonardo Boff du Brésil, Ruben Dri d'Argentine, Pablo Richards, du Chili...

1. La genèse du courant théologique

La théologie de la libération en Amérique latine naît d'une triple dynamique. Il s'agit d'abord du contexte socio-économique et politique. Au cours des années

soixante on a assisté à l'échec du *desarrollismo* ou du projet de développement national. Cet échec marqua le début d'une introduction massive du capital étranger et d'une dénationalisation des économies locales. Parallèlement à ce phénomène, mais de manière très fonctionnelle, des dictatures militaires ou civiles furent établies, réduisant les droits civiques et sociaux, ce qui servait les intérêts du nouveau modèle économique.

Ensuite, il y eut le contexte intellectuel. Le choix de l'analyse sociale effectué par les théologiens de la libération fut influencé par la théorie de la dépendance. On connaît les auteurs principaux de cette orientation d'inspiration marxiste : Gunter Franck, Fernando Enrique Cardoso, etc. Le problème du développement était posé en termes de libération de structures d'oppression, position opposée à une vision du développement comme rattrapage d'un retard. L'accent était cependant posé sur les rapports centre-périphérie, plus que sur les rapports sociaux internes des sociétés latino-américaines. Cette pensée se développa parallèlement à un certain optimisme révolutionnaire, qui alimenta plusieurs mouvements politiques de l'époque.

Enfin, il y eut le contexte ecclésial. Le concile Vatican II venait de se terminer en 1964, définissant l'Église comme peuple de Dieu et non pas comme institution hiérarchique. Il produisit aussi la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, partant, peut-être pour la première fois dans un document conciliaire, d'une démarche empirique et s'appuyant pour une réflexion théologique sur « les joies et les espérances de l'humanité ».

Une conférence fut organisée par le conseil épiscopal latino-américain (CELAM) à Medellín en 1968, qui consacra le renouveau catholique en Amérique latine, comme fruit de la réflexion conciliaire. La conférence appuya l'existence des communautés ecclésiales de base (une autre manière de construire l'Église, par en bas) et la naissante théologie de la libération, une théologie qui ne posait pas d'abord la question : Dieu existe-t-il ? mais bien, où est-il ?

2. La théologie de la libération aujourd'hui en Amérique-latine

Pour comprendre la situation actuelle de la théologie de la libération dans le continent, il faut à nouveau poser les trois questions du contexte général. Sur le plan socio-économique et politique, on a assisté, comme partout dans le monde, au triomphe de la phase néolibérale du capitalisme. L'application des programmes d'ajustement structurel eut des conséquences sociales dramatiques. La dette extérieure devient un poids de plus en plus insupportable pour les économies nationales. De nouvelles formes de l'impérialisme du Nord se manifestent, par les traités de libre-échange, notamment le projet de l'ALCA. On assiste à une militarisation de l'Amérique latine sous prétexte de lutte contre le narco-traffic ou contre la subversion armée, (le cas de la Colombie).

En même temps s'est développée, dans l'ensemble du continent et surtout dans les régions urbaines, une culture de l'individualisme et de la consommation. La chute du mur de Berlin, qui a signifié l'échec du socialisme réel, eut également un impact considérable sur les mouvements qui, d'une manière ou d'une autre, avaient une référence socialiste, de même que sur la pensée économique et sociale. En même temps, depuis la fin des années quatre-vingt-dix, naît l'altermondialisme et se développent des forums sociaux, dont le premier, à l'échelle mondiale, se tint à Porto Alegre en 2001.

Sur le plan intellectuel, l'éclipse du marxisme et l'apparition du post-modernisme dans l'ensemble des sciences sociales affecte aussi l'Amérique latine. Pour une part, l'accent fut mis sur une critique du modèle de développement véhiculé par la modernité, ce qui permit d'aller plus en profondeur sur des sujets relativement peu abordés précédemment, notamment la situation des peuples indigènes, celle des femmes, les relations de race, mais qui favorisa également des courants de pensée s'éloignant de plus en plus de la critique sociale. Cependant, face à la profondeur des contradictions, fruit du courant néolibéral et suite au ralentissement de la croissance économique, on assiste aujourd'hui à un renouveau de la pensée radicale et à un approfondissement de l'analyse marxiste des réalités contemporaines. Le CLACSO (Comité latino-américain des sciences sociales) a nettement contribué à l'évolution de cette pensée et à sa présence intellectuelle dans le continent.

Finalement, le contexte ecclésial doit également être relevé. Les années soixante-dix ont marqué le début d'une restauration postconciliaire, dans l'ensemble de l'Église, mais en particulier en Amérique latine. Ce fut également le temps de nouvelles alliances politiques, notamment entre le Saint-Siège et le président Reagan, ce dernier aidant, *via* les organisations catholiques, le développement de *Solidarnosc* en Pologne, et Rome réprimant la théologie de la libération en Amérique latine. Il faut se rappeler que le document de Santa Fé, préalable à l'élection du président Reagan, désignait la théologie de la libération comme un des objectifs à combattre par la nouvelle administration. En même temps, la société latino-américaine continue à vivre un processus de sécularisation, c'est-à-dire de moindre présence institutionnelle de l'Église (à part quelques exceptions, comme le Nicaragua) et donc aussi d'une certaine tolérance, qui se démarque des profonds clivages qui avaient existé entre laïcs et religieux au cours du *xx^e* siècle.

De nouveaux mouvements religieux naissent et prennent alors une importance grandissante. Il s'agit surtout du courant pentecôtiste d'origine protestante, très spiritualiste et répondant aux besoins psychosociaux des populations, dont les structures sociales traditionnelles éclatent et qui sont en recherche de sens. Ces mouvements doivent être analysés d'abord en fonc-

tion de la réalité sociale en transformation, avant d'être présentés comme un complot des États-Unis visant à détruire la culture latino-américaine, même s'ils sont régulièrement utilisés, comme bien d'autres institutions d'ailleurs, dans le but de favoriser l'hégémonie culturelle du grand voisin du Nord.

Depuis les années soixante-dix, s'est développée également une véritable répression ecclésiastique, non seulement des communautés de base, considérées comme subversives d'un point de vue ecclésiologique, mais également de la théologie de la libération. De nombreux exemples pourraient être donnés, de facultés de théologie où les enseignants ont été écartés et d'interventions romaines directes auprès d'institutions qui avaient à leur programme un enseignement sur la théologie de la libération. Cette dernière, pour pouvoir exister et se développer, a dû vivre de plus en plus « hors les murs », c'est-à-dire en dehors des espaces contrôlés par l'autorité ecclésiastique, les séminaires, les facultés de théologie, les instituts pastoraux. Elle s'est épanouie dans des centres œcuméniques, où le pouvoir de l'autorité catholique ne pouvait s'exercer de manière exclusive, comme le DEI (*Departamento Ecuménico de Investigación*) du Costa Rica ou encore dans des universités séculières (Leonardo Boff est maintenant professeur d'éthique à l'université de Rio de Janeiro).

Il n'en resta pas moins qu'à la base, la demande d'une réflexion théologique liée à l'expérience concrète des groupes populaires existe toujours. C'est pourquoi, de nombreux théologiens de la libération sont sollicités pour des formations religieuses ou des réunions de groupes chrétiens de base un peu partout dans le continent. C'est particulièrement le cas au Brésil, où la conférence épiscopale résista pendant de nombreuses années à la transformation conservatrice voulue par Rome et où les communautés de base sont encore vivantes, même si ce n'est pas sans difficulté.

II. Les traits contemporains de la théologie de la libération en Amérique latine

Le contenu de la théologie contemporaine en Amérique latine, révèle l'existence de nouveaux champs et de nouveaux sujets, de même que de nouvelles catégories de réflexion.

1. Les nouveaux champs et les nouveaux sujets

On a reproché à la théologie de la libération des années soixante-soixante-dix d'être essentiellement une théologie blanche, masculine et centrée sur les rapports de classes. D'où une série de champs nouveaux, permettant de compléter la vision et de développer de nouvelles perspectives.

C'est le cas tout d'abord de la théologie indigène (celle de l'Abya-Yala, le continent en langage indien). Il s'agit d'une relecture de la réalité latino-américaine, avec les yeux des indigènes, doublement opprimés, à la fois culturellement et

économiquement par le néolibéralisme. L'histoire de ces peuples est celle du passage entre le cosmo-centrisme de l'étape nomade et l'anthropocentrisme de l'étape sédentaire, suivie par la constitution des empires urbains et de leurs effets sur les conceptions religieuses, le tout caractérisé par une juxtaposition des traditions. Ces différentes phases permirent le développement d'une cosmovision, qui marqua profondément la culture, mais également la lecture religieuse du monde. La réflexion d'une théologie de la libération part de cette réalité culturelle et de ses fondements socio-économiques, pour retrouver un lieu de pensée théologique. Aujourd'hui, on assiste au passage d'une résistance passive des peuples autochtones, (bien que toute l'histoire soit parsemée de révoltes locales) à une résistance active. Les mouvements indigènes se sont considérablement développés au cours des dernières années, notamment en Bolivie, en Équateur, au Guatemala, au Chiapas, etc.

La cosmovision des peuples autochtones du continent est construite sur une double base : d'une part le rapport à la nature et la symbiose entre les êtres humains et leur environnement et d'autre part la solidarité entre les groupes humains prioritaire au développement purement individuel. Or, ces deux piliers de la culture, mais aussi de la lecture religieuse, correspondent aux principales critiques d'une modernité ayant conçu la nature comme un lieu d'exploitation et l'être humain comme un individu isolé de son contexte. C'est cela qui fait dire aux peuples indigènes d'Amérique latine : nous ne sommes pas le problème, mais la solution.

Un certain nombre de théologiens catholiques et protestants se sont penchés sur cette réalité, ont essayé d'en rendre compte de la manière la plus honnête possible et de réfléchir aux défis qu'elle posait pour une réflexion théologique chrétienne. De plus en plus, l'accent est mis sur des complémentarités, plus que sur des ruptures. Il faut ajouter que l'on assiste également à une sortie de la clandestinité des rites et des agents religieux traditionnels, qui jusqu'à présent avaient dû revêtir le manteau du christianisme pour pouvoir se reproduire. Le risque de cette démarche théologique est de tomber dans un certain communitarisme, de sacraliser la culture et les rites, en isolant trop le phénomène de son contexte global.

Un autre courant théologique est celui de l'afro-américanisme. La conscience de la discrimination culturelle et raciale s'est développée au cours des dernières années et l'on a connu également des mouvements d'émancipation parmi les communautés noires du continent. Celles-ci récupèrent progressivement leur mémoire religieuse. Les expressions de cette nouvelle référence sont particulièrement importantes, au Brésil, à Cuba et en Haïti, où les cultes afro-américains sont déjà anciens et ont connu une renaissance au cours des dernières années : le vaudou, le candomblé, la santería.

Les mouvements religieux d'origine africaine critiquent ce qu'ils appellent le fétichisme blanc et le modèle d'identification hégémonique dans le continent, qui établit des normes et des structures culturelles d'exclusion pour les Noirs. Ils voient dans les manifestations historiques de leurs mouvements sociaux une présence libératrice de Dieu. On assiste progressivement à une prise en compte de cette dimension dans une pensée théologique chrétienne. Cela pose évidemment des problèmes herméneutiques importants, qui sont loin d'avoir été résolus.

En même temps s'est développée au cours des vingt dernières années une théologie féministe. La marginalisation des femmes et le modèle patriarcal prédominant influencèrent toute la pensée théologique chrétienne, en particulier catholique. Des théologiennes, comme la Brésilienne Yvone Guebara, indiquent combien l'ensemble de la pensée théologique a été influencé par ce modèle culturel, les vertus théologiques étant essentiellement masculines. Dans la ligne d'une théologie de la libération, il s'agit d'une option pour les pauvres dans une perspective féminine, qui met notamment l'accent sur une conception unitaire du genre humain.

Déconstruire les catégories andro-centristes en théologie et restructurer ces dernières dans une perspective féministe est la tâche assignée à la pensée théologique. Trois congrès de femmes théologiennes ont été réalisés en Amérique latine : Mexico en 1979, Buenos Aires en 1985 et Rio de Janeiro en 1997. Il s'agit donc d'un domaine déjà fort travaillé, aujourd'hui incontournable et qui commence à disposer d'un appareil conceptuel bien construit.

La théologie de la nature ou de l'écologie est également une des pistes nouvelles. On se rappellera l'ouvrage de Leonardo Boff : *Il n'y a pas de ciel sans terre*. Face à l'énorme exploitation des richesses naturelles, surtout par les entreprises transnationales et face à la destruction du patrimoine de biodiversité, des théologiens comme Leonardo Boff ont voulu faire écho à ce qu'ils appellent « le cri de la terre ». Il s'agit d'une critique de la conception industrielle de la nature et d'une reconstruction d'une vision plus unitaire de l'univers vivant, en se basant sur des traditions chrétiennes, notamment celles de saint François d'Assises (Leonardo Boff est franciscain). Certains écrits risquent certes de développer une vision cosmo-centriste, oubliant quelque peu les rapports sociaux et l'importance de ces derniers dans la destruction de l'univers.

Enfin, il faut signaler le développement d'une théologie paysanne, très liée aux mouvements ruraux, soit des paysans sans terre, soit des petits parcelaires et qui valorisent la valeur d'usage sur la valeur d'échange. Il s'agit donc d'une critique radicale de la logique du capitalisme et notamment de la destruction du petit paysannat par une agriculture productiviste et aussi des poli-

tiques agricoles des États-Unis ou de l'Europe, destructrices des économies rurales locales. L'accent est mis sur la reconstruction de la solidarité dans un monde rural resté très croyant et où une religiosité populaire est susceptible d'alimenter et consolider des mouvements de protestation et la recherche d'alternatives réelles.

2. Les nouvelles catégories de pensée de la théologie de la libération

L'ampleur des nouveaux sujets a suscité le besoin de nouvelles catégories de réflexion intellectuelle. Dans les nouveaux écrits théologiques, certains concepts sont privilégiés. Il s'agit tout d'abord de *la vie*, notion plus englobante que celles des contradictions sociales. Le néolibéralisme est vécu comme une entreprise de mort (voir les textes de Franz Hinkelammert et de Enrique Dussel). Le combat entre la vie et la mort a toujours été central dans la pensée théologique chrétienne. La résurrection est l'expression de la victoire de la vie sur la mort. Appréhender les effets de la logique économique capitaliste contemporaine, dans sa phase néolibérale en particulier, comme source de mort, met évidemment le système socio-économique et politique dominant en contradiction avec toute perspective théologique se référant au message évangélique.

Une autre catégorie est celle du *sujet*. La subjectivité, la culture, l'affectif sont mis en rapport avec les expériences populaires. Le sujet collectif populaire est central dans toute action de libération. La théologie féministe développe particulièrement cette dimension. Il en est de même d'un centre important de production de pensée théologique, le DEI (*Departamento Ecuménico de Investigación*) au Costa Rica, qui développe ces thèmes dans sa revue mensuelle *Pasos*.

La *nature* est aussi une catégorie mise en valeur, comme fruit de la Création, à respecter et à vénérer dans une démarche de symbiose entre l'être humain et son environnement naturel. Parfois, un recours est fait aux traditions religieuses orientales ou à celles des peuples autochtones du continent.

Enfin, le *marché* est devenu une des catégories importantes de la référence sociale, étant donné sa mise en valeur exclusive par les politiques économiques contemporaines. Dans certains écrits de la théologie de la libération, on a abandonné les paradigmes, jugés trop mécaniques de l'analyse des classes, pour entrer dans des perspectives estimées plus englobantes. Cependant, il faut signaler aussi que cela a conduit parfois à l'adoption de positions socio-démocrates, assez éloignées de la pensée radicale des premiers écrits.

En outre, il est bon de rappeler que la production de la théologie de la libération se fait aussi dans de nouveaux lieux. Nous avons déjà signalé des centres œcuméniques, tels que le DEI ou certaines universités laïques. Il faut y ajouter un organe tel que le CESEC au Brésil, qui organise des cours, de même

qu'une série de réunions internationales, telles que la conférence chrétienne de l'Amérique latine et des Caraïbes de 2003, la consultation sur la culture et la théologie noire en Amérique latine, à Nova Iguaçu, en 2003, le séminaire sur la théologie de la libération lors du Forum social mondial de Porto Alegre en 2003 et la préparation d'un Forum de théologie de la libération, avant le Forum social mondial de janvier 2005 à Porto Alegre.

III. Essai d'interprétation

Il est clair que l'on assiste au développement de nouveaux paradigmes et de nouveaux lieux de production, en relation avec le contexte contemporain et notamment avec les effets du néolibéralisme. Ce dernier a étendu la soumission réelle du travail au capital, par les *maquilas*, notamment au Mexique et en Amérique centrale. Mais, il a surtout accru la soumission formelle du travail au capital, par des mécanismes non liés à l'organisation de la production, mais d'ordre financier et juridique. Ainsi en est-il de la dette extérieure, du prix des matières premières et des produits agricoles, des taux d'intérêts, des paradis fiscaux, du *brain drain*, ou des normes imposées par la Banque mondiale, le FMI et l'OMC. De plus en plus de groupes sociaux sont les victimes de ces logiques traduites en politiques, ce à quoi il faut ajouter l'extension de la destruction écologique.

Il en résulte une multiplication des résistances, particulièrement visibles en Amérique latine. Il ne s'agit pas toujours de mouvements organisés, comme le MST (Mouvement des sans terre), la CUT (Centrale unifiée des travailleurs) au Brésil ou les *Piqueteros* en Argentine, mais de larges protestations, souvent spontanées, contre les privatisations ou les ravages causés à l'environnement. L'élargissement des champs de résistance est aussi un fait bien mis en lumière par les travaux du CLACSO. C'est tout cela qui incita certains théologiens à développer leur pensée, au départ d'une analyse des nouvelles situations ou de l'utilisation de nouveaux outils intellectuels, afin d'appréhender des réalités qui n'avaient pas été suffisamment mises en valeur par les premiers travaux de théologie de libération.

La multiplication des résistances et le développement des Forums régionaux, nationaux et mondiaux fut aussi l'occasion de reprendre la réflexion au départ de ce qu'on appelle aujourd'hui l'altermondialisme, c'est-à-dire la recherche d'alternatives à la logique du système économique capitaliste et à l'impérialisme qu'il développe. C'est aussi dans ce domaine que l'on peut attendre des développements nouveaux. En effet, l'utilisation de nouveaux outils d'analyse, au-delà du postmodernisme et dans la ligne d'un marxisme élargi aux dimensions contemporaines des mouvements sociaux, formeront probablement la base de la médiation analytique des nouvelles productions en théolo-

gie de la libération. Cela supposera aussi un effort accru dans la connaissance des méthodes et des analyses sociales, ce qui est actuellement en cours dans les sciences sociales latino-américaines.

1 Voir le numéro d'*Alternatives Sud* (vol. VII, n° 1), théologies de la libération (Centre Tricontinental, Av. Ste Gertrude 5, B-1348 Louvain-la-Neuve, email : cetri@cetri.be. L'ouvrage contient des articles de la plupart des théologiens de la libération : Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Ruben Dri Franz Hinkelammert, Yvone Gebara et d'autres encore d'Afrique et du monde arabe.

Critique de la religion et théologies critiques

Michaël Löwy

Sociologue, CNRS, auteur notamment de *Utopie et Rédemption* (PUF, 1988) et de *La Guerre des dieux* (Éditions du Félin, 1998)

L'opium du peuple?

Marxisme critique et religion

Partisans et adversaires du marxisme semblent s'accorder sur un point : la célèbre phrase

« la religion est l'opium du peuple » représente la quintessence de la conception marxiste du phénomène religieux. Or, cette formule n'a rien de spécifiquement marxiste. On peut la trouver, avant Marx, à quelques nuances près, chez Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer et beaucoup d'autres. Prenons deux exemples d'auteurs proches de Marx :

Dans son livre sur Ludwig Börne, de 1840, Heine se réfère au rôle narcotique de la religion de façon plutôt positive – avec un brin d'ironie : « Bénie soit une religion, qui verse dans l'amer calice de l'humanité souffrante quelques douces et soporifiques gouttes d'opium spirituel, quelques gouttes d'amour, de foi et espérance. » Moses Hess, dans ses essais publiés en Suisse en 1843, adopte une position plus critique – mais non dépourvue d'ambiguïté : « La religion peut rendre supportable... la conscience malheureuse de la servitude... de la même façon que l'opium est d'une grande aide dans les maladies douloureuses¹. »

L'expression apparaît peu après dans l'article de Marx *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844). Une lecture attentive du paragraphe montre que sa pensée est plus complexe qu'on ne le pense habituellement. Tout en rejetant la religion, Marx ne prend pas moins en compte son *double* caractère : « La détresse religieuse et en même temps l'*expression* de la vraie détresse et la *protestation* contre cette vraie détresse. La religion est le soupir de la créature opprimée, le cœur d'un monde sans cœur, tout comme elle est l'esprit d'une situation sans spiritualité. Elle est l'opium du peuple² ». Une lecture de l'essai dans son ensemble montre clairement que le point de vue de Marx en 1844 relève plus du néo-hégélianisme de gauche, qui voit dans la religion l'aliénation de l'essence humaine, que de la philosophie des Lumières, qui la dénonce simplement comme une conspiration cléricale. En fait, lorsque Marx écrit le passage ci-dessus il était encore un disciple de Feuerbach. Son analyse de la religion était donc « pré-marxiste », et plutôt a-historique. Mais elle n'était pas moins *dialectique* car elle appréhendait le

caractère *contradictoire* de la « détresse » religieuse : tantôt légitimation de la société existante, tantôt protestation contre celle-ci.

Ce n'est que plus tard – en particulier dans *L'Idéologie allemande* (1846) que l'étude proprement marxiste de la religion comme *réalité sociale et historique* a commencé. L'élément central de cette nouvelle méthode d'analyse des faits religieux, c'est de les considérer – ensemble avec le droit, la morale, la métaphysique, les idées politiques, etc. – comme une des multiples formes de l'*idéologie*, c'est-à-dire de la *production spirituelle* (*geistige Produktion*) d'un peuple, la production d'idées, représentations et formes de conscience, nécessairement conditionnée par la production matérielle et les relations sociales correspondantes. On pourrait résumer cette démarche par un passage « programmatique » qui apparaît dans un article quelques années plus tard : « Il est clair que tout bouleversement historique des conditions sociales entraîne en même temps le bouleversement des conceptions et des représentations des hommes et donc de leurs représentations religieuses³ ». Cette méthode d'analyse macrosociale aura une influence durable sur la sociologie des religions, au-delà de la mouvance marxiste.

À partir de 1846 Marx ne prêta plus qu'une attention distraite à la religion en tant que telle, comme univers culturel/idéologique spécifique. On ne trouve dans son œuvre pratiquement aucune étude plus développée d'un phénomène religieux quelconque. Convaincu, comme il l'affirme dès l'article de 1844, que la critique de la religion doit se transformer en critique de cette vallée de larmes et la critique de la théologie en critique de la politique, il semble détourner son attention du domaine religieux. C'est peut-être à cause de son éducation piétiste que Friedrich Engels a montré un intérêt bien plus soutenu que Marx pour les phénomènes religieux et leur rôle historique. Sa principale contribution à la sociologie marxiste des religions est sans doute son analyse du rapport entre les représentations religieuses et les classes sociales. Le christianisme n'apparaît plus dans ses écrits (comme chez Feuerbach) en tant qu'« essence » a-historique, mais comme une forme culturelle (« idéologique ») qui se transforme au cours de l'histoire et comme un espace symbolique, enjeu de forces sociales antagoniques.

Grâce à cette méthode, Engels a compris – contrairement aux philosophes des Lumières – que le conflit entre matérialisme et religion ne s'identifie pas toujours à celui entre révolution et réaction. En Angleterre, par exemple, au xvii^e siècle, le matérialisme en la personne de Hobbes, défendit la monarchie tandis que les sectes protestantes firent de la religion leur bannière dans la lutte révolutionnaire contre les Stuarts. De même, loin de concevoir l'Église comme une entité sociale homogène, il esquisse une remarquable analyse montrant que dans certaines conjonctures historiques, elle se divise selon

ses composantes de classes. C'est ainsi qu'à l'époque de la Réforme, on avait d'une part le haut clergé, sommet féodal de la hiérarchie, et de l'autre, le bas clergé, qui fournit les idéologues de la Réforme et du mouvement paysan révolutionnaire⁴.

Tout en restant matérialiste, athée et adversaire irrécyclable de la religion, Engels comprenait, comme le jeune Marx, la dualité de nature de ce phénomène : son rôle dans la légitimation de l'ordre établi, aussi bien que, les circonstances sociales s'y prêtant, son rôle critique, contestataire et même révolutionnaire. Plus même, c'est ce deuxième aspect qui s'est trouvé au centre de la plupart de ses études concrètes. En effet, il s'est penché d'abord sur le christianisme primitif, religion des pauvres, exclus, damnés, persécutés et opprimés. Les premiers chrétiens étaient originaires des derniers rangs de la société : esclaves, affranchis privés de leurs droits et petits paysans accablés de dettes. Engels alla même jusqu'à établir un parallèle étonnant entre ce christianisme primitif et le socialisme moderne. La différence essentielle entre les deux résidait en ce que les chrétiens primitifs repoussaient la délivrance à l'au-delà tandis que le socialisme la plaçait dans ce monde⁵.

Mais cette différence est-elle aussi tranchée qu'elle paraît à première vue ? Dans son étude d'un deuxième grand mouvement chrétien – la guerre des paysans en Allemagne – elle semble perdre de sa netteté : Thomas Münzer, le théologien et dirigeant des paysans révolutionnaires et des plébéiens hérétiques du xvi^e siècle, voulait l'établissement immédiat du Royaume de Dieu, ce royaume millénariste des prophètes, sur la terre. D'après Engels, le Royaume de Dieu était pour Münzer une société sans différences de classe, sans propriété privée et sans autorité de l'État indépendante ou étrangère aux membres de cette société⁶. Par son analyse des phénomènes religieux à la lumière de la lutte des classes, Engels a révélé le potentiel contestataire de la religion et ouvert la voie à une nouvelle approche des rapports entre religion et société, distincte à la fois de celle de la philosophie des Lumières et de celle du néo-hégélianisme allemand.

La plupart des études marxistes de la religion écrites au xx^e siècle se sont limitées à commenter ou à développer les idées esquissées par Marx et Engels, ou à les appliquer à une réalité particulière. Il en va ainsi, par exemple, des études historiques de Karl Kautsky sur le christianisme primitif, les hérésies médiévales, Thomas More et Thomas Münzer. Dans le mouvement ouvrier européen, nombreux étaient les marxistes qui étaient radicalement hostiles à l'égard de la religion mais pensaient en même temps que le combat de l'athéisme contre l'idéologie religieuse devait être subordonné aux nécessités concrètes de la lutte de classes, exigeant l'unité des travailleurs qui croient en

Dieu et de ceux qui n'y croient pas. Lénine lui-même – qui dénonçait souvent la religion comme « brouillard mystique » – insiste dans son article de 1905, « Le socialisme et la religion » sur le fait que l'athéisme ne devait pas faire partie du programme du parti parce que « l'unité dans la lutte réellement révolutionnaire de la classe opprimée pour la création d'un paradis sur terre est plus importante pour nous que l'unité de l'opinion prolétarienne sur le paradis aux cieux⁷ ».

Rosa Luxemburg était du même avis, mais elle élabora une démarche plus souple. Bien qu'athée, elle s'attaqua moins à la religion en tant que telle qu'à la politique réactionnaire de l'Église, au nom même de la tradition propre de celle-ci. Dans un opuscule de 1905, *L'Église et le socialisme*, elle affirma que les socialistes modernes étaient plus fidèles aux préceptes originels du christianisme que le clergé conservateur d'aujourd'hui. Puisque les socialistes se battent pour un ordre social d'égalité, de liberté et de fraternité, les prêtres devraient accueillir favorablement leur mouvement, s'ils voulaient honnêtement appliquer dans la vie de l'humanité le précepte chrétien « Aime ton prochain comme toi-même. » Lorsque le clergé soutient les riches, qui exploitent et oppriment, ils sont en contradiction explicite avec les enseignements chrétiens : ils ne servent pas le Christ mais le Veau d'or. Les premiers apôtres du christianisme étaient des communistes passionnés et les Pères et premiers Docteurs de l'Église (comme Basile le Grand et Jean Chrysostome) dénonçaient l'injustice sociale. Désormais cette cause est prise en charge par le mouvement socialiste qui apporte aux pauvres l'évangile de la fraternité et de l'égalité, et appelle le peuple à établir sur terre le royaume de la liberté et de l'amour du voisin. Plutôt que d'engager une bataille philosophique au nom du matérialisme, Rosa Luxemburg cherche à sauver la dimension sociale de la tradition chrétienne pour la transmettre au mouvement ouvrier⁸.

Dans l'Internationale communiste, on ne prêtait guère d'attention à la religion. Un nombre significatif de chrétiens rejoignirent le mouvement, et un ancien pasteur protestant suisse, Jules Humbert-Droz, devint même dans les années vingt, un des principaux dirigeants du Komintern. À l'époque, l'idée la plus répandue chez les marxistes était qu'un chrétien qui devenait socialiste ou communiste abandonnait forcément ses croyances religieuses antérieures « antiscientifiques » et « idéalistes ». La merveilleuse pièce de théâtre de Bertold Brecht, *Sainte Jeanne des abattoirs* (1932) est un bon exemple de ce type de démarche simpliste à l'égard de la conversion des chrétiens à la lutte pour l'émancipation prolétarienne. Brecht décrit avec un grand talent le processus qui amène Jeanne, dirigeante de l'Armée du Salut, à découvrir la vérité sur l'exploitation et l'injustice sociale, et à dénoncer ses anciennes croyances au moment de mourir. Mais, pour lui, il doit y avoir une rupture absolue et

totale entre son ancienne foi chrétienne et son nouveau credo révolutionnaire. Juste avant de mourir, Jeanne dit à ses amis :

« Si jamais quelqu'un vient vous dire en bas
Qu'il existe un Dieu, invisible il est vrai,
Dont vous pouvez pourtant attendre le secours
Cognez-lui le crâne sur la pierre
Jusqu'à ce qu'il en crève⁹. »

L'intuition de Rosa Luxemburg selon laquelle on pouvait se battre pour le socialisme au nom des vrais valeurs du christianisme originel, s'est perdue dans ce type de perspective « matérialiste » grossière – et plutôt intolérante. Ernst Bloch est le premier auteur marxiste à avoir changé ce cadre théorique – sans abandonner la perspective marxiste et révolutionnaire. Dans une démarche similaire à celle d'Engels, il distingue deux courants sociaux opposés : d'une part, la religion théocratique des Églises officielles, appareil de mystification au service des puissants ; de l'autre la religion clandestine, subversive et hérétique des cathares, des hussites, de Joachim de Flore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling et Léon Tolstoï. Dans ses formes protestataires et rebelles, la religion est une des formes les plus significatives de la *conscience utopique*, une des plus riches expressions du *Principe espérance* et une des plus puissantes représentations imaginaires du *pas-encore-existant*¹⁰. Bloch, comme le jeune Marx, reconnaît évidemment le caractère double du phénomène religieux, son aspect oppressif en même temps que son potentiel de révolte. Il faut, pour appréhender le premier, ce qu'il appelle « le courant froid du marxisme » : l'analyse matérialiste impitoyable des idéologies, des idoles et des idolâtres. Pour le second, par contre, c'est « le courant chaud du marxisme » qui est de mise, pour chercher à sauvegarder le *surplus culturel utopique* de la religion, sa force critique et anticipatrice.

Marx et Engels pensaient que le rôle subversif de la religion était un phénomène du passé, sans signification pour l'époque de la lutte de classes moderne. Cette prévision s'est avérée juste pendant un siècle – avec quelques importantes exceptions, notamment en France où l'on a connu les socialistes chrétiens des années trente, les prêtres ouvriers des années quarante, la gauche des syndicats chrétiens (CFTC) dans les années cinquante, etc. Mais pour comprendre ce qui se passe depuis trente ans en Amérique latine – la théologie de la libération, les chrétiens pour le socialisme – il faut prendre en compte les intuitions de Bloch sur le potentiel utopique de certaines traditions religieuses.

1 Ces références et autres similaires sont citées par Helmut Gollwitzer dans son article « Marxistische Religionskritik und

christlicher Glaube », *Marxismusstudien*, Vierte Folge, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1962, pp. 15-16.

Michaël Löwy

Sociologue, CNRS

Marxisme et religion
chez Antonio Gramsci

Au-delà des critiques simplificatrices qui font de la religion le simple reflet idéologique des intérêts de classe, Antonio Gramsci analyse l'autonomie relative du fait et de l'institution religieux, pour y déchiffrer les antécédents d'une « réforme intellectuelle et morale » à venir.

Fondateur du Parti communiste italien (1921), Antonio Gramsci a écrit la plupart de ses

travaux dans la clandestinité ou en prison, où il resta enfermé de 1927 jusqu'à sa mort en 1937. Esprit inquiet et hétérodoxe, il propose une interprétation éthique et volontariste du marxisme, s'appuyant, dans ses écrits de jeunesse, sur Sorel et Bergson, et dans ses écrits postérieurs, sur la tradition historiciste italienne. Parmi les dirigeants et penseurs du mouvement communiste, il est sans doute celui qui a montré le plus d'intérêt pour les questions religieuses. Il s'est moins occupé du christianisme primitif ou des hérésies communistes de la fin du Moyen Âge que du fonctionnement de l'Église catholique dont il fut un des premiers marxistes à chercher à comprendre le rôle contemporain. Il fut aussi fasciné par la Réforme protestante comme paradigme de changement historique.

Dès ses écrits de jeunesse, on voit s'esquisser une analyse du socialisme comme une sorte de « religion de substitution ». Cette caractérisation n'a, sous sa plume, rien de péjoratif : au contraire, il la présente à la fois comme comparaison « objective » et comme valorisation éthique et spirituelle du socialisme. Dans un article de 1916, intitulé « Audace et foi », il définit le socialisme comme une religion « au sens où elle a aussi sa foi, ses mystiques, ses pratiquants ; c'est une religion parce qu'elle a remplacé dans les consciences le Dieu transcendantal des catholiques par la confiance en l'homme et ses meilleurs énergies comme seule réalité spirituelle¹ ». Cette analogie explique pourquoi, malgré son hostilité déclarée au catholicisme et à sa morale, à l'Église et au pouvoir pontifical, il est alors fasciné par le socialisme chrétien d'un Charles Péguy : « Le trait le plus évident de la personnalité de Péguy est la religiosité,

- 2 In Karl Marx, Friedrich Engels, *Sur la religion (SR)*, Paris, Éditions Sociales, 1960, pp. 42, 77. Voir l'original *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, pp. 22, 35. La traduction française désigne la *Geistige Produktion* par « production intellectuelle », mais cela est inexact.
- 3 K. Marx, F. Engels, « Compte rendu du livre de G. F. Daumer, *La Religion de l'ère nouvelle...* », 1850, SR, p. 94.
- 4 F. Engels, Introduction à l'édition anglaise de *Socialisme utopique ou scientifique*, SR, p. 297-298 et *La Guerre des paysans*, SR, p. 105.
- 5 F. Engels, *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, SR, pp. 311-312.
- 6 F. Engels, *La Guerre des paysans*, in SR, p. 114.
- 7 V. I. Lénine, *Socialism and Religion, 1905*, in *Collected Works*, Moscou, Progress, 1972, vol. 10, p. 86.
- 8 R. Luxemburg, *Kirche und Sozialismus, 1905*, in *Internationalismus und Klassenkampf*, Neuwied, Luchterhand, 1971, pp. 45-47, 67-75.
- 9 B. Brecht, *Sainte Jeanne des abattoirs*, Théâtre complet, L'Arche, Paris, 1972, p. 114.
- 10 Cf. E. Bloch, *Le Principe espérance* (3 vol.), Gallimard, Paris, 1977 et *L'Athéisme dans le christianisme*, Gallimard, Paris, 1978. L'œuvre de Lucien Goldmann représente une autre tentative de frayer une voie au renouveau de l'étude marxiste de la religion, d'inspiration très différente de Bloch. Dans son livre *Le Dieu caché* (1955), il essaye de comparer – sans pour cela les assimiler l'une à l'autre – le pari pascalien sur l'existence de Dieu et le pari marxiste sur la libération de l'humanité... Tous deux sont fondés sur une foi, une croyance à des valeurs transindividuelles, qui n'est pas démontrable au seul niveau des jugements factuels : Dieu en ce qui concerne la religion, la communauté humaine de l'avenir en ce qui concerne le socialisme. Ce qui les sépare est bien sûr le caractère surnaturel et suprahistorique de la transcendance religieuse.

sa foi intense. [...] Ses livres débordent de ce mysticisme que lui inspire l'enthousiasme le plus pur et persuasif, s'exprimant dans une prose très personnelle et d'une intonation biblique. » En lisant *Notre jeunesse* de Péguy, « nous sommes enivrés de ce sentiment mystique religieux du socialisme, de la justice qui envahit toute chose. [...] Nous nous sentons dans une nouvelle vie, une foi plus forte nous porte au-delà des polémiques ordinaires et misérables des petits politiciens vulgairement matérialistes² ». Le concept de « mystique » apparaît ici chargé d'un sens à la fois religieux, éthique et politique, qui déborde largement la connotation traditionnelle du terme (union directe du croyant avec son Dieu).

Ces parallèles entre socialisme et religion sont sans doute inspirés de Sorel. C'est à lui que se réfère Gramsci, quand, dans un de ses premiers articles définissant ce qui devrait être un Parti communiste, il construit sa démonstration entièrement sur une comparaison avec le christianisme – notamment dans sa forme originelle : « Depuis Sorel, c'est devenu un lieu commun de se référer aux communautés chrétiennes primitives pour juger le mouvement prolétarien moderne. (...) Pour Sorel, comme pour la doctrine marxiste, le christianisme représente une révolution dans la plénitude de son développement, une révolution qui est arrivée jusqu'à ses dernières conséquences, jusqu'à créer un système nouveau et original de rapports moraux, juridiques, philosophiques, artistiques (...) ». Comparant les « militants de la Cité de Dieu » et ceux de la « Cité de l'Homme » Gramsci conclut que « le communiste n'est pas inférieur au chrétien des catacombes³ ». Certes, la comparaison entre le marxisme et le christianisme primitif était un thème souvent présent dans les écrits marxistes, d'Engels et Kautsky jusqu'à Rosa Luxemburg, mais la définition du socialisme comme « foi » est bien plus rare. On la trouve dans les écrits d'un autre « marxiste sorélien », le péruvien José Carlos Mariátegui, qui ira encore plus loin que Gramsci dans cette voie.

Il va de soi que le christianisme du ^{xx}e siècle a peu à voir avec celui des origines. Selon Gramsci, dans l'Italie moderne de l'après-guerre, la religion – le catholicisme – comme mythe, comme conscience diffuse qui façonne avec ses valeurs les activités de la vie individuelle et collective, commence à se dissoudre, et se transforme, comme les autres forces sociales, en parti politique séparé. Voici pourquoi il considère la fondation en 1918 du *Partito Popolare Italiano* par les catholiques comme « l'événement le plus important dans l'histoire italienne depuis le Risorgimento », un événement comparable à la Réforme protestante en Allemagne⁴. Il va donc suivre de près l'évolution de ce parti, et notamment celle de son courant de gauche, représenté par le mouvement paysan catholique du *Mezzogiorno*, d'orientation antifasciste. Selon Gramsci, les communistes doivent chercher l'alliance avec ce courant, parce que le « phénomène Miglioli »

(dirigeant de ce parti) exprime l'attitude d'un secteur important de la paysannerie qui, « sous la pression économique et politique du fascisme, renforce son orientation de classe et commence à se rendre compte que son destin est lié à celui de la classe ouvrière⁵ ».

Ce qui nous intéresse ici c'est moins la stratégie politique d'alliances de Gramsci que : a) son ouverture à la possibilité d'émergence de courants chrétiens de gauche, et b) l'analyse socio-religieuse qui perçoit le monde catholique non comme un bloc monolithique, mais comme un champ politiquement hétérogène, traversé par les conflits sociaux.

Ces écrits de jeunesse ouvrent des pistes intéressantes, mais les analyses les plus substantielles de Gramsci sur la religion sont dispersées, sous forme de fragments, dans ses *Cahiers de prison*, rédigés au cours des années trente, et publiés, à titre posthume, après la guerre. Ces notes reprennent parfois certains thèmes des écrits de jeunesse, mais il y a un changement de ton et de problématique. On ne trouve plus, dans les années trente, de gauche catholique organisée, et le Parti populaire lui-même a disparu. Sans trop systématiser une réflexion toujours en mouvement, on peut distinguer quelques thèmes essentiels : la religion comme utopie, la diversité sociale des christianismes, l'autonomie de l'Église comme institution, le clergé comme « intellectuel collectif », la Réforme protestante comme paradigme historique.

On trouve dans le *Quaderni del Carcere* une tentative de définir les faits religieux, inspirée en partie dans les travaux de l'historien italien Nicola Turchi : « le concept de religion présuppose les éléments constitutifs suivants : 1- La croyance dans l'existence d'une ou plusieurs divinités personnelles transcendant les conditions terrestres et temporelles ; 2- le sentiment des hommes de dépendre de ces êtres supérieurs qui gouvernent totalement la vie du cosmos ; 3- l'existence d'un système de rapports (culte) entre les hommes et les dieux ». Gramsci refuse d'autres définitions, qui lui semblent trop vagues : par exemple, la religion comme toute forme de foi, même dans des forces impersonnelles ; ou comme croyance abstraite dans un dieu (déisme), sans aucune forme de culte ; ou encore comme tout ensemble de croyances et de tabous qui limitent le libre exercice de nos facultés (définition proposée par Salomon Reinach)⁶.

Cependant, ce qui intéresse Gramsci c'est moins la religion en tant que telle que son *rapport au politique*. On ne retrouve plus dans ses écrits de « maturité » les envolées « soréliennes » sur l'affinité entre religion et socialisme. Mais il ne reconnaît pas moins à la première une puissante *dimension utopique*. Le terme a chez lui un sens péjoratif – chimère, illusion – mais aussi une dimension positive, en tant que puissance culturelle capable de mobiliser les masses populaires et d'inspirer les révolutions : « La religion est la plus gigan-

tesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque "métaphysique", que l'histoire ait jamais connue, puisque c'est la tentative la plus grandiose de réconcilier, sous forme mythologique, les vraies contradictions de la vie historique. Elle affirme, en fait, que l'humanité a la même "nature" et que l'homme [...] dans la mesure où il est fils de Dieu, est donc frère de tous les hommes, égal aux autres hommes, et libre parmi les autres hommes et tout autant qu'eux [...] ; mais elle affirme aussi que tout cela n'est pas de ce monde et pour ce monde, mais d'un autre (utopique). Ainsi les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, ont fermenté parmi les hommes, parmi les couches d'hommes qui constatent qu'ils ne sont ni égaux, ni frères des autres hommes, ni libres face à eux. C'est ainsi qu'il est advenu que dans tous les emballements radicaux de la multitude, d'une façon ou d'une autre, avec des formes particulières et des idéologies particulières, ces exigences ont été soulevées⁷. » Ce fragment désigne donc la religion comme utopie, à la fois parce qu'elle tente de réconcilier, de forme imaginaire, mythologique, métaphysique, les contradictions sociales réelles, et parce qu'elle situe cette réconciliation dans l'au-delà. En même temps, il la crédite, en tant qu'utopie socialement mobilisatrice, d'avoir été à l'origine des idées révolutionnaires, libertaires et égalitaires, qui ont nourri les révoltes et soulèvements populaires au cours des siècles.

Contrairement à Mannheim ou Ernst Bloch, Gramsci ne s'intéresse guère aux mouvements religieux messianiques ou millénaristes. La principale exception c'est la note qu'il dédie, dans les *Cahiers*, au « lazzaretisme », un mouvement du XIX^e siècle, autour d'un prophète millénariste de la région d'Arcidosso, David Lazzaretti (1834-1878), assassiné par les autorités après avoir prêché l'avènement de la République. Tentant d'analyser la nature sociale de ce mouvement, mélange d'aspiration républicaine et d'élément religieux prophétique – son drapeau, de couleur rouge, portait l'inscription « La République et le Royaume de Dieu » – Gramsci observe qu'il était l'expression de « tendances subversives-populaires-élémentaires » parmi les paysans : en l'absence de partis politiques oppositionnels, et face à l'abstentionnisme politique du clergé, les masses rurales cherchaient « des dirigeants locaux qui surgissaient de la masse elle-même, mêlant la religion et le fanatisme avec l'ensemble des revendications qui fermentaient de forme élémentaire dans les campagnes⁸ ». Si la religion permet – parfois – l'expression des aspirations populaires, ne serait-elle donc pas un « opium du peuple », comme Marx l'avait laissé entendre en 1844 – après Feuerbach, Moses Hess et Henri Heine ? Gramsci réserve cette désignation aux formes les plus manipulatrices et les plus nuisibles de la religion. Il va jusqu'à reconnaître que le christianisme, dans certaines conditions historiques, représente « une certaine forme de la volonté des masses populaires, une forme spécifique de rationalité dans le monde et dans la vie ». Mais

cela ne s'applique qu'à la religion innocente du peuple et non au « christianisme jésuitique » (*cristianesimo gesuitizzato*) qui est un « pur narcotique pour les masses populaires⁹ ».

Gramsci refuse en effet de considérer les religions comme des ensembles homogènes, et insiste sur leur diversité sociale : « Toute religion, même la catholique (et spécialement la catholique, précisément par ses efforts de rester "superficiellement" unitaire, pour ne pas se fragmenter en églises nationales et stratifications sociales) est en réalité une multiplicité de religions différentes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme de la petite bourgeoisie et des travailleurs urbains, un catholicisme pour femmes, et un catholicisme pour intellectuels, lui même divers et disjoint¹⁰ ». Gramsci est proche ici d'Engels, et de l'analyse marxiste de la religion sous l'angle de la lutte des classes, à ceci près que le partenaire de Marx considérerait que « chaque classe à sa religion », tandis que le penseur italien pense que la même religion est interprétée de forme différente par les diverses classes et groupes sociaux. Gramsci prend aussi en compte les différenciations au sein d'une même religion sur la base d'orientations idéologiques non réductibles au conflit entre les classes : par exemple, l'existence de courants modernistes, jésuitiques ou intégristes au sein de l'Église catholique. Les premiers, un sorte de « gauche » de l'Église, favorables à la démocratie et même, parfois, au socialisme modéré, ont créé la démocratie chrétienne ; les derniers, partisans de la monarchie, se réclamant du pape Pie X, ont fondé le Centre catholique en Italie et l'Action française ; quand aux jésuites, ils forment le « centre » qui contrôle l'appareil de l'Église et le Vatican (notamment avec Pie XI), exercent leur influence sociale à travers l'Action catholique et l'appareil scolaire catholique.

Un grand nombre de notes de Gramsci ont trait à l'histoire et au rôle de l'Église catholique en Italie : son rôle de restauration au début du XIX^e siècle, sa défaite face aux libéraux au cours du Risorgimento, sa double opposition, entre 1870 et 1900, à l'État libéral et au socialisme, et finalement, au cours du XX^e siècle, son ralliement à l'État moderne, qui trouve son expression décisive dans le Concordat de 1929 avec Mussolini : grâce à cet accord, l'Église réussit à imposer son monopole sur l'appareil scolaire – mais au prix d'une perte de son indépendance face à l'État¹¹. Une des idées les plus novatrices de ces écrits est la définition de l'Église moderne comme un « bloc intellectuel », relativement autonome par rapport aux classes sociales. Comme l'on sait, Gramsci avait un concept très large de l'intellectuel, incluant tout ceux qui ont pour fonction de soutenir ou de modifier une conception du monde. L'intellectuel *organique* est celui qui surgit au sein d'une classe sociale déterminée et lui donne une certaine homogénéité et une certaine conscience sociopolitique¹². Le clergé a été, pendant les

siècles du féodalisme, un groupe d'*intellectuels organiques* de l'aristocratie féodale, monopolisant une série de fonctions intellectuelles : religion, philosophie, science, instruction, morale, justice, etc. Dans la mesure où ils développent un « esprit de corps », ces intellectuels vont se considérer comme une force autonome sinon indépendante du groupe social dominant. Grâce à leur continuité historique, ils peuvent survivre au déclin de la classe sociale à laquelle ils étaient « organiquement » liés : ils deviennent dans ce cas des *intellectuels traditionnels*, un groupe cristallisé – « fossilisé » écrit parfois Gramsci – tourné vers le passé, sans attaches directes avec les classes sociales « nouvelles » qui s'affrontent. Le clergé catholique constitue pour Gramsci l'exemple typique de l'intellectuel traditionnel¹³.

Cette autonomie – certes relative – du bloc intellectuel catholique, incluant le clergé et l'intelligentsia laïque (les cadres de l'Action catholique, et des syndicats ou partis catholiques) se traduit dans l'autonomie de l'Église elle-même, en tant qu'institution, par rapport aux grandes forces économiques et sociales. C'est pourquoi la motivation principale des actions politiques de l'Église, dans ses rapports conflictuels avec l'État et la bourgeoisie italienne, est la défense de ses intérêts corporatifs, de son pouvoir et de ses privilèges : « Pour bien comprendre la position de l'Église dans la société moderne, il faut comprendre que celle-ci est disposée à lutter seulement pour défendre ses libertés corporatistes particulières (de l'Église comme Église, organisation ecclésiastique), c'est-à-dire les privilèges qu'elle proclame liés à sa propre essence divine ; pour cette défense l'Église n'exclut aucun moyen, ni l'insurrection armée, ni l'attentat individuel, ni l'appel à l'invasion étrangère. Tout le reste est relativement négligeable, à moins qu'il ne soit lié aux conditions existentielles propres. Par "despotisme" l'Église comprend l'intervention de l'autorité laïque étatique dans le sens de la limitation ou de la suppression de ses privilèges, rien de plus ; elle est prête à reconnaître n'importe quel pouvoir de fait, et, à condition qu'il ne touche pas à ses privilèges, à le légitimer ; si par la suite il accroît les privilèges, elle l'exalte et le proclame comme providentiel. Considérant ces prémisses, la "pensée sociale" catholique n'a qu'un intérêt académique ; il faut l'étudier et analyser en tant qu'élément idéologique opiacée, tendant à maintenir certains états d'âme d'attente passive de type religieux, mais non comme élément de la vie politique et historique directement active¹⁴ ».

L'ironie gramscienne s'explique ici aisément par le contexte : le récent ralliement de l'Église au despotisme mussolinien (le Concordat de 1929). Mais il y a une certaine contradiction entre l'activisme dont il la crédite dans la défense de ses privilèges, et l'idée que sa pensée sociale ne serait pas historiquement active. Par ailleurs, Gramsci sous-estime l'importance de la doctrine sociale

de l'Église, en la réduisant à une simple figure de l'opium du peuple. Cela dit, le plus intéressant, du point de vue méthodologique, c'est que le penseur marxiste italien ne tente pas d'expliquer le comportement politique de l'Église par l'infrastructure socio-économique ; au contraire, il insiste sur son autonomie, et sur la motivation institutionnelle, « corporatiste » de son action. En dehors des jésuites, Gramsci ne s'occupe pas beaucoup des ordres religieux ; il les considère surtout comme une forme de neutralisation et reabsorption dans l'Église des courants hérétiques médiévaux. L'exemple qui l'intéresse le plus est celui du franciscanisme : François d'Assise peut être considéré comme « l'initiateur d'une nouvelle religion, soulevant d'énormes enthousiasmes, comme dans les premiers siècles du christianisme ». Habilement, l'Église ne va pas le persécuter, mais « le neutralise, désagrège ses disciples et réduit la nouvelle religion à un simple ordre monastique à ses services¹⁵ ». Cette méthode n'est plus adéquate pour affronter les défis de la modernité, qui exigent une autre démarche : ce sera la création de l'Action catholique. Comparant la nature des ordres religieux et celle de l'AC, Gramsci la présente comme l'expression d'une situation radicalement nouvelle, où l'Église se trouve, pour la première fois, sur la défensive, obligée à s'adapter, *nolens volens*, à la modernité : « L'Action catholique est le signe du début d'une époque nouvelle dans l'histoire de la religion catholique : quand celle-ci cesse d'être une conception totalitaire (dans le double sens : conception totale du monde d'une société dans sa totalité), devient partielle (aussi dans le double sens) et doit avoir son propre parti. Les divers ordres religieux représentaient une réaction de l'Église (communauté des fidèles ou communauté du clergé) d'en haut et d'en bas, contre la désagrégation partielle de la conception du monde (hérésie, schismes, etc., ou encore la dégénération de la hiérarchie) ; l'Action catholique représente la réaction contre l'apostasie de masses entières, imposante, c'est-à-dire contre le dépassement à l'échelle de masse de la conception religieuse du monde. Ce n'est plus l'Église qui détermine le terrain et les moyens de la lutte ; mais à l'inverse, elle doit accepter le terrain imposé par l'adversaire ou par l'indifférence, et se servir d'armes empruntées à l'arsenal de ses adversaires (l'organisation politique de masses). L'Église, en d'autres termes, est sur la défensive, a perdu l'autonomie des mouvements et de l'initiative, n'est plus une force idéologique mondiale, mais seulement une force subalterne¹⁶ ».

On peut considérer cette analyse quelque peu exagérée en ce qui concerne le moment de la fondation de l'Action catholique au XIX^e siècle, et que même au moment où Gramsci écrit – les années trente – elle sous-estime la force de l'Église ; mais l'hypothèse centrale – l'Action catholique comme adoption par l'Église de méthodes modernes d'organisation – est tout à fait pertinente.

L'attention de Gramsci, dans ses *Cahiers de prison* ne se limite pas à l'Église catholique :

il s'est aussi beaucoup intéressé à la Réforme protestante, à commencer par le calvinisme. Tandis que Marx ou Engels se donnent pour objectif surtout de mettre en évidence les origines bourgeoises de la doctrine de Calvin, ce qui compte pour le marxiste italien ce sont plutôt les conséquences socio-économiques de ce courant religieux. Il part d'un paradoxe : la conception protestante de la grâce, qui aurait dû, « logiquement », conduire à un maximum de fatalisme et de passivité, a donné lieu, au contraire, à une pratique économique donnant naissance à l'idéologie capitaliste. La manière dont la doctrine calviniste de prédestination s'était transformée en « l'une des principales impulsions en faveur de l'initiative pratique qui se soit manifestée dans l'histoire mondiale », constitue à ses yeux un exemple classique du passage d'une conception du monde à une norme pratique de comportement¹⁷. Cette thèse est inspirée d'une lecture attentive de *L'Éthique protestante* de Max Weber, qu'il a pu consulter, en prison, dans la traduction italienne parue en 1931-1932 dans la revue *Nuovi studi di diritto, economia e politica*. Il cite à plusieurs reprises le texte de Weber, en l'associant aux recherches de Groethuysen sur les origines religieuses de la bourgeoisie en France, pour souligner l'idée selon laquelle la théorie de la prédestination et de la grâce protestante a donné lieu à « une vaste expansion de l'esprit d'initiative¹⁸ ».

On peut supposer, jusqu'à un certain point, que Gramsci s'est servi de Weber pour dépasser l'approche économiste du marxisme vulgaire, et mettre en évidence le rôle historiquement productif des idées et des représentations. La question méthodologique générale posée par le calvinisme est, selon Gramsci, celle du passage d'une vision du monde à l'action qui lui correspond : « le point où la conception du monde, la contemplation, la philosophie deviennent "réalité" parce qu'ils tendent à modifier le monde, à subvertir la pratique ». Il s'agit, bien entendu, d'une question qui concerne en premier lieu la philosophie de la praxis, c'est-à-dire le marxisme lui-même¹⁹.

Toutefois, son rapport au protestantisme allait bien au-delà de cette question. Gramsci considérait en effet la Réforme protestante et non la Renaissance comme le point de départ de l'histoire moderne. Alors que Kautsky, vivant en Allemagne protestante, idéalisait la Renaissance italienne et méprisait la Réforme qu'il jugeait « barbare », Gramsci, marxiste italien, chantait les louanges de Luther, et dénonçait la Renaissance comme un mouvement aristocratique et réactionnaire, adversaire du progrès économique (capitaliste) et coupé du peuple-nation²⁰ ! Il rejette même l'idée traditionnelle de la Renaissance comme début de la sécularisation et du déclin du pouvoir de l'Église : « Dans la conception politique de la Renaissance, la religion était le consensus et l'Église était la société civile, l'appareil d'hégémonie du groupe

dirigeant, qui n'avait pas son appareil propre, c'est-à-dire n'avait pas une organisation culturelle et intellectuelle propre, mais considérait comme telle l'organisation ecclésiastique universelle : on n'est sorti du Moyen Âge que du fait que l'on conçoit ouvertement la religion comme *instrumentum regni*²¹ ».

Son interprétation de la Réforme comme grand mouvement national-populaire est très différente – en fait, radicalement opposée – de celle d'Engels, dans son livre de 1850 sur *La Guerre des paysans*. Dans cet ouvrage, Luther apparaît comme le représentant d'une Réforme bourgeoise et modérée, allié avec les princes allemands pour écraser la révolution plébéienne et paysanne de Thomas Münzer. C'est vers ce dernier, théologien millénariste et prêcheur révolutionnaire que vont toutes les sympathies d'Engels, qui le décrit comme un précurseur du communisme : « Sa doctrine politique correspond exactement à cette conception religieuse révolutionnaire et dépassait tout autant les rapports sociaux et politiques existants que sa théologie dépassait les conceptions religieuses de l'époque. (...) Son programme politique frisait le communisme (...). Ce programme, qui était moins la synthèse des revendications des plébéiens de l'époque, qu'une anticipation géniale des conditions d'émancipation des éléments prolétariens en germe parmi ces plébéiens, exigeait l'instauration immédiate sur terre du royaume de Dieu, du royaume millénaire des prophètes²² (...) ». Or, dans les *Cahiers de prison*, le nom de Thomas Münzer n'apparaît pas une seule fois. Luther, par contre, est présenté – avec Calvin – comme l'inspirateur d'un grand mouvement religieux national-populaire. Certes, la caractérisation de Luther comme bourgeois et de la Réforme comme mouvement populaire ne sont pas nécessairement contradictoires, mais le contraste entre l'interprétation d'Engels et celle de Gramsci n'est pas moins saisissant. On peut se demander si le second connaissait l'ouvrage du premier : *La Guerre des paysans* n'est nulle part citée dans ses notes de prison et ne figure pas dans l'inventaire des livres du fonds Gramsci publié par les éditeurs des *Quaderni*.

Ce qui attirait tant Gramsci dans la Réforme protestante, c'est son caractère profondément *populaire* : « La réforme luthérienne et le calvinisme suscitèrent un vaste mouvement populaire-national partout où ils se sont diffusés, et seulement dans des périodes ultérieures une culture supérieure. (...) Le porteur de la Réforme a été le peuple allemand lui-même, dans sa complexité, comme peuple indistinct, non les intellectuels²³ ». Il cite à plusieurs reprises le jugement méprisant d'Érasme contre Luther : « *Ubi cumque regnat luteranismus, ibi literarum est interitus* », qu'il traduit approximativement comme « là où apparaît Luther, meurt la culture ». Cette attitude hautaine lui semble révélatrice de l'incapacité de l'aristocratie humaniste à saisir la nature sociale de la Réforme, mouvement authentiquement populaire : « L'homme de la Renaissance ne

comprendait pas qu'un grand mouvement de rénovation morale et intellectuelle, dans la mesure où il s'incarnait dans les larges masses populaires, comme ce fut le cas pour le luthéranisme, assumât au début des formes grossières et même superstitieuses et que cela était inévitable du fait même que le peuple allemand, et non une petite aristocratie de grands intellectuels était le protagoniste et le porte-drapeau de la Réforme. » Cette erreur, compréhensible de la part d'un Érasme, est inexcusable de la part d'un homme du XIX^e siècle comme Benedetto Croce, « puisque Croce a vu comment de la primitive rudesse intellectuelle de l'homme de la Réforme a jailli la philosophie classique allemande et le vaste mouvement culturel d'où est né le monde moderne²⁴ ».

On ne peut s'empêcher de penser que Gramsci, tout à son enthousiasme pour la force populaire de la Réforme protestante, sous-estime quelque peu l'envergure intellectuelle de Luther, Zwingli, Melancthon et les autres fondateurs du mouvement... Telle n'était pas l'opinion de Friedrich Engels, pour lequel Luther était, à l'égal de Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer ou Machiavel, un de « ces géants de la pensée, de la passion et du caractère, géants d'universalité et d'érudition », responsables, au XVI^e siècle, du « plus grand bouleversement progressiste que l'humanité eût jamais connu ». C'est Luther, insiste le compagnon de Marx, « qui a créé la prose allemande moderne » : il a nettoyé les écuries d'Augias non seulement de l'Église, mais aussi de la langue allemande²⁵.

Gramsci semble considérer la Réforme protestante comme le paradigme de toutes les grandes transformations révolutionnaires, de toutes les grandes « réformes morales et intellectuelles » de l'histoire moderne. Par exemple la Révolution française est interprétée comme un mouvement à caractère politico-religieux, avec beaucoup d'analogies avec la Réforme. Selon les notes des *Cahiers de prison*, la Révolution de 1789 a été une sorte de conflit interne au champ religieux entre la masse des croyants et le clergé : « On peut peut-être dire ceci : que l'Église comme communauté de fidèles conserve et développe des principes politiques-moraux déterminés en opposition à l'Église comme organisation cléricale jusqu'à la Révolution française dont les principes sont ceux de la communauté des fidèles contre le clergé, ordre féodal allié au roi et aux nobles : pour cela de nombreux catholiques considèrent la Révolution française comme un schisme ou une hérésie, c'est-à-dire une rupture entre pasteurs et troupeau *du même type que la Réforme*, mais historiquement plus mûre parce que survenue sur le terrain du laïcisme : non pas prêtres contre prêtres, mais fidèles-Infidèles contre prêtres²⁶ ». Dans un autre passage Gramsci reconnaît la nouveauté de la Révolution française : le caractère laïc, c'est-à-dire non-religieux de la culture des Lumières ; mais le terme de la comparaison reste la Réforme protestante : « La France fut déchirée par les guerres de Religion avec la victoire apparente du

catholicisme, mais elle eut une grande réforme populaire avec le siècle des Lumières, le voltairianisme, l'Encyclopédie, qui précèdent et accompagnent la Révolution de 1789 : il s'agit vraiment d'une grande réforme intellectuelle et morale du peuple français, plus complète que la luthérienne en Allemagne, parce qu'elle mit en évidence un solide fond laïc et qu'elle tenta de substituer à la religion une idéologie complètement laïque concrétisée dans les attaches nationales et patriotiques²⁷ ». Par ailleurs, il semble considérer cette idéologie « complètement laïque » comme une sorte de religion de substitution : « En France a été créée la tentative d'opposer la "religion de la patrie" à celle "romaine", ce qui suppose une intensification du nationalisme patriotique, non du cosmopolitisme romain²⁸ ». Cette lecture gramscienne de la Révolution française comme événement politico-religieux – hérésie, réforme morale similaire à la protestante, ou invention d'une religion civique – est assez peu conforme aux analyses d'Engels, qui se limitent à insister sur le caractère résolument non-religieux de 1789, contrairement à la révolution anglaise du XVI^e siècle.

Le marxisme lui-même est pour Gramsci un héritier de la Réforme protestante, dans la mesure où le luthéranisme conduit à Hegel et à la philosophie dialectique allemande et le calvinisme à David Ricardo et à l'économie classique anglaise ; or quelles sont les racines de la philosophie de la praxis sinon Hegel et Ricardo ? En d'autres termes : le marxisme « correspond à la connexion Réforme protestante + Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique, et une politique qui est aussi une philosophie²⁹ ». En fait, ces deux mouvements sont les grands modèles historiques pour la grande *réforme intellectuelle et morale* que le marxisme se donne pour objectif, grâce à un mouvement révolutionnaire des larges multitudes populaires. Ce qu'il faut à l'Italie, écrit-il en 1934-1935, c'est « une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire une révolution populaire qui ait la même fonction que la Réforme protestante dans les pays germaniques et la Révolution française³⁰ ». Le concept de *réforme intellectuelle et morale* occupe une place centrale dans la philosophie politique de Gramsci : il signifie que la transformation révolutionnaire n'est pas uniquement une affaire économique et politique, mais aussi culturelle, au sens le plus large du terme. Le terme n'appartient pas au lexique politique marxiste ; il vient de Proudhon, Renan et Sorel, cités par l'auteur des *Cahiers de prison*. En Italie, il ne s'agit pas, bien entendu, de refaire la Réforme protestante ; Gramsci observe, avec attention, les signes de transformation moléculaire au sein de l'Église catholique elle-même : d'une part, au niveau des masses populaires, où il voit apparaître « des mouvements de réforme intellectuelle et morale » qui conduisent, au-delà du « catholicisme jésuitique », à des formes religieuses plus libérales, ou même à « s'évader du champ confessionnel pour une conception moderne du monde » ; et, d'autre

part, chez les groupes intellectuels, qui cherchent, eux aussi, à promouvoir une nécessaire réforme intellectuelle et morale³¹. Mais, en dernière analyse, c'est sur le mouvement socialiste moderne qu'il compte pour réaliser cette transformation radicale des mentalités et des comportements.

Souvent polémiques, toujours partisans, les analyses de Gramsci renouvellent en profondeur l'approche marxiste des faits religieux, et ont été prises en compte par l'histoire ou la sociologie des religions bien au-delà des seuls adeptes de la *philosophie de la praxis*.

- 1 Antonio Gramsci, « Audacia e fede », *Sotto la Mole*, 22.6.1916, cité par Rafael Diaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 47.
- 2 Antonio Gramsci, « Carlo Péguy ed Ernesto Psichari » (1916), in *Scritti Giovanili 1914-1918*, Einaudi, Turin, 1958, p. 33-34. Toutes les traductions de l'italien, sauf indication contraire, sont miennes.
- 3 Gramsci, « Il Partito Comunista », 4.9.1920, *Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Turin, 1954, pp. 154-156.
- 4 Gramsci, « I cattolici italiani », *Avanti*, 22.12.1918, in *Scritti Giovanili*, p. 349 et « I Popolari », 1.11.1919, in *Ordine Nuovo*, p. 284.
- 5 Gramsci, « Il congresso de Lyon » (janvier 1926), in *La Costruzione del Partito Comunista*, Einaudi, Turin, 1978, pp. 483-486. G. Miglioli était un intellectuel catholique qui développait depuis des années un travail au sein des travailleurs agricoles ; partisan de l'expropriation des latifundistes, organisateur d'occupations de terres, il prônait une alliance avec les socialistes et, en 1922, un front unique des travailleurs antifascistes. Il fut exclu du Parti populaire en 1925. Gramsci reviendra sur « le cas Miglioli » dans le premier et unique discours qu'il fit comme député communiste italien à l'Assemblée nationale le 16 mai 1925 : « Le cas Miglioli a une grande importance précisément dans le sens que j'ai indiqué avant : que les masses paysannes, y compris catholiques, s'orientent vers la lutte révolutionnaire. Les journaux fascistes n'auraient pas protesté contre Miglioli si le phénomène Miglioli n'avait pas cette grande importance (...) »
- 6 Cf. le fragment 41, « Religione », dans *Quaderni del Carcere*, Einaudi, 1977, Quaderno 6 (1930-1932), Turin, pp. 715-716. Le livre de Nicola Turchi cité par Gramsci est *Manuale di storia delle religioni*, Bocca, Turin, 1922.
- 7 Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1977, Quaderno 11 (1932-1933), p. 1488.
- 8 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 25 (1934), p. 2281-2283.
- 9 Gramsci, *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Rome, 1979, p. 17.
- 10 Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Quaderno 11 (1932-1933), p. 1397.
- 11 H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, III^e partie, ch. 2, « Le ralliement », pp. 145-176.
- 12 A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Turin, 1966, pp. 3, 6-7.
- 13 *Ibid.* p. 4
- 14 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 5 (1930-1932), pp. 546-547.
- 15 Gramsci, *Lettere dal Carcere*, Einaudi, Turin, 1968, pp. 331. Traduction de Hugues Portelli, *Gramsci*, p. 86.
- 16 Gramsci, *Machiavelli*, p. 229-230.
- 17 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 7 (1930-1932), p. 892-893 et Quaderno 10 (1932-1933), p. 1267.
- 18 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1086 et Quaderno 11 (1932-1933), p. 1389.
- 19 Gramsci, *Quaderni*, p. 1266. Voir aussi M. Montanari, « Razionalita e tragicita del moderno in Gramsci », *Critica Marxista*, n° 2-3, 1987, p. 58.
- 20 Gramsci, *Il Risorgimento*, Einaudi, Turin, 1966, p. 24 et *Note sur Machiavelli*, p. 132-133. Cf. Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, Dietz Verlag, Stuttgart, 1890, p. 76.

- 21 Gramsci, *Machiavelli*, pp. 121-122. Cf. Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, pp. 96-101.
- 22 F. Engels, *La Guerre des paysans*, Éditions Sociales, Paris, 1951, p. 48.
- 23 Gramsci, *Materialismo Storico*, pp. 103-106.
- 24 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1293.
- 25 F. Engels, *Dialectique de la Nature*, in Marx, Engels, *Sur la religion*, Éd. Sociales, Paris, 1960, p. 153.
- 26 Gramsci, *Machiavelli*, p. 294 ; traduction de Hugues Portelli, *Gramsci*, pp. 112-113. Souligné par moi ML.

- 27 Gramsci, *Materialismo storico*, p. 103-104 ; traduction de Hugues Portelli, *ibid.*
- 28 Gramsci, *Machiavelli*, p. 269.
- 29 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1247, 1293.
- 30 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 21 (1934-1935), p. 2108.
- 31 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 14 (1932-1935), p. 1684.

Islam/islams



Mohamed-Cherif Ferjani¹

Professeur de sciences politiques et de civilisation arabe à l'université Lyon II

Sadri Khiari²

Membre fondateur du Conseil national pour les libertés en Tunisie
et du Raid-Attac Tunisie

Trajectoires et paradoxes
de l'islam politique contemporain
Contre l'orientalisme et l'orientalisme inversé

L'islamologie classique a cédé progressivement la place à des approches sociopolitiques et anthropologiques dominées par ces conceptions essentialistes chères aux spécialistes américains du Moyen-Orient qui opposent un islam mythique à un Occident tout aussi mythique. La critique de ces thèses, partagées également par les islamistes, est d'une urgente actualité.

L'orientalisme, écrit Edwards Saïd, est un « style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre “l'Orient” et (le plus souvent) “l'Occident” ». Il est « un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient³ ». Mais l'orientalisme, précise-t-il, est polymorphe ; il a plusieurs visages. Les images d'une « religion fataliste et rétrograde » entretenues par les idéologues de la « colonisation civilisatrice », comme celles d'une « spiritualité qui a su résister à une modernité trop matérialiste », ont, aujourd'hui, cédé la place à la vision d'un islam à la fois menaçant et obscurantiste. Si l'on reconnaît aux autres religions un potentiel d'autorenouveau, le propre de l'islam, son essence, serait justement son caractère figé et sa non-historicité qu'exprimerait particulièrement bien aujourd'hui un islamisme fondamentaliste, au prosélytisme violent, dont la passion serait l'utopie « moyenâgeuse » d'un retour aux temps du Prophète. Essence de l'islam qui serait aussi l'essence des peuples musulmans. Une telle conception est peu ou prou partagée non seulement par la droite dure qui inspire la politique américaine et la « guerre contre le terrorisme », mais par un très large spectre de forces politiques allant jusqu'à certaines ten-

dances de gauche dont on a pu constater les dérives islamophobes⁴ à l'occasion notamment des affaires du voile. Pour justifier leurs pratiques répressives, certaines dictatures arabes confortent cette image de l'islam en suggérant vivre sous la menace permanente de peuples « naturellement » acquis aux solutions extrêmes de l'islamisme et immatures.

Un orientalisme agressif au fondement du « choc des civilisations »

Depuis les années quatre-vingt, l'approche des rapports entre le politique et le religieux dans les sociétés musulmanes a été largement influencée par un comparatisme inspiré des travaux de Bernard Lewis⁵, mais également par les thèses développées dans le prolongement des réflexions de Marcel Gauchet. On oppose ainsi à l'État non chrétien, oriental⁶, et/ou islamique, antinomique de toute sécularisation, un Occident dont le modèle d'organisation politique aurait été déterminé par la nature des relations, fondatrices de la « modernité » et de la laïcité, entre l'Église de Rome et le pouvoir séculier en Europe occidentale depuis le Moyen Âge. Selon Bernard Lewis, « le christianisme, lors de ses siècles de formation est demeuré distinct de l'État, voire dressé contre lui, et il ne devait s'y intégrer que bien plus tard. Quant à l'islam, déjà du vivant de son fondateur, il était État, et l'identification de la religion et du pouvoir est inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles, sur la foi de leurs propres textes sacrés, de leur histoire et de leur vécu ».

Une autre manifestation de cet essentialisme consiste à aborder ces questions à travers les catégories de la pensée normative (le *fiqh*⁷), appréhendées comme des entités consubstantielles de l'islam, figées par lui et le figeant définitivement, sans histoire et sans rapport avec l'histoire. L'islam serait une religion particulièrement totale, totalisante ; englobant de manière indissociable le spirituel et le temporel, le politique et le religieux, le public et le privé. L'islam serait simultanément et indistinctement 1) une religion avec ce que les faits religieux impliquent au plan des croyances constitutives de la foi, des obligations culturelles, et des règles concernant les « devoirs » de l'être humain à l'égard de lui-même, de ses semblables et du monde dans lequel il vit ; 2) un système éthico-politico-juridique (le califat, l'imamat ou l'État islamique) fondé sur la *sharī'a*, laquelle serait une loi révélée, fixant pour l'éternité les règles qui régissent les comportements individuels et collectifs des musulmans ; 3) une communauté à la fois spirituelle et politique (la *'umma*⁸) ; 4) un territoire : *dār al-'islām* (domaine de l'islam) à l'intérieur duquel la guerre est prohibée tandis que dans le domaine de la guerre, le *dār al-harb*, celle-ci serait une obligation, le *jihād*, réduit à la notion de guerre sainte⁹.

Certes, comme toute autre religion, l'islam est porteur de normes qui ont servi de base à des doctrines que les théologiens fondamentalistes, puis la masse des

croyants, ont fini par considérer comme une « loi sacrée », d'essence divine et, par là, intangible. Lorsqu'on évoque aujourd'hui la *sharī'a*, on se réfère à ces constructions doctrinales dont l'origine profane a été oubliée et qui sont devenues, au fil des siècles, des orthodoxies, des rites, de véritables religions dans la religion. En fait, il n'y a pas plus d'énoncés à portée normative dans le Coran qu'on n'en trouve dans la Bible. Il existe, en islam, autant sinon plus d'énoncés qui peuvent justifier la séparation du politique et du religieux voire le rejet pur et simple d'une *sharī'a*, assimilée exclusivement à la loi islamique et présentée comme le fondement de la religion : « leur affaire est une question de consultation entre eux », « tu n'est pas leur tuteur », « Rappelle ! Tu n'as pour mission que de rappeler, tu n'as pas de pouvoir sur eux », « pas de contrainte en religion¹⁰ ». On peut citer aussi le fameux *hadith* : « pour ce qui est des affaires de votre religion, cela me revient ; et pour ce qui est des affaires de votre monde ici-bas, vous êtes mieux à même pour le savoir ». Ces énoncés, et bien d'autres encore, ont amené les musulmans des premiers siècles à considérer tout ce qui est normatif comme faisant partie des « équivoques », non-constitutives en tant que telles de la religion. Un verset coranique le stipule tout à fait explicitement : « c'est Lui (Dieu) qui t'a révélé le livre contenant des versets clairs qui en sont la base, et d'autres qui sont équivoques. Ceux qui ont un mauvais penchant dans le cœur suivront ce qui est équivoque par amour de division et par désir de l'interpréter. Seul Dieu en connaît l'interprétation ». Fidèle à cette tradition, A. H. al Ghazālī – qui a pourtant participé à l'élaboration de l'orthodoxie sunnite, et qui continue à être considéré comme « la preuve de l'islam » (*hujjatu' l-'islām*) – s'est élevé contre l'institution de la loi (*sharī'a*) comme pilier de la religion en rappelant que celle-ci n'avait pas changé d'un prophète à l'autre, alors que la première avait connu moult changements « selon les situations des prophètes et selon les époques et les communautés »¹¹. Il serait possible de montrer également l'usage abusif et essentialiste qui est fait – par les orientalistes aussi bien que par les islamistes – des notions de *umma*, de *jihād*, de califat ou d'imamat qui ont fourni les armes utopiques de tant de mouvements politiques. L'espace nous manque ici pour rétablir leur historicité¹². Mais de fait, les systèmes politiques et juridiques en pays d'islam ont été et demeurent extrêmement diversifiés et d'une complexité qu'on ne peut réduire à la vision occidentalocentrée des rapports entre le politique et le religieux et à leur plus ou moins grande adéquation aux Lumières européennes. Fondatrices d'un nouveau dogme, dénoncées comme hérétiques ou, tout bonnement, oubliées, les interprétations qui ont pu être faites des textes sacrés sont multiples, s'enracinant, pour certaines, dans un mouvement intellectuel et sociopolitique de résistance à l'oppression. Proche de nous, dans le temps et dans l'esprit, on se doit, ici, de rappeler l'œuvre de Mohamed Mahmoud Taha¹³, exécuté en 1984 par le régime de

Numeyri et de Hassan Al Tourabi, le leader islamiste soudanais. M. Mahmoud Taha, dont les écrits restent ostracisés par l'islam politique contemporain comme par l'islam officiel des États, avait souligné la différence entre le message de l'islam à Médine, qu'il nomme « le premier message de l'islam », valable uniquement pour la situation que Mohamed a eu à gérer, et le message Mekkois, « le second message de l'islam », selon son expression, qui représente à ses yeux le vrai message universel et la référence fondamentale de l'islam. Le cheikh soudanais en arrive à proposer, explique le marxiste Samir Amin, un socialisme, « synonyme d'accès égal de tous à toutes les richesses matérielles que le génie humain peut créer » et qui soit « fondé sur la liberté absolue de tous les individus ». Le socialisme de Taha, conclut S. Amin, serait « plus proche, dans cette définition, du concept de communisme (...) que des expériences et des programmes du socialisme historique moderne¹⁴ ».

Les apories de « l'orientalisme inversé »

En réaction à l'offensive américaine, aux discours islamophobes actuels, et à la morgue de l'occidentalo-centrisme, certains s'interrogent : une théologie islamique de la libération similaire à la théologie chrétienne de la libération en Amérique latine peut-elle surgir de l'islam ? Un islam progressiste est-il possible ? Et, finalement, ces courants islamistes tant décriés ne seraient-ils pas, eux-mêmes, porteurs de telles potentialités ? Ces questionnements ne sont pas sans poser problème. Plutôt que de se pencher sur les conflits politiques contemporains qui traversent les populations musulmanes pour en saisir la dynamique complexe, ces interrogations, souvent de bonne intention, pré-supposent elles-mêmes un islam a-historique dont procéderaient les sociétés musulmanes. Cet islam désincarné est également assimilé à l'islam abstrait des islamistes (abstrait au double sens du terme, car il s'agit d'un islam arraché, en son principe, à la culture réelle des différents peuples musulmans).

En France, le politologue François Burgat manifeste une empathie évidente avec les peuples colonisés et dominés ; son intérêt pour la culture musulmane découle de la conviction certaine que les peuples s'émancipent eux-mêmes et qu'il faut rompre avec les perspectives occidentalo-centrées. On ne peut que partager son propos lorsqu'il souligne fortement qu'il n'y a pas d'essence éternel de l'islam ou lorsqu'il insiste sur la nécessité d'avoir une lecture différenciée, historicisée et contextualisée de l'islam politique qu'il analyse, à juste titre, comme l'expression d'une protestation « identitaire » et culturelle de peuples dominés. L'auteur de *L'islamisme en face*¹⁵ n'hésite pas à voir dans l'expansion de ce courant depuis les années soixante-dix l'expression du « troisième étage » de la « fusée décolonisation » devant conduire les anciens peuples colonisés du monde arabe à la « modernité ». Le premier moment,

politique, aurait été consacré par l'accession aux Indépendances ; des indépendances largement illusoire que les tentatives plus ou moins socialisantes de développement – le deuxième moment – auraient échoué à consolider. Ces deux moments étaient destinés à être dépassés car ils portaient en eux les stigmates de la colonisation : engagée par des élites indigènes acculturées, parlant le langage politique de la colonisation, la « modernisation » ne pouvait qu'échouer. Au terme de quelques décennies de gâchis et de refoulement brutal d'un islam politique déjà présent¹⁶, celui-ci resurgit avec force, porté par de nouvelles élites particulièrement attachées à une identité culturelle, assimilée par ces élites comme par Burgat, à l'islam. C'est le troisième moment censé conduire à la clôture du processus de décolonisation et lui donner son véritable sens, sa finalité. Ce troisième moment permettrait aux sociétés ex-colonisés d'exprimer enfin leur vérité – culturelle – tout en accédant à la modernité universelle par leurs propres voies. En paraphrasant un certain marxisme, on pourrait présenter ainsi cette thèse : être radicale, c'est aller à la racine des choses ; la racine de la chose coloniale étant la culture puisque la racine de la société est la culture, les islamistes seraient radicalement anticolonialistes, « les seuls à pouvoir aller jusqu'au bout... » comme on disait naguère du prolétariat. L'islam politique serait, ainsi, le vecteur privilégié de la décolonisation et de la modernité. Certes, à la marge du mouvement islamiste, existent des groupes violents, hyper-littéralistes, particulièrement sectaires et franchement réactionnaires mais l'écrasante majorité des courants de l'islam politique n'aurait pas ces propensions. Loin d'être un obstacle à la « transition démocratique », elle en serait la « chance ».

Cette conception est contestable sur plus d'un point. Mettre l'expansion de l'islam politique en relation avec la faillite des régimes post-coloniaux est largement justifié ; expliquer ces échecs par la « désislamisation » et la prégnance d'une terminologie occidentale est un peu court. La « désislamisation », d'ailleurs toute relative d'un pays à l'autre, ne peut certainement pas résumer l'incapacité des régimes arabes à briser les chaînes de la dépendance économique et d'autres formes d'oppression politique. Or, ce sont là les problèmes majeurs qui ont mis à mal leur légitimité populaire. L'analyse de Burgat trouve, en fait, son principe dans une certaine philosophie de l'histoire : toute l'analyse est sous-tendue par l'idée de la modernité capitaliste-démocratique comme finalité d'une histoire fléchée. Chacun y arrivera mais à condition de suivre sa propre voie et la voie des musulmans, c'est l'islam dont l'islam politique serait l'expression la plus authentique¹⁷. La décolonisation est un moment de ce processus universel se déroulant en trois étapes progressant du (supposé) plus superficiel, le politique, au (supposé) plus profond, le culturel, en passant par l'économique. Une philosophie de l'histoire qui est aussi un culturalisme et... un orientalisme :

la culture est au principe des sociétés; la culture est largement assimilée à la religion; la culture des musulmans, c'est l'islam; la vraie, l'ultime, l'irréductible nature des peuples musulmans serait l'islam¹⁸. Les élites arabes modernistes auraient échoué parce qu'elles auraient nié cette réalité. Le « dépassement de l'islamisme », explique Burgat, suppose l'émergence d'une « modernité consensuelle¹⁹ » construite autour d'un « dénominateur commun », le « noyau invariant de valeurs universelles²⁰ » : droits de l'homme et de la femme, progrès, démocratie comprise comme gestion pacifique du pluralisme, autonomisation d'un espace du politique, « dynamique de modernisation » de l'économie²¹. La modernité minimale, que propose Burgat, n'est autre en vérité que la modernité dite occidentale dans sa version libérale classique. Le consensus réside en ceci : les islamistes en accepteraient le caractère universel tandis que les « Occidentaux » se résigneraient à la voir exprimée en langage islamique²².

Paradoxalement, alors que la religion musulmane est présentée comme la relation structurante par excellence des sociétés dites musulmanes, mise à mal par la colonisation et les élites modernistes, l'islam à réhabiliter devient simple « langage », « rhétorique », « lexique », « vocabulaire », « sémantique », « terminologie » ou, au mieux, « code symbolique ». En dehors des groupes extrémistes littéralement réactionnaires, l'islamisme ne projetterait donc pas la restauration des formes sociales, politiques et symboliques structurées par la religion mais il redécouvrirait l'universel moderne dans le lexique de l'islam. L'islam est réduit ici à un simple vernis dont l'efficacité renvoie à son adéquation à la « culture *vécue* et *intuitive* » de ces populations traumatisées par la « désislamisation ». Ainsi, le « troisième étage » de la « fusée décolonisation » se cogne au plafond d'une modernité universelle réduite à la peau de chagrin de son « noyau invariant »; la contribution de l'islam à la civilisation se résout dans un problème langagier; la montagne accouche d'une souris...

Une trajectoire complexe et non-univoque

Différentes analyses ont été proposées notamment pour appréhender les fondements sociaux de l'islam politique²³; d'autres se sont plongés dans l'analyse des références idéologiques qui constituent le bagage des militants islamistes; d'autres encore ont tenté de mettre en relief l'évolution de l'islam politique en rapport avec la mondialisation²⁴. Nous ne pouvons souligner ici que cette formidable causalité que néglige François Burgat : si l'expansion de l'islam politique depuis les années soixante-dix ne peut se comprendre indépendamment de l'épuisement des régimes issus des indépendances, elle est aussi l'expression d'un double basculement des rapports de forces mondiaux et régionaux au profit de l'impérialisme et de la réaction. Au niveau de la région arabe²⁵, la défaite des États nationalistes arabes contre les armées israéliennes en 1967, l'écrase-

ment de la résistance palestinienne en Jordanie en 1970, le massacre des communistes par la dictature militaire de Nemeyri en 1971, les résultats de la guerre de 1973, une cascade d'événements qui scandent la faillite du nationalisme et du progressisme arabe et qui scellent l'hégémonie de l'Arabie saoudite, l'allié régional le plus sûr des États-Unis (avec, bien sûr, Israël). À l'échelle internationale, à la fin des années soixante-dix, l'offensive politique, militaire et libérale initiée par la première puissance mondiale inaugure une ère de profondes défaites des mouvements ouvriers et populaires de par le monde. Avec l'écroulement du bloc soviétique, la domination américaine est désormais sans partage. Dire que l'islam politique s'est développé dans cette matrice bien particulière, c'est pointer une détermination essentielle de ce courant : il a été immédiatement partie prenante, comme produit et comme agent, de l'offensive américano-saoudienne contre le nationalisme arabe (qui n'est pas lui-même *que* progressiste, loin s'en faut!) et les forces de gauche. Cela, certes, ne constitue pas une sorte de capital génétique immuable et l'analyse serait partielle si elle ne reconnaissait pas que ces mouvements ont été en même temps l'expression de protestations légitimes. Plus : s'ils ont été en mesure de remplir le vide laissé par les forces nationalistes et progressistes, s'ils ont pu devenir le principal canal à travers lequel les populations arabes expriment leurs aspirations à la souveraineté et à la dignité nationales, c'est bien parce que l'islam politique, dès l'origine, est porteur de telles revendications. En 1979, la révolution iranienne illustre bien les flux contradictoires qui déterminent l'islamisme. Elle marque le premier moment d'une trajectoire plus complexe et plus différenciée de l'islam politique. Mais ce n'est qu'avec la guerre du Golfe, en 1991, qu'explorent les relations privilégiées que les plus importants mouvements islamistes arabes, issus généralement de la mouvance des Frères musulmans, entretenaient avec l'Arabie saoudite.

Les attentats du 11 septembre inaugurent une nouvelle période. Un certain islam politique est devenue l'ennemi numéro 1 d'une puissance américaine de plus en plus agressive. La guerre en Afghanistan puis l'occupation de l'Irak ont nourri de forts sentiments anti-américains au sein des populations arabes, renforcés par le soutien inconditionnel de l'administration Bush à la politique israélienne. D'une manière générale, loin de se résorber au sein d'une *pax americana* illusoire, les tensions s'accroissent dans la région tandis que le mécontentement populaire contre le despotisme des gouvernements cherche de nouveaux canaux d'expression. Dans cette configuration nouvelle, l'islam politique est travaillé par de nouvelles contradictions porteuses de nouvelles différenciations. L'islamisme déterritorialisé, radicalement réactionnaire de la nébuleuse *al-Qaida*, voit s'élargir l'espace de son influence mais il n'a rien d'un mouvement de masse. Les courants les plus importants de l'islam politique suivent la trajectoire inverse. Les années de blocage, de stagnation, d'absence

apparente de perspectives alternatives, l'insertion dans les institutions politiques officielles (Jordanie, Maroc), la répression féroce (Tunisie²⁶), ou les deux à la fois (Algérie, Égypte), les défaites aussi (Algérie, Soudan), ont renforcé les dynamiques d'adaptation aux États en place voire leur ralliement à des techniques politiques plus ou moins démocratiques. Le parti islamiste au pouvoir en Turquie (« Parti de la justice et du développement », AKP), certes en dehors de l'aire arabe, constitue le modèle abouti d'une telle métamorphose « moderniste » dont la signification réelle est apparue sans tarder : défense des classes dominantes locales et respect des hiérarchies mondiales. D'autres courants de l'islam politique ont recentré, par contre, leur combat autour de la question nationale. Ainsi, du *Hezbollah* libanais, fort de sa victoire contre Israël, et le *Hamas* qui est aujourd'hui²⁷ au cœur de la lutte nationale du peuple palestinien. La résistance nationale irakienne, quant à elle, est largement portée par des courants islamistes. Cependant, sauf à borner sa réflexion à un temps présent et immédiat, ces forces ne peuvent être appréhendées comme « anti-impérialistes » sans plus de précisions. Une telle catégorie occulte les multiples déterminations et les enjeux antagoniques qui s'expriment en leurs seins. Si l'occupation directe et la guerre exacerbent la dimension nationale, écrasant au moins en apparence d'autres conflictualités (sociales, démocratiques...), dans le reste du monde arabe ces dernières sont bien souvent au premier plan. Une approche de l'islam politique concentrée sur la dimension « identitaire » participerait de l'occultation d'autres enjeux (lutttes de classes, émancipation des femmes, combat démocratique...). À travers l'islamisme, c'est souvent un sentiment de dignité qui prend corps, une colère légitime contre les dictatures qui gouvernent le monde arabe, une volonté de mettre un terme à la morgue des grandes puissances. Mais c'est aussi, entremêlés, une réaction machiste à l'autonomisation des femmes, un puissant conservatisme social et idéologique, une hostilité farouche à tout ce qui peut ressembler à la remise en cause des structures autoritaires et verticales de la société.

Penser l'émancipation avec ou contre l'islam politique ?

L'islam politique arabe n'a pas produit, jusque-là, de tendances significatives qui pourraient augurer d'un dépassement de ces contradictions. Les courants « critiques²⁸ » en son sein ou à sa périphérie ont un impact encore limité – comme, du reste, celui des auteurs islamiques les plus innovateurs. La crise arabe peut susciter cependant des flux politiques imprévisibles voire l'émergence de courants dont l'horizon d'émancipation est plus large que la revendication « identitaire » ou que la lutte contre l'occupation étrangère. La condition, évidemment, est que la gauche arabe (et internationale) ne s'enferme pas dans la dénonciation stérile de l'« obscurantisme » ou du « fas-

cisme vert ». Au niveau mondial, les nouvelles luttes sociales, démocratiques, anti-impérialistes, qui se sont développées depuis le milieu des années quatre-vingt-dix, contribueront aussi à ouvrir quelques brèches prometteuses. Des convergences fécondes peuvent surgir et la montagne ne pas accoucher d'une souris.

Car ce qu'on appelle « réislamisation » est aussi une réaction à la civilisation globale actuelle, au règne de la Valeur, le seul universel universellement universel. La modernité universelle, dite en langage « occidental » ou en langage islamique, est d'abord le processus réel d'universalisation (par la violence dans le cas des colonies) des rapports sociaux marchands, des institutions et des catégories qui l'ont accompagnée. Les principes d'égalité, de liberté, d'auto-détermination individuelle et collective (droit des nations, notamment), ont été portés en même temps que constamment trahis par la civilisation marchande. Car ces principes recourent un autre procès historique également universel : celui de la résistance des hommes à l'oppression. Cet universel de la résistance est notre civilisation. On ne peut contester véritablement la civilisation « occidentale » marchande, l'exploitation économique et l'oppression culturelle, qu'en explorant, collectivement, par-delà les frontières et les cultures, les voies d'un au-delà de la modernité réellement existante. Une modernité islamique ou « consensuelle » est un leurre qui se résoudra toujours dans une forme plus ou moins maquillée islamiquement, plus ou moins démocratique, plus ou moins réactionnaire, de cette même modernité occidentale.

Le but d'une politique de gauche est certainement la neutralisation des dynamiques réactionnaires au sein des courants politiques qui se réclament de l'islam ; mais elle n'est pas que confrontation, pures dénonciations, guerre « front contre front » ; elle est aussi reconnaissance (car il n'y a pas d'hétérogénéité absolue et définitive entre « leur » monde et le « nôtre ») des identités communes ; elle est interaction positive, échange de flux dans la controverse, la réflexion, la pratique. Il faut parvenir à penser ensemble les oppositions binaires (classe contre classe, dominés-dominants, peuple-aristocratie, ouvriers-bourgeois, progressistes-réactionnaires, religieux-laïcs...) et les conflits transversaux. Ainsi, peut-être, sera mis au jour une dynamique transversale de résistance à la modernité actuelle, une dynamique qui la transgresse et l'outrepasse ; et de laquelle seront parties prenantes des courants populaires se réclamant d'un islam en rupture avec ses interprétations réactionnaires. Autant il est hypocrite d'appeler l'islam à vivre avec son temps, autant il est impérieux d'appeler un islam politique ouvert sur l'avenir à dépasser son temps. Mais la leçon vaut aussi pour la gauche...

- 1 Auteur de *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, à paraître ainsi que *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, 1992 et de *Les Voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques*, CRDP de Franche-Comté, 1996.
- 2 Auteur de *Le Délitement de la cité. Coercition, consentement, résistance*, éd. Karhala, Paris, juin 2003.
- 3 Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 15.
- 4 On en a une illustration caricaturale dans *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, co-écrit par Caroline Fourest et Fiammetta Venner, Paris, Calman-Lévy, octobre 2003. Pour une critique de ce livre, voir Sadri Khiari, *Quelques commentaires à propos de « Tirs croisés »*, janv. 2004, disponible sur le site internet du collectif « Les mots sont importants ».
- 5 Bernard Lewis, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.
- 6 Selon la version de B. Badie dans *Les Deux États*, Fayard, Paris, 1986.
- 7 Qu'on traduit abusivement par « droit » ou « jurisprudence » musulman(e) comme s'il n'y avait de normes que juridiques et comme si le *fiqh* ne traitait que de questions de droit.
- 8 Présentée à tort comme étant exclusivement « la communauté spirituelle et politique des musulmans » ou « le système politique (...) sur lequel règne le souverain (calife ou 'imâm) ».
- 9 Pour une critique détaillée de ces thèses, voir Mohamed-Cherif Ferjani, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, à paraître.
- 10 Versets coraniques.
- 11 Il est connu notamment pour avoir condamné la raison philosophique. A. H. al-Ghazâlî, *Fadha'ih al-batiniyya*, Le Caire, 1964, p. 96.
- 12 Voir Mohamed-Cherif Ferjani, *op. cit.*
- 13 Voir son livre *Al-risâla al-thâniya min al-'islâm* (Le Second Message de l'islam), édition de Khartoum, Soudan, rééditée avec d'autres écrits de l'auteur sous le titre *Nahwa mashrû' mustaqbalî li' l-'islâm*, (Vers un projet d'avenir pour l'islam) par Al-Markaz Al-Thaqâfi Al-'Arabî, Beyrouth, 2002.
- 14 S. Amin, « Vers une théologie islamique de la libération ? L'œuvre de Mahmoud Mohamed Taha », in *Théologies de la libération*, Centre Tricontinental, L'Harmattan, Paris, juin 2000, pp. 209-213.
- 15 François Burgat, *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995.
- 16 Dès l'origine, lorsqu'au sein du mouvement national, les « réformistes » musulmans ont perdu la bataille face aux « modernistes », la modernisation aurait été ainsi condamnée à l'échec.
- 17 Même « les tenants de la lecture "littéraliste" ou "intégriste" apparaissent condamnés à évoluer », François Burgat, *L'Islamisme en face, op. cit.*, p. 100, CNQS.
- 18 Pour une critique particulièrement intéressante de la « surislamisation des musulmans », notamment par des penseurs bien intentionnés, lire Aziz Al-Azmeh, *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, Sindbad, Actes Sud, Paris, 2004.
- 19 François Burgat, « De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept », *Esprit*, 8-9, Août-septembre 2001, p. 92.
- 20 François Burgat, *L'Islamisme en face... op. cit.*, p. 100.
- 21 « En matière économique, la démonstration a été faite que dès les années quatre-vingt, la pensée des Frères musulmans était loin d'être incompatible avec la dynamique de modernisation » Burgat, *Esprit*, *op. cit.*, p. 84, note 3, euphémisme habituel pour parler de restructuration libérale de l'économie. On sait, par ailleurs, que les Frères musulmans se réclament explicitement de l'économie libérale.
- 22 Un tel consensus implique « qu'une lente alchimie permette à cette modernité de ne plus être perçue, au Sud, comme l'imposition d'un modèle unilatéral, d'un modèle civilisationnel unique et allogène. Au Nord, cette évolution implique d'admettre que les valeurs considérées comme universelles, mais également certains apports à la pensée universelle puissent être exprimés ici et là avec des matériaux légitimés par des références empruntées à des histoires ou à des cultures autres que la seule culture occidentale ». (Burgat, *Esprit*, *op. cit.*, p. 92).
- 23 G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000, G. Achcar, *L'Orient incandescent*, Cahiers libres, Éditions Page deux, Lausanne, 2003, Chris Harman, « Le Prophète et le prolétariat », in *Islamisme et Révolution*, Socialisme International, Paris, 1995.
- 24 Voir Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Le Seuil, Paris, 2002.
- 25 Nous cantonnerons notre analyse au monde arabe.
- 26 Le parti islamiste tunisien *Ennahdha*, qui s'est formé dans la matrice des Frères musulmans égyptiens, a soutenu Ben Ali au lendemain du coup d'État du 7 novembre 1987 ; à partir des années
- quatre-vingt-dix, il a été victime d'une répression particulièrement féroce qui lui interdit jusqu'à ce jour de se reconstituer. Après de nombreuses hésitations, sa direction, en exil, a appelé au boycott des « élections » présidentielles d'octobre 2004 tout en tendant la main à... Ben Ali. Pour une analyse de l'évolution de ce mouvement, voir S. Khiari, *Le Délitement de la cité, op. cit.*
- 27 Cela n'a pas toujours été le cas...
- 28 On peut penser, par exemple, à un certain « féminisme islamique » ou, en Europe, à des cercles militants qui tentent de tracer les chemins d'un islam politique démocratique et social.

Fouad Imarraine

Dirigeant du Collectif des musulmans de France*

Le « paysage islamique français » et la citoyenneté

Nous avons extrait ce texte d'une longue interview de Fouad Imarraine, réalisée par Nathalie Dollé, en cours d'édition. Nous le publions ici avec leur accord et nos remerciements.

Catherine Samary et Olfa Lamoum.

Vous y évoluez depuis vingt ans, comment décririez-vous le « paysage islamique français » ?

Fouad Imarraine : La « communauté des pratiquants » si j'ose dire, celle des cinq prières et de celle du vendredi ne représente pas l'ensemble des musulmans. La majorité se reconnaît davantage dans l'expression du mois de ramadan ou à l'occasion des deux grandes fêtes. Nous avons encore de nombreux débats sur la notion même d'appartenance à l'islam quand un certain nombre de musulmans expriment leur « islamité » sur un plan prioritairement alimentaire ou festif.

Plus ou moins pratiquante et très diverse, la communauté musulmane de France représente presque 10 % de la population du pays. C'est un poids démographique considérable.

Ce « poids » induit concrètement beaucoup d'interrogations aussi bien pour ceux qui y voient un apport au projet républicain et laïc d'un côté que pour ceux qui voient dans les musulmans un danger pour l'équilibre de la culture française. Les enjeux sont à la mesure des défis à relever pour réussir à bien vivre ensemble.

Mais ce qui marque aujourd'hui, c'est « l'expression spirituelle » des musulmans de France. Ces nouvelles générations ne veulent renier ni la culture des parents, ni celle de leur pays et encore moins l'héritage spirituel. À ces éléments, viennent s'ajouter les rencontres entre les musulmans de différentes origines et différentes cultures. La « francité » en tant qu'espace culturel et social ainsi que « l'islamité » de la culture d'origine sont les deux axes constitutifs de l'identité de ces expressions à la fois musulmanes et françaises. Cette expérience nouvelle permet une ouverture d'esprit et de cœur très vaste.

Je pense que cette communauté reconvoque les valeurs universelles de solidarité, de partage, de justice tout en vivant dans une situation socio-économique défavorisée. Le chômage, la délinquance, l'échec scolaire mais aussi le manque d'ascension socioprofessionnelle ou l'absence dans la représentation politique ont nécessairement des conséquences qui ne facilitent pas la compréhension d'une communauté complexe. Cette communauté de croyants se retrouve souvent malgré elle au centre de nombreux débats de société : social, culturel, politique, économique... Je reste cependant convaincu qu'il sortira quelque chose de positif de cette expérience historique. C'est la raison pour laquelle je tiens à cet aller-retour « l'islam est une chance pour la France qui est une chance pour l'islam. »

Parce que le contexte républicain, démocratique, laïc est favorable à l'épanouissement d'une pratique et d'une pensée religieuse ?

Fouad Imarraine : Plus que jamais l'islam a besoin de liberté, les musulmans ont besoin de sentir qu'ils peuvent discuter... C'est notre chance ici en France. Il existe des penseurs plus ou moins libres dans le monde musulman, mais en France il se produit un événement important : une référence spirituelle aussi ancienne que l'islam vient en position minoritaire à la rencontre d'une société plurielle. Cette alchimie crée forcément des tensions, toute la difficulté consiste à les anticiper, les prévenir et les guérir.

Nous avons été un certain nombre à notre époque à avoir agi d'abord en « réaction », on a tous plus ou moins dit à un moment : « je rejette cette société qui me rejette » et « vous ne voulez pas de moi, ça tombe bien je ne veux pas de vous non plus ». On a pensé que notre idéal était ailleurs, le plus souvent dans un pays musulman. Et une fois là-bas on est tombé de très haut parce que la réalité n'avait rien à voir avec le mythe que nous nous étions forgé.

Les rapports entre le citoyen, l'État et Dieu auxquels vous vous référez ne sont pas du tout vécus sous cette forme idéale dans les pays musulmans...

Fouad Imarraine : C'est le moins qu'on puisse dire, le modèle de relation entre État, religion et habitant auquel je rêve n'existe pour l'instant nulle part... Mais c'est aussi ce constat qui devrait nous aider à lutter contre l'imaginaire d'un islam transnational qui ne tiendrait pas compte des cultures. Laissons les individus mener leurs propres expériences. Dans le temps et dans l'espace elles vont se confronter, se mélanger, s'enrichir, se confondre, se contredire et à partir des cheminements personnels émergeront des expériences collectives. C'est l'histoire de toutes les productions culturelles et civilisationnelles à travers le monde quand l'islam est venu à la rencontre des peuples ; il intègre ce qui n'est pas en contradiction avec la foi. C'est bien ce qui m'intéresse : comment

moi, musulman de France, je vais faire la connexion entre ce qui est imbibé en moi de culture française et ce que je peux sélectionner de la tradition culturelle et religieuse de mes parents. Cela ne peut pas se faire du jour au lendemain, c'est une longueur de vie ou même de deux ou trois générations...

C'est ce qui explique que vous êtes bien plus impliqués que vos parents ?

Fouad Imarraine : Effectivement. Il y avait pourtant eu un début d'action sociale dans le milieu de l'immigration maghrébine avant la Seconde Guerre mondiale. Une petite minorité active dans laquelle on compte des personnalités algériennes très importantes comme Malek Bennabi qui était très engagé auprès des travailleurs immigrés dans les années trente à Marseille où il organisait des cours d'alphabétisation. Bien plus tard à la fin des années soixante, on retrouve les ouvriers de la première génération dans les grèves autour des questions de foyers de travailleurs puis dans les conflits d'usines et même au début quatre-vingt on découvre quelques revendications au sujet des lieux de culte. Ma génération ne sort pas de nulle part, l'histoire est là, même si elle n'est jamais mise en valeur.

Pendant de longues années, les relations entre cette communauté musulmane et la société française ont été pacifiques ou plus exactement inexistantes. Le pouvoir politique comme la société civile voyaient dans l'immigré un homme qui allait repartir ou, à la limite, qui allait rester mais avec un statut d'assisté. Il ne faut pas oublier que nous sommes la génération des « Maisons des jeunes et de la culture » et aux résultats scolaires assez encourageants. Moi, quand j'allais au collège, on était peut-être une centaine d'élèves issus de l'immigration, on était moins de dix au lycée et deux à l'université. Je me souviens encore avec précision des discours qu'on nous tenait en cinquième sur la pauvreté de nos parents qui n'avaient pas assez d'argent pour nous assurer de longues études. Ça laisse des traces et provoque légitimement un engagement.

Vous vous souvenez vraiment de ça ?

Fouad Imarraine : Comment peut-on oublier ? Je me suis finalement assez vite dit que dans un pays porteur de « valeurs universelles », il y avait un grave problème de fond à vouloir maintenir un groupe social dans son statut défavorisé. Ma « conscientisation » s'est traduite par un engagement immédiat contre une situation qui nous paraissait... à l'époque j'employais des termes trop forts et qui m'ont valu des visites de la préfecture parce que je parlais « d'ethnocide » ! Quand le discours vient de quelqu'un qui habite un quartier perdu, on se dit d'emblée qu'il ne peut pas avoir pensé tout seul, qu'il est nécessairement manipulé, il est donc immédiatement décrédibilisé...

Et suspecté des pires arrières-pensées. Vous êtes « nouveaux » et vous bousculez l'ordre établi, ce qui gêne même ceux qui disent vouloir changer cet ordre. Vous ne les laissez plus se battre pour vous mais vous vous voulez vous battre à leurs côtés ?

Fouad Imarraine : Et parfois sans eux, c'est cet aspect-là qui pose le plus de problème. Nous avons commis des maladresses dans le passé et encore aujourd'hui nous ne sommes pas des chevronnés de la communication, nous n'avons pas de projet politique élaboré, ce qui fait que nous pouvons être pauvres en terme de discours et commettre des impairs qui remettent en cause la compréhension de nos actions. Tous ces éléments font qu'on a du mal à nous cerner. Je dirais que pendant plusieurs années on n'a vraiment pas fait d'effort, au contraire : il fallait que ceux qui veulent nous comprendre viennent vers nous puisque c'étaient eux qui nous avaient mis dans cette situation. Je me rappelle que je disais souvent que je n'avais pas à me justifier devant qui que ce soit parce que personne n'est venu me sortir d'où j'étais. Je m'autonomise et on me montre du doigt parce que je suis en train de prendre un peu de pouvoir, c'est tout. Et face à ce type de discours réactif, on sort toute l'artillerie : « infiltration islamiste », « entrisme »...

Elle est très fine la marge de manœuvre entre l'assignation à l'intégration et la suspicion d'entrisme...

Fouad Imarraine : Dès le début des années quatre-vingt toute personne qui affichait son islamité était soupçonnée d'être un cheval de Troie, un sous-marin de l'Iran, ce qui rappelle l'histoire des guerres d'indépendances où ceux qui luttaient pour l'émancipation et la liberté étaient vus comme des subversifs et des terroristes. On retrouve parfois les mêmes clichés dans les quartiers, propagés cette fois par des progressistes. Nous ne pouvons plus accepter ces postures paternalistes et il a mal au ventre le « porteur de valises² » quand on lui démontre qu'il est dans la position du colonialiste. Je comprends que ce soit difficile à entendre pour lui ; mais en même temps, il faut bien prendre en compte que j'ai une conscience qui se réveille, que je veux prendre mon envol et agir...

Ceux qui m'ont précédé, la génération des quarante-cinq-cinquante ans, ont été très longtemps convaincus qu'ils n'étaient pas français et qu'ils retourneraient au pays. Au nom de l'histoire, il leur était inconcevable de prendre la nationalité française et nous avons eu de grands débats là-dessus à la fin des années soixante-dix, début quatre-vingt quand les plus jeunes disaient « je suis chez moi ici ». Mais le problème c'est que la France ne nous reconnaissait pas. « La marche pour l'égalité » très vite renommée « la marche des beurs » a été regardée d'un bon œil au début et puis sa rapide instrumentalisation politique n'a pas convenu à tout le monde. Elle avait mis en avant des revendications de droits qu'elle n'a d'ailleurs pas totalement acquis, mais pas de mémoire. Ce passé que nous revendiquons par la voie spirituelle, culturelle et politique a fait

de nous des gens « indésirables » aux yeux des acteurs et des observateurs sociaux pourtant tellement enthousiastes au début de SOS racisme.

L'islam dans « la marche » n'était guère visible et la liberté de sa pratique n'était pas revendiquée.

Fouad Imarraine : Certains membres de la marche faisaient leurs prières dans leur coin, mais il est vrai que les revendications ne portaient pas directement sur ce sujet... Beurs, musulmans, fils d'émigrés, notre citoyenneté s'est donc découverte lentement; elle peut se traduire par des instabilités, des provocations, des conflits, des souffrances, mais je suis confiant sur le long terme. Nous voulons tout simplement participer au développement social, politique, économique, spirituel ou artistique de notre société.

Quelle est votre définition de la citoyenneté ?

Fouad Imarraine : Chaque individu est porteur d'un certain nombre de droits et de devoirs qui le positionnent dans la collectivité. La définition classique et passive de citoyenneté serait donc l'ensemble de ces caractéristiques juridiques. Mais la citoyenneté peut avoir une acception plus active: c'est le mouvement par lequel un homme ou une femme s'engage à encourager de manière directe ou indirecte l'intérêt général.

Les musulmans de France ont découvert cette notion de citoyenneté par étape et au fil de leurs expériences personnelles, en commençant par répondre à leurs besoins particuliers. Nous avons mis du temps à comprendre que si nous menions une action sociale, c'est que quelque part nous étions aussi porteur d'un projet politique. Ce qui fait d'ailleurs dire à beaucoup d'acteurs de la société que les musulmans ont un projet politique à partir de leur engagement religieux. C'est important de le souligner parce que nous sommes en pleine réflexion sur la nature d'une société plurielle, sur l'engagement avec les autres, comment, pourquoi?...

Pourquoi faire de la politique? Est-ce pour changer les choses qui vont mal ou pour imposer sa vision du monde? En d'autres termes, comment ferait un musulman élu maire si un point de sa gestion devait se retrouver en contradiction avec ses principes? Que fait-il de sa foi? Autre exemple, le Coran nous demande de lutter contre la spéculation. Comment pouvons-nous aujourd'hui trouver des alternatives au grand marché de l'économie mondiale? Autant de questions qui traversent l'esprit des musulmans engagés. Certaines ont des débuts de réponses, d'autres sont encore, et pour longtemps peut-être, en cours de réflexion...

C'est notre génération qui veut être active, qui devient visible et qui du coup gêne les « forces sociales en place ». Même les progressistes ont pensé que

nous allions continuer à agir et à nous impliquer dans leur projet alors qu'il n'y avait pas nécessairement de vraie place pour notre sensibilité spirituelle et sociale. C'est ce qui fait que depuis une dizaine d'années de nombreuses associations de quartiers, souvent de gauche, nous voient comme une espèce de concurrent voire d'ennemi. « Pourquoi ne sont-ils pas avec nous » se demandent-ils, tout embêtés par la visibilité de notre expression. Et si nous ne sommes pas avec eux, ils nous rangent dans la catégorie des « contre eux », contre leur projet social, républicain et toute la rhétorique.

La mutation a pris vingt ans, sa profondeur et sa rapidité ont surpris bon nombre de spécialistes. Le corollaire c'est que le retard pris par la maîtrise de la compréhension de cette « nouvelle » catégorie de Français a permis le développement de tous les fantasmes et souligné le manque de considération d'une partie de la nation envers une autre. Il faut encore ajouter que les questions internationales liées à l'islam n'ont pas simplifié la situation, elles ont au contraire rendu sa compréhension encore plus difficile.

À quelle époque précisément l'actualité de l'islam mondial rencontre-t-elle l'histoire des musulmans de France ?

Fouad Imarraine : Tout commence en 1979 avec la révolution iranienne dans une mentalité nationale qui n'a pas fini de travailler son passé colonial. Les rapports entre la France et l'islam ont toujours été nombreux, compliqués et évolutifs; il faut tenir compte de la durée historique, mais il faut reconnaître que l'environnement international a influencé très négativement la vision que la société française porte à la fois sur l'islam et sur « ses » musulmans.

On craint d'abord celui qui est visible, celui qui renvoie à l'islam de l'étranger, celui qui casse le rêve d'uniformité et s'isole. On craint ensuite celui qui s'organise et celui qui revendique. Pourtant il faut faire attention aux raccourcis et ne pas assimiler d'emblée le « groupe de jeunes » qui vit en vase clos en banlieue, en centre ville ou à l'université avec le renfermement et la dynamique qui débouchent sur l'Algérie du début des années quatre-vingt-dix, l'Afghanistan des talibans ou septembre 2001. Attention, il peut exister des similitudes d'expression, mais il faut y regarder de plus près. En cas de rupture de communication ou de transmission, quelqu'un qui cherche un sens à la vie viendra naturellement trouver des réponses dans la culture de sa famille. Beaucoup doivent chercher et découvrir tout seuls les éléments de réponse. Ils ont donc subi tout à la fois ou successivement des échecs, des revers et des incompréhensions qui peuvent les mener à un mouvement de radicalisation personnelle. Les mêmes peuvent aussi finir par trouver leur épanouissement même si le processus peut prendre dix ou quinze ans... Nous assistons aujourd'hui à une autre tendance très forte exprimée par des jeunes et des moins jeunes qui vivent une pratique religieuse non pas dans le

rejet de la société qui les a fait socialement progresser, mais dans le souci d'être en harmonie avec leur univers de références sociales et culturelles... Une quête de spiritualité pour accompagner le sens de la vie.

On a souvent une vision « essentialiste » de l'islam, qui serait « par nature » agressif par exemple.

Fouad Imarraine : Cette tendance à essentialiser, à ne pas chercher à connaître avant de juger, à être de mauvaise foi fait partie des rapports naturels entre les hommes. Mais il faut reconnaître que les musulmans ont aussi une part de responsabilité, nous devons assumer ce qui ne va pas et nous donner les moyens d'y remédier. À nous peut-être de devenir adultes et d'arrêter de penser que nous sommes systématiquement des victimes. Je pense que c'est une attitude qui explique en partie que l'ensemble de la société française ait encore du mal à accorder aux musulmans la possibilité d'une citoyenneté à part entière comme si la pratique de l'islam diminuait proportionnellement l'intensité de leur citoyenneté. Évidemment l'implication de quelques jeunes français dans des projets ou des actes terroristes n'a rien arrangé. Des individus, souvent connus de la police française ou liés à des chancelleries étrangères ont eu pendant trop longtemps la possibilité de tenter d'embrigader des jeunes. Heureusement et malgré les dégâts causés, ce phénomène est resté très restreint. Et pour revenir à ce que nous disions, les situations difficiles traversées par beaucoup de pays dits musulmans renforcent l'idée que l'islam en lui-même pose problème.

Pour être admis dans le processus constitutif de la représentation officielle des musulmans de France il fallait signer une « déclaration préalable » reconnaissant quelques grands principes de la république. Les membres du « Collectif des musulmans de France » (CMF) ont refusé de remplir cette condition, la jugeant infamante. Aujourd'hui le « Conseil français du culte musulman » (CFCM) existe, vous regrettez de ne pas en être ?

Fouad Imarraine : Pas du tout, nous avons eu la bonne attitude et l'actualité nous donne raison. Ce Conseil n'est pas la « représentation » des musulmans et ne peut s'intéresser qu'au culte, ce qui est d'emblée un champ beaucoup plus étroit. Les articulations entre le niveau régional et le national sont toujours pour le moins confuses ; le CFCM n'a pas le droit de prendre de décision politique ni d'être considéré comme un espace théologique ; il est censé résoudre des problèmes pratiques qui de toutes manières sont résolus sur le terrain et au niveau local. Donc je ne vois toujours pas l'utilité de cet organisme. Quand en plus le président du CFCM clame qu'il est en fonction parce que le gouvernement le lui a expressément demandé, on ne peut plus nier la gestion politique de l'islam, un comble quand même pour notre pays qui clame si fort et si haut sa spécifi-

cité laïque... le CFCM a été pensé comme une caisse d'enregistrement musulmane des décisions gouvernementales et ceux qui ne s'y rallieront pas seront encore une fois désignés par tous les qualificatifs en « iste », du fondamentaliste à l'intégriste en passant par le littéraliste et l'extrémiste...

Rappelons que la légitimité du CFCM est liée à une volonté très appuyée du gouvernement. Je vois mal des gens mis en place dans leur fonction par un pouvoir s'opposer aux orientations de ce dernier. La situation est d'autant plus difficile à gérer que les ambassades étrangères y sont impliquées de près. Par ailleurs et bien qu'il ne soit pas issu d'une volonté populaire, le CFCM se retrouve dans un rôle très délicat quand la base musulmane se sent discriminée par un choix politique du gouvernement sur une question liée au culte tel que le foulard. Il y a de fortes chances que ce genre de situations se répète et le CFCM va passer son temps à résoudre ses propres crises internes. La représentation des musulmans a été traitée comme un fait politique soumis dans son organisation à un temps politique alors qu'elle relève du fait de société qui a besoin d'un temps je dirais presque... philosophique.

Nicolas Sarkozy est allé chercher un avis religieux auprès de l'université islamique d'Al Azhar en Égypte pour justifier de la loi contre le foulard. C'était légitime ?

Fouad Imarraine : C'est encore une fois la preuve flagrante d'un double discours particulièrement cynique. La recherche d'une légitimité en Égypte ne s'adresse pas aux musulmans de France mais aux musulmans de l'extérieur parce qu'il y a des intérêts diplomatiques ou économiques de Paris. Il faudrait donner des « gages théologiques » aux pays arabes, ce qui accessoirement peut aider un certain nombre de dictatures dans leur propre gestion interne, celles qui sont tellement choyées par la France.

Il n'est pas très habile d'un côté de clamer haut et fort que l'islam de France doit couper ses liens ombilicaux avec les pays d'origine et dans le même temps d'aller consulter un savant égyptien sur un problème complètement français pour envoyer un signe de politique étrangère... Ce qui démontre s'il le fallait encore que le fait islamique en France est géré dans une logique diplomatique et marchande.

Là non plus le ministre de l'Intérieur n'est pas un précurseur, je me souviens qu'avant de prendre la décision de se lancer dans un projet de représentation des musulmans, Jean-Pierre Chevènement avait fait le tour des capitales arabes pour observer et prendre conseil. Et le modèle a d'ailleurs bien été importé en France puisque le politique se mêle de nouveau directement du religieux ! Il ne faudra pas s'étonner après que le religieux s'immisce à son tour dans le politique... Je pense que le gouvernement commet une très grave erreur en s'ingérant tellement dans notre culte et que les fidèles vont avoir du mal à le

comprendre. Savez-vous qu'un représentant des renseignements généraux siège aux réunions du CFCM ? Mais c'est en vain que nous dénonçons depuis le début le principe de l'implication de l'État dans l'organisation et la gestion de l'islam. Toute l'ambiguïté se situe au niveau de ce ministère à la fois chargé du culte et de la surveillance du territoire. Les choses seraient plus claires et les rapports plus sains si les deux charges étaient séparées. Mais la condition de départ serait que la société et ses représentants se décident à faire confiance au religieux. C'est le reproche majeur, on ne pourra jamais discuter à égalité tant que l'État maintiendra ce type de rapport dominant et suspicieux avec l'islam et les musulmans. Il faut faire confiance si on veut que les gens se comportent de manière responsable. Nous souhaiterions donc que les questions relevant des cultes soient confiées à un autre ministère, celui de la Culture par exemple ou qu'il y ait un secrétariat d'État chargé du culte. Ce transfert me paraîtrait une belle façon de célébrer le centenaire de la loi de 1905...

Et le « Collectif des musulmans de France » ?

Fouad Imarraine : Il existe officiellement depuis 1992, avec des hauts et des bas. J'en étais le porte-parole pendant six ans, il s'est fait connaître en s'impliquant publiquement en 1995 au moment de l'interdiction de séjour de Tariq Ramadan, nous l'avons moins soutenu pour une question de personne d'ailleurs que pour lutter contre une censure. C'était lui à ce moment-là, mais, comme il fait partie de notre génération, ça pouvait être nous plus tard.

Le Collectif est un rapprochement informel de sensibilités proches et dynamiques, un groupement de fait. On a voulu éviter tout ce qui pourrait devenir des enjeux de pouvoir entre nous. Sa nature est en perpétuelle question : est-il une fédération, un groupe, une tendance, une plate-forme ? L'idée est en tout cas de rester un véritable mouvement d'engagement mais avec une grande souplesse. Ce collectif a participé à la formation de beaucoup d'entre nous et le discours que je vous tiens aujourd'hui a été longuement alimenté par nos débats internes.

Quelle est l'explication de votre présence au Forum social européen de Saint-Denis en novembre 2003 ?

Fouad Imarraine : Je veux défendre et partager un espace commun parce que je suis convaincu que c'est la seule démarche possible au niveau planétaire : trouver un cadre de valeurs universelles assez large pour qu'un maximum de gens puisse s'y retrouver...

1 Le CMF est partie prenante du collectif Une école pour tou-te-s (cf. <http://www.ecolepouroutes-tous.org>).

2 Sympathisant français et actif à la cause de l'indépendance algérienne.

Nicolas Dot-Pouillard-Qualander

Doctorant en sciences sociales, étudiant en langue arabe.
Militant pour une Paix Juste au Proche-Orient.

Résistances et conscience de culture dans les espaces musulmans

« Une tradition n'est vivante et ne transmet du vivant qu'à la condition d'être une perpétuelle renaissance. »

Henry Corbin

Modernité, capitalisme et colonialisme ont une dimension destructrice économique, sociale, et culturelle. Cette dernière est souvent mésestimée. La face du colonialisme la plus méconnue en Occident est justement celle de l'unification et de l'homogénéisation philosophique, culturelle et civilisationnelle du monde, dont le néolibéralisme n'est que le visage le plus récent. Dans les espaces musulmans, une conscience de culture a accompagné la résistance des peuples colonisés. Cette histoire, qui est celle des mouvements de libération nationale, est aussi celle de la gauche. Elle est encore à comprendre. Tout comme il reste à connaître et à saisir cette pensée de l'émancipation qui émerge peu à peu, et qui ancre sa critique de la modernité capitaliste dans une « utopie porteuse d'altérité¹ ».

Identités plurielles

Najaf, au sud de l'Irak, est le lieu même de l'identité chiite. Elle offre l'image d'une ville ouverte sur plusieurs horizons. C'est là que repose Ali, gendre du prophète Muhammad et premier imam d'une communauté fortement marquée par une vision messianique de l'histoire et par une philosophie prophétique attachée au concept de justice – 'adl –. Le chiisme, religion et culture collective, a façonné Najaf, à côté d'autres identités. L'intellectuel Ibrahim al Atti, né dans une famille religieuse de Najaf, se plaisait à souligner le lien prégnant entre littérature et politique, arabisme et islam, dans une ville qui constitua historiquement un centre de développement culturel, religieux et social, symbole d'un Irak dont les appartenances multiples furent longtemps considérées comme le cœur même d'une culture arabe plurielle, et non comme un frein à

la constitution d'une identité nationale irakienne. Mêmes pensées chez Ahmed al Habbubi, militant nationaliste arabe pronassérien dans les années cinquante et soixante, héritier d'une grande famille de dignitaires religieux engagée dans la lutte contre les Britanniques en 1915 et 1916. Rappelant l'atmosphère qui régnait à Najaf au milieu du vingtième siècle, il décrit une vie politique articulée autour d'une rencontre systématique des thèmes religieux et profanes, littéraires et politiques, au cours des multiples réunions qui se tenaient dans les cercles intellectuels de la ville : « Najaf était célèbre pour ses réunions à thème religieux et non religieux. Tous les lundis soirs, mon père organisait une réunion de discussion à laquelle assistaient les hommes de religion les plus renommés et les notables. Les propos échangés abordaient la politique, la littérature et l'histoire. (...). Mais les dernières minutes de lecture étaient immanquablement consacrées au meurtre de Hussein, fils de Ali, et à la douleur des chiïtes. Ces réunions étaient de véritables écoles de réflexion et avaient un impact considérable chez les jeunes². »

Une conscience occidental-centrée saisit difficilement cette corrélation, par exemple en Irak, entre conscience anticoloniale et conscience de culture, surtout et y compris dans les mouvements séculiers, c'est-à-dire ne relevant pas de l'islamisme politique.

Les espaces colonisés dits périphériques, au cours de ce siècle, ont ainsi vu plusieurs identités – religieuses, nationales et culturelles – participer aux processus de résistances. C'est l'art de l'espace qu'il faut réapprendre à saisir, un espace diversifié, une géographie plurielle de l'émancipation.

Le référent culturel dans la résistance à la colonisation

En Irak, une conscience chiite a subsisté dans le cœur de milliers de militants du Sud, sans que cela vienne interférer fondamentalement dans leur conscience irakienne et arabo-progressiste. La coupure duelle entre nationalisme laïc d'une part, et panislamisme religieux d'autre part, n'est pas la plus opérante, l'islam ayant joué un rôle fondateur dans la définition d'une conscience anticoloniale dans les espaces musulmans, bien avant l'émergence de l'islamisme politique. C'est dans les villes de Najaf, Kerbala et al Kazzimiya, qu'en 1915, les Irakiens se mobilisèrent contre les Anglais, à l'appel des juristes musulmans Taqui ash Shirazi et al Asfahani. En Iran, en 1891, un simple appel de l'imam Mirza Shirâzi suffit à lever les classes populaires contre les Anglais, lorsque le shah n'eut comme autre projet que de leur concéder le monopole des concessions de tabac. Au Soudan, le mahdisme, mouvement musulman millénariste et messianique, marqua par sa résistance acharnée aux Britanniques le lien prégnant entre islamité et résistance anticoloniale, à la fin du XIX^e siècle. Les confréries religieuses mystiques, les *zaouïas*, « âme d'une résistance », selon les termes

du militant nationaliste algérien Ahmed Ben Bella, jouèrent un rôle non négligeable dans le développement du nationalisme anticolonial : en Algérie notamment, avec la *Quadiriya*, dont l'émir Abdel Kader constitue encore un symbole pour l'ensemble du peuple algérien.

Une étroite corrélation s'établit ainsi, sur plus d'un siècle, entre identité culturelle et résistance populaire. Comme le souligne le marxiste irakien Hadi al Alawi, « ces mouvements ne cherchaient pas à fonder un gouvernement religieux, mais ils ont proposé des actions pratiques dans la lutte contre l'agression occidentale ou la tyrannie locale », invitant « le peuple musulman à déclencher une révolution orientale fondée sur des principes de l'époque moderne tout en conservant l'héritage culturel et en évitant l'occidentalisation³ ». Or, l'histoire de ces mouvements est trop souvent abîmée, oubliée : l'articulation que peut établir le colonisé entre son histoire propre et les transformations sociales qu'il tente de promouvoir est un domaine dédaigné de l'historiographie des mouvements révolutionnaires des peuples colonisés. Oubliée, la figure d'un Messali Hadj, fondateur de l'Étoile nord-africaine⁴, qui associa le thème de la renaissance panislamique et panarabiste à celui de l'émancipation des peuples sur le modèle de la révolution d'Octobre. Peu à peu s'est imposée l'idée que la question religieuse n'est l'apanage que des clercs, des conservateurs et des mouvements relevant de l'islam politique.

Or, une distinction s'opère entre ce qui relève de l'islamisme politique proprement dit, et ce qui est compris comme « conscience culturelle » dans le processus de résistance à la colonisation. L'islamisme politique naît dans les années vingt et trente, avec la constitution de l'association des Frères musulmans, fondé par Hassan el Banna, et le Jamiat al Islami pakistanais de Abou Ala al Mawdoudi. Ces mouvements postulent que l'islam est *din* (religion), *dounia* (monde) et *daoula* (État). L'exacte symétrie entre les trois termes dessine une image du politique comme retour au modèle premier de la Communauté musulmane, l'islam de Médine du temps du Prophète. Dans cette perspective islamocentrée, l'islam est, intrinsèquement, réponse globale à l'ensemble des contradictions sociales. Ces mouvements, par la suite, seront confrontés à de réelles contradictions politiques, et ne pourront pas échapper à une redéfinition de leur corpus idéologique. Certains militants et intellectuels rompent ainsi avec les Frères, et s'engagent dans le Parti du travail de Adel Hussein, organisation progressiste musulmane ; d'autres, après l'expérience cruelle des prisons nassériennes, radicaliseront leur positions, et fourniront nombre de cadres aux organisations islamistes radicales, comme le groupe *gamaa al islamiya*.

Ce premier processus, islamo-centré, se distingue d'un second mouvement, celui-là même qui nous intéresse : la permanence de la référence culturelle et civilisationnelle dans les mouvements de résistance à la colonisation. Ce pro-

cessus traverse, de manière diffuse, l'ensemble des courants nationalistes, y compris de gauche, tout au long du siècle. Pour Hadi al Halawi, « l'islam représente une identité culturelle que les masses populaires conservent, en vertu de l'héritage que leur transmette leur lieu et leur époque. (...) Ainsi, tous les musulmans ne sont pas salafistes ou fondamentalistes. Ils peuvent être nationalistes, communistes, tout en gardant la foi religieuse⁵ ». Les deux processus ne peuvent être confondus : si le premier constitue une réaction fermée et islamo-centrée, le second révèle l'importance de la mobilisation culturelle dans les processus de résistance à une modernité vécue comme chaotique. Les débats qui animent aujourd'hui la pensée musulmane tournent en effet autour de cette problématique capitale : comment penser l'espace public et la démocratie sans soumettre ces termes à une vision occidentale de la modernité ? Il s'agirait alors de dépasser la modernité, c'est-à-dire de penser l'émancipation politique, culturelle et sociale, sans l'aliéner au continuum colonial.

La modernité chaotique

Hadi al Halawi, marxiste, n'a jamais renié sa culture proprement musulmane. Comme il l'explique, elle lui a permis de saisir avec finesse la problématique de l'émancipation dans les pays périphériques. Pour lui, aucune pensée de l'émancipation ne peut jaillir sans réappropriation et transformation du *Turât*, le legs culturel, par les peuples des pays dominés. Cela vaut pour l'ensemble des espaces soumis à la colonisation occidentale. En effet, on sous-estime souvent combien la colonisation et le néocolonialisme sont vécus comme une tentative systématique de destruction de la culture et du lien social, des équilibres écologiques, géographiques, culturels et sociaux. Le colonialisme est, essentiellement, une entreprise de déculturation et de dépersonnalisation, comme le soulignait le penseur algérien et ancien membre du FLN Malek Bennabi. C'est ainsi que le démembrement de l'Empire ottoman, et le découpage des frontières par les puissances occidentales, au sortir de la Première Guerre mondiale, ont été vécus comme une destruction de la géographie et une tentative de mise à mort d'une culture transfrontalière millénaire.

Certains travaux sur l'identité palestinienne, notamment ceux de Rachid Khalidi⁶, ont souligné combien l'identité palestinienne n'est pas le reflet d'une identité nationale telle qu'on peut la concevoir en Europe : un Palestinien cumule plusieurs identités, auxquelles il sera fermement attaché. Il est palestinien, en même temps qu'il se rattache à un espace plus large, le monde arabe, et à d'autres identités, chrétiennes ou islamiques. Ce lien entre arabité, islamité et conscience nationale palestinienne s'est traduit par une référence systématique de l'OLP, organisation laïque, aux figures religieuses historiques de la lutte nationale palestinienne⁷. Le fait de se définir comme nation opprimée a

son propre miroir, son vis-à-vis : le sentiment national est confronté à une transnationalité, culturelle ou religieuse. Or, découpant des territoires et charcutant la terre, la modernité a été ressentie comme un objet tranchant dans le vif de l'histoire et de la mémoire. La quintessence de l'expérience moderne tient dans cet espace barré, créé par la colonisation, par la destruction de la circulation de la culture et des hommes. Comme le souligne le penseur libanais Georges Corm, une « rupture de civilisation s'est généralisée à l'ensemble des provinces arabes de l'Empire ottoman, à travers toutes les violences et les déracinements caractéristiques de la circulation de la modernité européenne⁸ ». La destruction d'un paysage social et culturel multidimensionnel et pluraliste, la mise au pas de peuples appelés à rejoindre la grande marche du progrès et de la civilisation : tel fut le visage du colonialisme, accompagné d'un étouffement politique et économique particulièrement violent. La permanence de l'islam dans le discours politique nationaliste séculier et laïc, tout comme le développement expansif des organisations se réclamant d'un islam politique dès les années vingt, ont leurs racines profondément ancrées dans ce refus du chaos moderne, synonyme de perte de mémoire et de sens.

Conscience de culture et critique de la modernité

À l'esprit qui chercherait des images claires et un tableau bien proportionné, les mondes musulmans renvoient la représentation d'une calligraphie complexe et d'un plan qui ne cesse de se dérober aux schématismes simples. Il y a, dans la réalité diffuse du monde musulman, des formes rebelles aux schémas trop carrés. Plusieurs cercles se dessinent, se croisent et se recourent :

- Le premier cercle est celui du colonialisme et de la modernité, vécus dans leurs dimensions politiques et économiques. Cela se traduit aujourd'hui, en Égypte comme en Jordanie, par une intégration toujours plus poussée des cercles de la bourgeoisie libérale et des appareils bureaucratiques dans le système capitaliste mondial, dans un rapport de dépendance politique et militaire systématique vis-à-vis des pays dominants.
- Le deuxième cercle, tout aussi central, cristallise aspirations et désespérances depuis plus d'un siècle. La modernité est vécue comme aliénation culturelle, par l'intégration des élites au discours dominant, par la destruction systématique et structurelle de la mémoire et de l'histoire, par le dépeçage de la géographie et des repères culturels et sociaux.
- Le troisième cercle est celui des replis. Face à la modernité, la pensée islamiste a cherché dans la religion la réponse globale à la crise civilisationnelle et sociale des mondes musulmans. L'islam, *din*, *daoula wa dounia*, est dans cette perspective porteuse de solutions politiques et économiques. Cela se traduit par l'instauration d'une *oumma* transfrontalière musulmane, par une lecture

réductrice du droit et de l'histoire islamique, par la suppression linguistique et politique de toute référence considérée comme occidentale. Les Frères musulmans préfèrent ainsi le concept coranique de *Choura* (consultation), au mot démocratie. Ce cercle est néanmoins très hétérogène. On assiste aujourd'hui à une nette coupure entre des mouvements confrontés à leur réalité politique locale, entraînés dans un processus de nationalisation de l'islam, – Frères musulmans égyptiens, PJD turc, Hezbollah libanais, An Nahda tunisien –, et des groupes fondamentalistes déterritorialisés, sur le modèle al-Qaïda, tournés vers une conception mythifiée et désincarnée de la *oumma* (communauté). Cette coupure s'approfondit de jour en jour : « La référence (des islamistes) à la religion du Prophète ne saurait cacher les interprétations divergentes qu'ils en font. Il est possible de distinguer, au sein de la scène politique islamiste, deux tendances : l'islamo-nationalisme, largement majoritaire, et l'islamisme transnational, mouvement rhizomatique, nettement minoritaire⁹. »

Le quatrième cercle est celui de la crise. Nationalisme arabe, organisations de gauche, nassérisme, l'ensemble de la pensée laïque dans le monde musulman est confrontée à une crise programmatique globale. Ces pensées, si elles ont effectivement eu une influence profonde, n'en ont pas moins sous-estimées un certain nombre de dynamiques. Burhan Ghalioun, ancien marxiste syrien, aujourd'hui tenant d'une pensée arabe musulmane critique, souligne combien le nationalisme arabe a été une négation profonde des réalités sociales arabes, et n'a en aucun cas résolu le problème des minorités (Kurdes, Berbères...). Adel Hussein, leader du Parti du travail, a souligné pour sa part combien le marxisme a ignoré largement la question culturelle dans le monde musulman, et les dynamiques sociales qu'elle porte. L'effacement du marxisme du paysage politique correspond, pour beaucoup d'intellectuels, au fait qu'il est resté partiellement un discours occidental et extérieur à certaines réalités sociales et culturelles. Son renouveau dépendrait donc d'un aggrèvement fondamental. Cependant, on a assisté à la fin des années soixante-dix à l'émergence d'un courant marxiste rénovateur, dont Samir Amin est l'un des plus éminents représentants¹⁰. La réalité des pays périphériques ne peut être définie selon lui sous la seule forme de l'économie et du social. Elle doit être comprise dans sa dimension culturelle. La lecture non eurocentrique de l'histoire constitue l'impensé du marxisme arabe contemporain. Le socialisme, qui ne peut être compris en terme de modèle universalisable en tout temps et en tout lieu, est au contraire une exigence concrète, au cœur du présent, articulant le singulier et l'universel. L'émancipation sociale est aussi un renouveau de la pensée et des racines culturelles historiques d'un espace donné : « l'alternative doit aussi approfondir sa vision stratégique de la longue transition au-delà du capitalisme, associer un certain rattrapage à l'amorce

d'un autre développement, enfin inscrire la spécificité locale, nationale et culturelle, dans une perspective universaliste¹¹ ».

Le cinquième cercle, diffus, est celui de la pluralité. Il rend compte d'une pensée de l'émancipation en filigrane, s'articulant autour des concepts de justice sociale, de culture, de pluralité et de droit des minorités. Il constitue l'héritage des mouvements nationaux de libération dans le monde musulman, son vis-à-vis et son reflet intellectuel et théorique. Cette pensée, qui ne constitue pas une école ou un courant clairement unifié, met l'accent sur la question culturelle et civilisationnelle : le développement social doit s'accompagner d'une réflexion sur les fondements éthiques, esthétiques et pratiques qu'une société se doit de porter face à la modernité. Malek Bennabi et Ali Shariati, dans les années soixante et soixante-dix, soulignèrent le lien prégnant entre révolution culturelle et révolution sociale : la révolution culturelle constitue une réappropriation critique de la tradition et de la mémoire musulmane, ce qui passe par un rejet du traditionalisme et du juridisme religieux, en même temps qu'elle est une approche déconstructive de la modernité et de ses fétiches. Ali Shariati, penseur iranien mort en 1979, fut l'un des grands pourfendeurs de la classe sacerdotale chiite, qu'il assimilait à une force sociale passive et réactionnaire¹². Théoricien du chiisme révolutionnaire, il articula le thème de l'émancipation sociale à celui de la renaissance culturelle de l'islam, renaissance qui exige une révision radicale des dogmes hérités d'une pensée conservatrice et passive. La renaissance islamique n'a alors de sens que si elle contribue, non pas à créer un État islamique, mais bien à mettre fin à tout système de domination et d'aliénation sociale et politique, dont l'État constitue justement l'un des rouages fondamentaux¹³. L'Égyptien Hassan Hanafi, fondateur dans les années quatre-vingt de la revue *el yassar el islami*, la gauche islamique, défend pour sa part l'idée d'une théologie de gauche, radicale et pluraliste, face à une théologie de droite, sclérosée, purement juridique et littéraliste. L'aboutissement le plus complet de ce projet révolutionnaire et civilisationnel se retrouve chez Mahmoud Muhammad Taha¹⁴, pour qui le socialisme est le prolongement naturel d'une éthique musulmane qui serait encore à réaliser et à découvrir. Tel est le sens, chez Taha, du « second message de l'islam », ultime, démocratique et révolutionnaire, opposé au « premier message de l'islam », purement juridique et littéraliste.

Cette réflexion est aujourd'hui au cœur de la pensée musulmane contemporaine. Elle agite les cercles intellectuels et journalistiques, les féministes islamiques, et fait se rencontrer des militants et des personnalités diverses : chrétiens, musulmans, islamo-progressistes, nasséristes, nationalistes arabes, tiers-mondistes, personnalités religieuses, militants de gauche¹⁵. Cette réflexion traverse également les organisations politiques de gauche, et entraîne parallè-

lement des scissions au sein des organisations islamistes nationalistes : le Parti du travail et l'organisation Al Wassat, en Égypte, regroupent des militants provenant de ces deux tendances. En Afrique du Sud, le mouvement Call of Islam, proche de l'ANC, a pris ses distances, politiquement et théoriquement, avec la Muslim Youth Organisation, proche des Frères musulmans, dans le milieu des années quatre-vingt. Call of Islam plaide pour la constitution d'un islam progressiste sud-africain, travaillant en commun avec les organisations de gauche et les autres communautés religieuses.

Pensée pluraliste et hétérogène, elle s'articule par exemple autour de la critique conjointe du nationalisme arabe et de l'islamisme politique. Le premier a nié les spécificités locales, et s'est fourvoyé dans une définition raciale et unilatérale de la nation arabe ; le second, en désincarnant les peuples musulmans de leur réalités nationales – arabe, iranienne, africaine... –, n'a pas plus réussi à penser l'émancipation des sociétés musulmanes, et a apporté bien peu de réponses sur le plan économique et social, si ce n'est une argutie profondément apologiste de l'islam. En réaffirmant le lien islam-arabité, islam-iranité ou islam-négritude, elle cherche à ancrer la critique de la modernité dans une réalité culturelle et sociale pluraliste et multidimensionnelle. En procédant à une relecture critique et rationnelle de l'islam, elle s'attaque à un islamisme militant qui méprise en puissance la pluralité religieuse, culturelle et philosophique. La critique de la modernité et du capitalisme s'appuie ainsi sur une conscience de culture renouvelée, apte à saisir et promouvoir une réalité sociale contrastée.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes, si le courant islamo-moderniste est aujourd'hui à la pointe du dialogue interculturel : en Égypte, le Parti du travail et Al Wassat comportent une part importante de militants coptes, largement intégrés dans les instances de direction. Enfin cette pensée axe sa réflexion économique et sociale autour du concept de justice sociale et de critique du développement capitaliste, en tant que destruction des équilibres écologiques, culturels et sociaux.

Des processus complexes et transversaux

L'occidentalo-centrisme pense le développement comme l'exportation d'un modèle. Le fondamentalisme fonctionne sur le même principe : une négation de la différence. Tous deux pratiquent des essentialisations réductrices, reflets d'un monde dans lequel la crise de la culture est devenue une dimension centrale du chaos moderne. La pensée socialiste, en ignorant majoritairement cette problématique, se trouve aujourd'hui confrontée à une crise sans précédent dans les espaces musulmans. Il existe cependant des points d'appui pour la reconstruction d'un projet d'émancipation. La pensée critique existe aujourd'hui dans le monde musulman. Il y manque un événement fondateur, capable

de traduire sur le plan politique et social cette volonté de libération. Cette pensée doit aussi faire face à ses propres apories, chez les penseurs marxistes comme chez les philosophes musulmans critiques. La question de l'alternative ne pourra pas échapper à une réflexion profonde sur l'inscription de la spécificité culturelle dans le jeu complexe de la lutte de classes et du rapport de force face aux pays dominants et aux élites locales. Elle devra poursuivre sa critique de la modernité, en approfondissant les questions de l'économie politique, de l'oppression des femmes, des spécificités sociales des pays dominés, et de leur inscription dans la mondialisation néolibérale.

La persistance du référent culturel dans les mouvements de libération des espaces musulmans, la permanence d'une pensée islamo-progressiste et réformiste, la conscience de culture de nombre de militants nationalistes et de gauche, tout au long de ce siècle, rendent compte, mieux que le clivage athée-croyant ou religieux-laïc, des problématiques liées à la théorie de l'émancipation dans les espaces colonisés. Le champ politique ne se divise pas, à l'heure actuelle, entre les tenants d'un « laïcisme éclairé » et les partisans d'un « fondamentalisme réactionnaire ». C'est là une vision binaire et simpliste des rapports de force politique. Bien au contraire, la reconstruction d'un projet de libération, à la fois démocratique et social, se situe à la croisée des chemins, et dépend de processus transversaux complexes. La question démocratique, ainsi que celle de la résistance à l'Empire, au colonialisme et au néolibéralisme, déterminent actuellement l'essentiel des dynamiques de recomposition politique des espaces musulmans.

En Égypte, des alliances ponctuelles se nouent entre des membres des *Ikhwan al Muslimim* (Frères musulmans), les associations de défense des droits de l'homme, des nasséristes, et des mouvements de gauche comme *El Karamah* ou le Parti communiste, autour de la dénonciation du népotisme du régime de Moubarak, ou de l'opposition à la guerre¹⁶. Au Liban, le Hezbollah a progressivement évolué en un mouvement islamo-nationaliste de résistance¹⁷. Son objectif stratégique n'est désormais plus la création d'un État islamique, et le Hezbollah concentre ses efforts sur la question de la résistance à Israël et de la déconfessionnalisation du système libanais. Il a participé à la conférence des mouvements antiguerre de Beyrouth, au côté du Parti communiste libanais et du Parti socialiste progressiste, fin septembre 2004. La coupure entre l'islam nationalisé du Hezbollah ou de certaines franges des Frères¹⁸, et les groupes fondamentalistes déterritorialisés, se fait de plus en plus sentir. Depuis 1990, la Conférence nationaliste arabe, ainsi que la Conférence nationaliste et islamique, organes de réflexion programmatique et politique, voient se rencontrer des militants issus du nationalisme arabe, des marxistes, ainsi que des religieux chrétiens et musulmans¹⁹. Critique des régimes dictatoriaux

et résistance à l'offensive impériale transforment ainsi progressivement l'espace public des espaces musulmans, et obligent ses acteurs à faire bouger leurs lignes de démarcation politique, dans des rapports de participation critique et de transversalité idéologique. Au final, la volonté de nombre de militants et d'intellectuels du monde musulman est la suivante : définir un projet politique de libération qui associe le renouvellement culturel et la justice sociale à la construction d'espaces démocratiques. Cette histoire, en germe, est encore à venir.

Entre oubli de soi et repli sur soi

Réveiller la mémoire enfouie : c'est là un droit que le colonisé s'est donné autour de ses luttes. Le colonialisme a tenté de démembrer méthodiquement la culture et l'espace de celui qu'il comptait asservir. Pourquoi alors dénie-t-on au colonisé ce droit à affirmer son identité, qu'elle se nomme arabité, islamité, négritude ? Entre l'oubli de soi et l'imitation servile des modèles occidentaux, et le repli sur soi communautaire, qui n'est qu'une autre forme de négation de soi-même, ne peut-on entrevoir dans le passé et le présent une pensée qui fasse de l'émancipation de soi une repossession de soi ? En cela, l'opposition passé/présent, authenticité/contemporanéité, est un faux problème. La solution réside peut-être dans cet entre-deux, dans cette dialectique possible entre un passé révolutionné et un présent plein de mémoire, qu'obscurantisme et eurocentrisme dénie tous deux, dans un élan symétrique : « les deux pôles extrêmes étant d'un côté la fidélité absolue et tragique de l'intégrisme, défi au temps historique, de l'autre la légèreté non moins absolue et combien contradictoire de ceux qui lient – pour une raison nullement évidente – le progrès à la perte du moi historique²⁰ ». À un socialisme désincarné, abstraitement homogénéisant et assimilationniste, mais aussi à un fondamentalisme destructeur de pluralité et de liberté, peut ainsi s'opposer un « islam de progrès » et un « socialisme de la différence²¹ ». S'engage alors un dialogue sur le sens secret de l'émancipation : une émancipation métisse, jouant de sa pluralité, nomade, courant à travers les temporalités et les espaces. Une émancipation réveillant, dévoilant le sens du passé, saisissant au vol le potentiel utopique et subversif qui se cache dans les cultures ou dans les religions. Une émancipation en forme de fidélité. Une fidélité radicale, en somme, non oublieuse, révoltée et pleine de mémoire, s'engageant obstinément dans les possibles du présent.

1 François Houtard, *Théologie de la libération*, L'Harmattan, 2000, p. 25.
2 Ahmed al Habbubi, *Itinéraire d'un nationaliste arabe*, entretien avec Pierre

Jean Luizard, Le Caire, octobre 1998, in *Mémoires d'Irakiens, à la découverte d'une société vaincue*, La Documentation Française, 1999, p. 115.

- 3 Hadi el Halawi, cité par Ghassan Finianos in *Islamistes, apologistes et libres-penseurs*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, p. 279.
- 4 L'ENA, fondée en 1926, constitua l'un des premiers mouvements de l'immigration algérienne en France. Très proche du PCF au début, elle conjugia internationalisme et revendications nationalistes algériennes.
- 5 *Ibid.*, p. 274.
- 6 *L'Identité palestinienne, la construction d'une identité nationale moderne*, la Fabrique, 2003.
- 7 Par exemple, au Cheikh Ezzedine el Quassem, dirigeant religieux des luttes paysannes et populaires palestiniennes, dans les années trente.
- 8 Georges Corm, *L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie*, La Découverte, 1989, p. 366.
- 9 Walid Charara, Frédéric Domont, *Le Hezbollah, un mouvement islamonationaliste*, éditions Fayard, 2004, p. 22.
- 10 Nous pouvons aussi citer, à cet égard, le penseur marxiste Mahdi 'Amil.
- 11 Samir Amin, Préface à *Culture et idéologie dans le monde arabe*, Fahima Charaffedine, L'Harmattan, 1994, p. 35.
- 12 Les idées de Ali Shariati étaient très populaires dans la gauche iranienne, et allèrent même jusqu'à inspirer nombre de mouvements politiques. La victoire de la mouvance khomeiniste, dans le processus révolutionnaire iranien, signifia la mort pure et simple du projet shariatiste.
- 13 Consulter à ce sujet le regroupement en français de textes de Ali Shariati : *Histoire et destinée*, éditions Actes Sud, Paris, 1982.
- 14 Penseur soudanais, dirigeant du Mouvement des frères républicains, il fut pendu en 1984 pour apostasie envers l'islam.
- 15 On peut citer, à cet égard, les écrits et les positions défendues par des intellectuels et militants comme Ahmed ben Bella, Ziad Hafez, Farid Esack, théologien sud-africain, l'Égyptien Tareq el Bishri, le Libanais Ali Fayyed...
- 16 Ces alliances, fluctuantes, du fait de la censure et de la répression, changent régulièrement de visages et de formes : collaboration politique, alliance lors des élections syndicales entre nasséristes et Frères pour contrer les candidats du gouvernement, organisation de manifestations, etc.
- 17 Lire : *Le Hezbollah, un mouvement islamonationaliste*, de Walid Charara et Frédéric Domont, *op. cit.*
- 18 Les Frères musulmans ne constituent pas une organisation mondiale centralisée, mais bien plutôt un ensemble aujourd'hui assez disparate et contrasté de mouvements politiques marqués par leurs spécificités nationales.
- 19 Voir Ziad Hafez, « La résurgence du nationalisme arabe », in *La Nouvelle Question d'Orient*, Confluences Méditerranée, L'Harmattan, printemps 2004.
- 20 Hichem Djaiït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*, Le Seuil, 1974, pp. 128-129.
- 21 Voir à ce sujet le très beau texte de Jacques Berque, *Les Arabes*, suivi de *Andalousies*, Actes Sud, 1997.

Lu d'ailleurs



Elias Sanbar

Directeur de la revue *Études palestiniennes*, il a publié récemment *Figures du Palestinien* (Paris, Gallimard, 2004) et *Les Palestiniens : la photographie d'une terre et de son peuple de 1839 à nos jours* (Hazan, 2004)

Figures du Palestinien

La religion a-t-elle joué un rôle important dans la constitution du sentiment national palestinien ?

Elias Sanbar : Dans le cadre de ce que j'appellerais leurs mécanismes d'« auto-identification », la religion est indissociable de ce que les Palestiniens considèrent comme l'attribut principal de leur terre. Cet attribut, c'est d'être la Terre sainte, à savoir une terre absolument unique en son genre. La religion a certes joué un rôle dans l'émergence du sentiment national palestinien, mais en tant que caractéristique d'un lieu, et non dans sa dimension étroitement théologique. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'y ait pas de croyants en Palestine. Mais chez les Palestiniens, le rapport à la religion passe par le lieu, il est médiatisé par le territoire. Du point de vue de l'évolution des « figures identitaires » palestiniennes, l'héritage territorial est donc beaucoup plus important que la dimension révélée de la religion.

C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles, lorsque le sionisme s'est développé, il a été immédiatement perçu par les Palestiniens comme ne ressemblant pas aux autres colonialismes. Dès les origines, l'enjeu pour le sionisme a été de prendre possession du territoire, et non, comme dans le cas d'autres processus de colonisation, d'occuper le pays pour en exploiter la population. Cela confèrera d'emblée au conflit une dimension spécifique, très différente de la situation prévalant dans les pays alentour.

La question religieuse occupe-t-elle une place plus grande dans la société palestinienne actuelle ?

Elias Sanbar : Non, à mon sens le territoire est toujours aussi fondamental. Malgré les apparences, l'influence des fondamentalistes religieux dans le mouvement national palestinien est relativement restreinte. Plus précisément, le succès rencontré par les islamistes n'est pas ou peu lié à leur discours religieux entendu au sens strict. D'ailleurs, rien ne dit que l'implantation de ces courants soit durable, nous pourrions revenir sur ce point. Cela ne signifie pas que

les Palestiniens soient un peuple spontanément laïc. Simplement, les enjeux de la lutte ne sont pas d'ordre religieux. Ils sont très concrets. Le malheur, ce sont les arbres arrachés et les terres qui s'en vont. Le territoire est donc toujours aussi présent, c'est la clé de toute cette histoire.

La Palestine est la Terre sainte universellement reconnue comme telle. Tous ceux qui y sont arrivés à partir du XIX^e siècle étaient convaincus de la connaître mieux qu'elle ne se connaissait elle-même, puisqu'ils savaient ce qu'en disait la Bible. De ce point de vue, la Palestine n'a jamais eu le statut de *terra incognita* des autres régions colonisées. Le problème, bien entendu, est que les lieux réels ne correspondaient pas aux attentes des colons, puis des sionistes. C'est pourquoi, dès leur arrivée, ceux-ci vont s'atteler à les transformer, de sorte à les faire ressembler à ce qu'en disent les Écritures. Or, pour réaliser cet objectif, l'obstacle principal, ce sont les habitants du lieu. Les paysages, on peut toujours les réinventer, mais les gens, comment faire ? C'est à ce moment que commence à s'imposer l'idée que la présence des indigènes sur cette terre est illégitime, ou, pire encore, que cette dernière est souillée par leur présence. L'idée de rédemption est inhérente à tout processus colonial. La rédemption, c'est par exemple la science ou le christianisme que l'on apporte aux sauvages justement pour les arracher à leur condition de sauvages. Dans le cas de la Palestine, la rédemption n'a jamais concerné la population locale, elle a toujours concerné la terre. C'est elle qu'il s'agissait de « racheter », dans tous les sens du terme, et ceci avait pour condition de possibilité le départ des personnes qui y résidaient. L'idée du déplacement des Palestiniens n'est pas née avec le sionisme. Elle était déjà présente dans le discours religieux des Anglo-Saxons au XIX^e siècle. Quelque chose de cet ordre était dans l'air du temps avant même l'apparition du sionisme, on peut même dire que ce dernier a été influencé par ces idées.

Quels rapports les pouvoirs politiques et religieux entretiennent-ils dans la société palestinienne au tournant du XX^e siècle ?

Elias Sanbar : Ces deux types de pouvoir ne sont jamais déconnectés, et à ce titre, la Palestine ne se distingue guère des sociétés environnantes. En islam sunnite, il n'y a pas à proprement parler de clergé. Il existe néanmoins une caste d'ulémas, chargée de veiller à l'application de la charia, dont il faut d'ailleurs dire qu'elle ne gère pas uniquement les rituels religieux, mais aussi toutes sortes d'aspects de la vie civile. Hormis les ulémas, on trouve les notables terriens, qui gèrent principalement les *waqf*, des biens de mainmorte en principe dévolus à des fins charitables. Il y a aussi la caste des militaires, composée notamment des chefs janissaires installés par la conquête ottomane, et les guildes d'artisans, dont le pouvoir est lui aussi important.

L'élément crucial est que les différentes classes sociales dont est composée la société palestinienne ne sont pas hermétiquement fermées. Du fait des rapports de famille, il est possible de retrouver dans un seul et même clan à la fois des ulémas, des artisans, des hauts fonctionnaires nommés par la Sublime Porte, mais aussi des personnes plus pauvres. Les individus appartiennent certes à différentes catégories sociales, mais une appartenance clanique vient s'ajouter aux divisions de classes.

Ceci ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'y a pas de contradictions de classes au sein de la société palestinienne. Au XIX^e siècle, le principal lien entre la Palestine et l'Empire ottoman passe par l'impôt. L'Empire ne se mêle pas des affaires internes à la société palestinienne, pour autant que soient garantis le paiement du tribut et des levées de soldats plus ou moins régulières. Or, le poids de ces deux obligations est essentiellement supporté par la population pauvre des villes et par la paysannerie. Il y a donc bien une exploitation de ces secteurs de la population par les classes dominantes. Mais en même temps, ces divisions de classes sont brouillées par le ciment familial. Par exemple, lorsqu'un pauvre issu d'un clan donné est confronté à un riche d'une autre famille, malgré sa pauvreté, il peut aller demander la protection de son clan.

Pourriez-vous revenir sur l'émergence des mouvements islamistes palestiniens ?

Elias Sanbar : Une sensibilité islamiste existe en Palestine dès avant 1948. Celle-ci s'exprimait notamment par le biais d'un petit parti des Frères musulmans proche du mouvement égyptien du même nom. Mais cette sensibilité a toujours été extrêmement minoritaire dans le mouvement palestinien. Après l'occupation de 1967, Israël a mis en œuvre une politique d'apprenti sorcier, qui s'est ensuite retournée contre ses auteurs, en jouant la consolidation de ces petits partis islamistes. L'objectif était double : d'une part, diminuer l'influence de l'OLP, organisation essentiellement laïque ; d'autre part, coller l'étiquette d'« islamiste fanatique » au mouvement palestinien dans son ensemble, pour le décrédibiliser aux yeux de l'opinion publique internationale.

Les islamistes palestiniens sont très différents de ceux que l'on trouve dans d'autres pays de la région. La différence principale réside dans le fait qu'ils tiennent un discours anticolonial, et non un discours théologique. Il s'agit du seul mouvement islamiste confronté à une occupation étrangère. Les autres font face à leurs propres régimes, qu'ils accusent d'apostasie ou de non respect des règles religieuses. Si vous regardez les textes islamistes dans le débat interne à la société palestinienne, ils n'accusent pas leurs adversaires de trahir l'islam. Ils les accusent d'être de pauvres naïfs qui pensent pouvoir régler la question de l'occupation par la négociation. De ce point de vue, on peut dire que le mouvement islamiste se trouve être le véritable héritier, au

niveau du discours, de ce qu'on appelait jadis le « front du refus », composé pour l'essentiel d'organisations marxistes-léninistes. Les islamistes tiennent un discours anticolonialiste assez classique.

Or, au cours des dernières décennies, le fait qu'Arafat revienne bredouille des différents cycles de négociation avec Israël donnait aux islamistes une confirmation *a contrario* de la justesse de leur point de vue. Ils affirmaient avoir toujours dit à Arafat que la négociation ne le mènerait nulle part. Le mouvement islamiste ne cesse de gonfler depuis qu'il y a un blocage absolu de la situation, et que la colonisation se développe. Des gens qui ne sont pas nécessairement fondamentalistes commencent à se dire que, politiquement, le Hamas a eu la bonne analyse de la situation, à savoir que les Israéliens ne veulent pas négocier. À cela est venu s'ajouter une politique très dure, notamment à Gaza, d'assassinats ciblés et de bombardements aveugles, qui a encore plus radicalisé la population autour du Hamas...

S'agit-il d'une politique délibérée ?

Elias Sanbar : Bien entendu, il y a une politique délibérée de la part de ceux qui, en Israël, ne veulent pas d'un règlement du conflit. L'objectif étant de pouvoir dire ensuite à la communauté internationale : vous ne voulez tout de même pas que l'on donne un État à ces islamistes fanatiques... Arafat a été écarté par le pouvoir israélien non pas parce qu'il refusait de signer les accords. Il l'a été parce qu'il serait à même de donner un autre visage au mouvement national palestinien. Or, le gouvernement israélien ne veut pas de cela. S'il y avait une solution réelle au conflit, le mouvement islamiste se dégonflerait à mon sens de lui-même. On trouve certes dans la société palestinienne des islamistes convaincus, de même qu'on y trouve des laïcs convaincus. Mais l'important se passe entre ces deux pôles, où se situe l'immense majorité des Palestiniens. Un exemple. Quand les soldats israéliens sont entrés à Gaza au début de l'occupation, les femmes se sont voilées d'elles-mêmes, il n'y a eu aucune directive de la part de qui que ce soit. Certaines responsables d'associations de femmes m'ont dit qu'en 1993, lorsque l'armée israélienne s'est retirée, à la seconde où les soldats sont partis et sans qu'il y ait eu le moindre mot d'ordre, des dizaines de milliers de femmes ont enlevé leur voile...

Pourriez-vous évoquer la situation de la diaspora palestinienne ?

Elias Sanbar : Le terme de diaspora n'est pas adéquat dans le cas des Palestiniens. Il y a un exil palestinien, mais pas de diaspora. Fondamentalement, être en diaspora, c'est se trouver en terre étrangère. Le diasporique n'est pas simplement un réfugié, c'est un individu déplacé en terre étrangère. Or, la majorité écrasante des Palestiniens a été chassée vers des États arabes, où ceux-ci ne se sentent

pas étrangers. Certes, ils ont été spoliés de leurs droits et privés de leur terre. Mais les Palestiniens ne sont pas étrangers en terre arabe. À cet exil, il faut ajouter des communautés éparpillées de par le monde, qui ressemblent à n'importe quelles communautés d'immigration. Il y a par exemple 100 000 à 150 000 Palestiniens aux États-Unis, des milliers en Europe, notamment en Allemagne et dans les pays nordiques. Mais ces personnes-là se trouvent dans la configuration classique de l'émigrant forcé. Ils commencent d'ailleurs généralement par être réfugiés dans le monde arabe, et ensuite seulement émigrent dans d'autres régions pour trouver du travail. En termes de chiffres, 152 000 Palestiniens sont demeurés en Palestine après 1948. Il y en a un peu plus d'un million aujourd'hui. En tout, il y a 9 700 000 Palestiniens. De ceux-ci, environ 60 % sont à l'extérieur de ce qu'on appelle la Palestine historique, à savoir l'actuel Israël plus la Cisjordanie et Gaza. Une majorité écrasante de ces 60 % se trouve dans des pays arabes.

Pourriez-vous évoquer le rôle des femmes dans le mouvement national palestinien ?

Elias Sanbar : Il y a toujours eu une forte participation des femmes dans le mouvement national, qui ressemble d'ailleurs à ce qu'on a pu voir dans le mouvement de libération algérien. L'exil a conduit à un bouleversement considérable du statut des femmes dans la société palestinienne. Dans ce contexte, un certain nombre de tabous ont été brisés. Le fait de se retrouver sous des tentes, dans des conditions de mixité très différentes de celles qui prévalaient par exemple dans les campagnes, a créé des fissures, pas forcément dans le statut « formel » des femmes, mais dans leur condition *de facto*. Par ailleurs, la participation des femmes à la lutte armée a été très forte. Or, lorsque l'on est combattant, les barrières entre hommes et femmes tombent. Des comportements traditionnellement prohibés ne tiennent plus, les règles étant sublimées par le combat pour la Palestine.

Le drame, c'est que l'on assiste depuis quelques années à une terrible régression. Il est difficile aujourd'hui de voir à Gaza une fille de plus de cinq ans sans son écharpe. À vrai dire, cela n'est pas une régression, puisque nous n'avons jamais connu une situation de ce genre. Nous allons vers le pire, nous ne retournons pas vers lui. La dégradation des rapports entre hommes et femmes ne relève pas uniquement de la reprise en main de tout ce qui concerne la famille ou la morale par les mouvements islamistes. Elle relève aussi de l'*autopunition* que s'inflige la société palestinienne. Les hommes se punissent de leur impuissance face à l'occupant en réprimant leurs femmes, et les femmes se punissent d'être réprimées par les hommes en frappant leurs enfants. Il y a beaucoup de travaux de psychiatres en ce moment sur la situation en Palestine. Un père de famille se punit d'avoir été giflé par un jeune soldat

israélien devant toute sa famille en cognant sur sa femme. Il la cogne parce qu'elle l'a vu dans son impuissance. Nous nous trouvons dans une situation qui relève, entre autres choses, de la santé mentale.

L'islam sera-t-il considéré comme la religion officielle du futur État palestinien, comme le laisse présager les projets de constitution en cours de rédaction ?

Elias Sanbar : C'est le problème très épineux de la séparation de la religion et de l'État dans toutes les sociétés arabes. Ce problème se posait d'ailleurs bien avant que n'émergent les mouvements islamistes. De larges pans de la population palestinienne, qui ne sont pas intégristes, souhaitent voir l'islam inscrit dans la future constitution comme religion officielle de l'État. Comme je l'ai dit, l'islam est perçu par la quasi-totalité de ses fidèles comme gérant tous les aspects de la vie, et pas seulement la croyance. De ce point de vue, on peut dire que les frontières entre l'espace public et l'espace privé ne passent pas, en terre d'islam, au même endroit qu'en Occident. Elles ne sont pas nécessairement moins fortes. Simplement, elles passent ailleurs. Le Coran, qui est en cela plus proche de la Bible que des Évangiles, gère la vie quotidienne, et pas seulement l'au-delà. Quoi qu'il en soit, la question n'est pas encore tranchée quant à l'inscription de l'islam dans la constitution. Il y a là une bataille, qu'il faudra mener, pour la séparation de la vie civile et de la religion.

Pourriez-vous expliquer la notion d'« identité de devenir » que vous développez dans votre dernier ouvrage ?

Elias Sanbar : L'idée de base de mon ouvrage est d'essayer de montrer que l'identification d'un peuple avec un État n'est que l'une des « figures identitaires » qu'il est susceptible d'adopter. La figure étatique est d'ailleurs une forme d'identification relativement récente historiquement. Ce qui se trouve au fondement de l'identité d'un groupe, c'est ce que j'appelle des « vecteurs d'intensité », dont le territoire ou la vision du monde sont des exemples. À certains moments de l'histoire, ces vecteurs se croisent. C'est alors qu'un groupe devient identifiable. À partir de l'ensemble de vecteurs ainsi constitué, on dira : « Ce sont des Tels », par exemple « Ce sont des Palestiniens. » Mais ces vecteurs, par définition, ne se fixent jamais, ils sont en mouvement permanent. Par conséquent, une fois qu'ils se sont croisés et ont donné lieu à l'émergence d'une figure, ils se décroisent. Ce qui assure la permanence de l'identification d'un peuple, c'est la capacité de ce dernier à faire émerger au cours de l'histoire plusieurs figures identitaires.

Partant de là, j'ai pris la décision dans mon ouvrage de m'arrêter sur trois périodes de l'histoire palestinienne, qui sont autant de « figures du Palestinien », comme l'indique son titre. Ces figures, je les ai appelées « Gens

de la Terre sainte », « Les Arabes de Palestine » et « Le Palestinien invisible ». Mais ce ne sont pas les seules possibles. Il est une figure qui va bientôt émerger, qui sera celle de la figure étatique. Mais celle-ci ne sera, encore une fois, qu'une figure parmi d'autres possibles, et l'existence du peuple palestinien ne dépend pas de son existence. L'objectif de mon ouvrage est aussi de soumettre à critique l'idée selon laquelle les identités nationales auraient une date de naissance précise quelque part dans la nuit des temps, et qu'elles relèveraient, de ce point de vue, de mécanismes éternels.

Propos recueillis par Razmig Keucheyan

Vasant Kaiwar

Enseigne l'histoire moderne de l'Inde à Duke University. Cofondateur avec Sucheta Mazumbar du magazine *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*

Des *Subaltern studies* comme nouvel orientalisme

une critique de *Provincializing Europe*

de Dipesh Chakrabarty.

« À un pôle, les littératures des fondamentalismes religieux de toutes espèces [...] et des provincialismes exaltant le folklore en le présentant comme un produit supérieur, toutes fondées sur l'hypothèse de "l'incommensurabilité" des spécificités culturelles. À l'autre pôle, la reprise plate de l'éloge bourgeois de la société capitaliste sans le moindre progrès dans la conscience de son eurocentrisme fondamental. »

Samir Amin¹

« Historicisez ! il faut historiciser... voilà l'impératif absolu et, ira-t-on jusqu'à dire, "transhistorique", de toute pensée dialectique. »

Fredric Jameson²

Cet essai développe une critique des Subaltern Studies (Études subalternes) à travers le livre de Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe. Ce livre représente un effort conséquent pour théoriser les possibilités et les limites des approches marxistes de la justice sociale, sans ignorer les formes de vie et de résistances particulières aux abstractions sociales. Il constitue donc une tentative majeure pour projeter la pensée postcoloniale au-delà du narcissisme des politiques identitaires. Il échoue cependant à montrer en quoi une approche ancrée dans des lieux et des formes de vie particulières peut aussi pactiser avec les injustices, les tyrannies et les positions de classe dominantes, susceptibles de tirer parti à leurs manières des notions de supériorité et d'infériorité, ou de dériver vers l'exotisme volontaire d'un néo-orientalisme.

La parution, en 2000, de *Provincializing Europe* de Dipesh Chakrabarty représente un moment important du développement des études subalternistes [*Subaltern Studies*] en Asie du Sud et ailleurs³. Il s'agit là d'une critique générale des positions du diffusionisme eurocentriste et des projets de modernité inspirés des Lumières. Pour reprendre ses termes incisifs, l'universel, à y regarder de plus près, est là pour « occuper un espace dont les contours incertains se laissent à peine discerner lorsqu'un substitut, un autre élément, vient prendre sa place dans une manœuvre de préemption et de domination⁴ ». *Provincializing Europe* cherche à développer d'autres écritures des histoires de la modernité à même de se confronter à ce geste prétentieux et dominateur. Chakrabarty propose des histoires de la marge, pour ainsi dire, des récits affectifs de l'enracinement humain dans des « formes de vies qui, bien que poreuses les unes aux autres, ne semblent pas échangeables sur la base d'un troisième terme d'équivalence⁵ ». Il s'appuie sur ces récits affectifs de l'enracinement pour écrire des « histoires subversives », et pas seulement une « bonne histoire ». Nous verrons plus loin de quoi il s'agit.

En outre, *Provincializing Europe* défend la nécessité de projets de justice sociale tout en relevant la tendance des intellectuels postcoloniaux à subordonner les modes de vies des différents peuples à des universaux abstraits (ce qu'il appelle la figure abstraite de l'humain, ou la Raison) élaborés dans l'Europe du XVIII^e siècle, et qui se trouvent au fondement des sciences sociales. Bien entendu, les choses sont loin d'être simples : après tout, des générations d'intellectuels originaires de l'ancien monde colonial se sont rendu compte, alors même qu'ils s'attachaient à préserver l'idée de l'Humain héritée des Lumières, que l'impérialisme avait réduit cette figure à celle du colon blanc. La lutte pour préserver les abstractions devait en découler dès lors que, comme le dit Chakrabarty, « on ne saurait simplement choisir de faire sans les universaux, compte tenu de l'environnement qui est celui de la modernité politique ». En leur absence, il ne saurait y avoir de sciences sociales permettant de penser les questions de la justice sociale moderne⁶.

Malheureusement, explique Chakrabarty, il résulte de la domination coloniale européenne, en Asie du Sud par exemple, « que les traditions intellectuelles préservées intactes et vivantes en sanskrit, en persan ou en arabe ne subsistent que comme objets de recherche dans la plupart des cas ». Ces traditions sont mortes. Des catégories qui autrefois prêtaient à une contemplation et une recherche théorique minutieuse survivent aujourd'hui comme concepts pratiques, « dépourvus de toute lignée théorique, mêlés aux pratiques quotidiennes de l'Asie du Sud⁷ ». Quand les Asiatiques du Sud veulent théoriser, ils se tournent vers les « traditions » européennes, dont certaines sont indiscutablement plus anciennes que les « traditions mortes » de l'Asie du Sud. À cette

réflexion, Chakrabarty associe sa critique de l'historicisme. Selon lui, l'historicisme est ce qui donne à la modernité, ou au capitalisme, son aspect global dans l'espace comme dans la durée, apparaissant à un endroit (en Europe) pour gagner ensuite le reste du monde. L'historicisme pose le temps historique comme mesure de la distance culturelle censée exister entre l'Occident et le non-Occident, contraignant les peuples colonisés (anciennement colonisés) à passer par une longue période d'apprentissage et d'attente pour enfin accéder à une modernité digne de ce nom.

La figure typique de l'arriération coloniale s'incarne dans le paysan, soit victime passive du despotisme, soit « rebelle primitif », dont la pensée se nourrit d'éléments non séculaires et non rationnels et qui, de manière coutumière et spontanée, invoque dieux et esprits. Le paysan est le signe de la transition inachevée de l'Inde vers le capitalisme, un archaïsme condamné à l'extinction par le processus historique global. Chakrabarty rejette cette idée selon laquelle perdurerait une arriération sud-asiatique et il va jusqu'à affirmer que les paysans ne sont pas moins modernes que la bourgeoisie séculière-rationnelle et que leur compréhension des rapports de pouvoir n'est en aucun cas « irréaliste ou rétrograde⁸ ». La critique de Chakrabarty n'épargne pas même les *Subaltern Studies*, au moins dans leur forme initiale, accusées de pratiquer un historicisme résiduel, de se consacrer à l'étude « de l'incapacité historique de la nation à réaliser sa destinée, échec dû tant à la bourgeoisie qu'à la classe ouvrière, l'une et l'autre incapables de la conduire vers une victoire décisive sur le colonialisme ; échec démocrate-bourgeois caractéristique du XIX^e siècle⁹ ».

Provincializing Europe se distingue par l'étendue de ses sources littéraires et philosophiques, et par sa capacité d'interaction avec la théorie marxiste et ses critiques. De ce point de vue, Chakrabarty reste l'un des rares historiens dans la veine des *Subaltern Studies*, avec Ranajit Guha, à manifester encore ce genre de préoccupation. Il faut voir là une position de principe d'autant plus remarquable que les *Subaltern Studies* sont issues d'une confrontation active avec le marxisme, et que Chakrabarty travaille aujourd'hui dans un milieu où l'antimarxisme fait figure de discipline sportive universitaire.

1. *Provincializing Europe* : les contours du projet

Comment Chakrabarty envisage-t-il de construire une histoire susceptible d'inclure à la fois le développement global du capitalisme et les récits affectifs d'appartenance qui semblent résister à l'invincible poussée du « progrès » et de la « modernité » ? Comment entend-il élaborer des généalogies « jointes et disjonctives » de la modernité pour mettre à mal la division sommaire des sociétés se réduisant à l'opposition entre moderne et traditionnel¹⁰ ? Comment compte-t-il encore tenter un récit dans lequel ceux que l'on a arbitrairement

déclarés archaïques sont en même temps les déclassés¹¹ ? Chakrabarty développe une réflexion permettant aux histoires subalternes de se déployer le long d'une ligne de fracture séparant, selon ses termes, « Histoire 1 » de « Histoire 2 ». « Histoire 1 » renvoie à ce qu'il appelle « l'histoire du devenir du capital », « le passé tel que le capital le pose ». Sous cette rubrique, on peut inclure les « récits de transition », ou la théorie de la modernisation. Mais l'élément central de la réflexion de Chakrabarty est ailleurs ; c'est « Histoire 2 », qu'il décrit comme l'histoire, « non pas des antécédents établis » par le capital, « non pas des formes de son processus vital », mais comme l'histoire de ces restes de « formations sociales disparues » et « encore partiellement insoumis¹² ». Cette histoire-là refuse les grandes abstractions et les enjeux politiques des questions d'appartenance. C'est la vie elle-même dans sa « capacité biologique et consciente d'activité orientée... l'excès que le capital... doit toujours contrôler et domestiquer sans jamais y parvenir tout à fait¹³ ». Le capital s'empare de formes sociales qui le précèdent mais, dans un même mouvement, il crée des limites à la domination qu'il exerce sur ces formes. La différence n'est donc pas externe au capital ; au contraire, elle l'habite « dans une relation intime et plurielle, allant de l'opposition à la neutralité. » Histoire 2 a donc vocation à constamment interrompre la poussée totalisante d'Histoire 1¹⁴.

Ainsi, les histoires subalternes se divisent selon une ligne de fracture. D'un côté, ce sont des histoires enregistrées dans la matrice fondamentale de l'histoire séculaire [modernisation, progrès, recours aux abstractions et temps vide et homogène] mais elles ne peuvent permettre à cette matrice de prétendre être un mode de pensée qui « vient naturellement à tous, ou même, la traiter comme quelque chose existant déjà dans la nature elle-même¹⁵ ». L'histoire subalterne porte le souvenir de l'histoire comme code impérieux, renvoyant à la mission civilisatrice des Lumières et du colonialisme. Il s'agit alors de déployer ce code afin d'entrevoir ses limites et rendre visible ses blocages. C'est un passé dans lequel le temps des dieux et des esprits est aussi réel et affranchi de toute réécriture que nos notions familières du temps. Les passés subalternes, dans ce contexte, font office de suppléments aux passés de l'historien. Ils nous montrent que la modernité est partagée avec ceux pour qui les termes de l'expérience du temps, de l'agir et du lieu sont radicalement différents. Il s'agit de contemporanéité et de non-contemporanéité, pour ainsi dire. Les passés subalternes nous tournent alors vers « un maintenant partagé, ontologique et échappant au travail de l'historicisation¹⁶ ».

Chakrabarty vise directement les récits nationalistes soumis aux impératifs de modernisation et à leur triomphalisme capitaliste, récits dans lesquels les ouvriers et les paysans doivent être tirés de leur ignorance, de leur esprit de clocher ou même de leur conscience fautive. Aujourd'hui encore, le terme

anglo-indien de « communalisme » fait référence à ceux qui sont incapables de s'élever jusqu'aux « idéaux séculiers de citoyenneté ». La démarche qui, selon un récit historiciste, consiste à renvoyer toute une diversité de récits ne s'inscrivant pas dans la « perspective du sujet moderne » en récits s'apparentant bon an mal an à ceux du citoyen privé [bourgeois], fait disparaître la multiplicité et les thèmes contradictoires de l'écriture indienne. En s'efforçant de faire de l'histoire indienne un « chapitre de l'histoire européenne », on la relègue au rang de traînard arriéré. Citant Meaghan Morris, Chakrabarty y voit « un projet remarquable pour son manque d'originalité¹⁷ ». Lui vise au contraire à débarrasser les passés subalternes du « manque » et de l'« insuffisance » qu'on leur attribue pour y substituer les termes de « plénitude » et de « créativité » qui ont vocation à ranimer l'originalité et la spécificité qui sont les leurs.

Voilà comment Chakrabarty aborde la question de la provincialisation de l'Europe. Celle-ci est liée au projet visant à distinguer la modernité coloniale de la modernité européenne: ni modelée sur l'Europe, ni survivance d'un passé archaïque, la culture politique indienne a sa propre spécificité dans laquelle la domination capitaliste s'exerçait sans hégémonie de la culture bourgeoise. En outre, compte tenu de ce que nous *faisons* tous l'histoire européenne, à partir de nos archives diverses et souvent non-européennes, la possibilité nous est donnée de formuler des enjeux politiques et des projets d'alliances entre histoires métropolitaines dominantes et passés subalternes modernes. Appelons cela, nous dit Chakrabarty, le projet de *provincialiser l'Europe*, que l'impérialisme moderne et le nationalisme du tiers-monde ont, en s'assistant mutuellement dans leurs entreprises et dans leur violence, rendu universelle.

II. Quelle place dans *Provincializing Europe* pour les projets de justice sociale ?

Le cadre élaboré par Chakrabarty dans *Provincializing Europe* permet-il de penser les enjeux de justice sociale ? Il peut sembler incongru de poser cette question dans la mesure où Chakrabarty annonce sans détour qu'il ne souhaite renoncer ni à Marx, ni aux perspectives de justice sociale, bien entendu. Reste que la question doit être posée et traitée ; il y va de la crédibilité des positions avancées dans *Provincializing Europe*. Tout d'abord, il y a quelque chose d'assez risible dans la tendance qu'a Chakrabarty à associer Marx à une tradition qui fit de l'humanité abstraite, ou de la raison, toute aussi abstraite, le cœur des projets de transformations sociales. Il m'a toujours semblé au contraire que Marx tournait en dérision la notion d'humanité abstraite. Certes, il appela les travailleurs à lutter ensemble contre les nombreuses mystifications d'un capital qui les soumettait à son oppression ; certes, il sut déjouer les boniments de la classe dirigeante pour qui les écarts de salaires, les arguments raciaux, les

fausses avancées sociales faisaient office de diversion par rapport aux véritables problèmes. Comme il le dit dans le premier livre du *Capital* : « Le travail des peaux blanches ne peut pas s'émanciper là où le travail des peaux noires demeure marqué d'infamie¹⁸ », observation tout aussi pertinente à l'ère de la mondialisation qu'à l'époque de l'esclavage. Dans de telles circonstances, tout repli derrière la figure de la différence est susceptible de constituer une diversion bien commode face à la question de l'exploitation. Si l'on veut « déstabiliser » une solidarité de classe déjà mal en point, il faut alors également être clair sur la position de classe adoptée.

Chakrabarty critique la tradition attribuée à Marx, lui reprochant d'ignorer le local en l'intégrant dans un ordre de l'universel abstrait ainsi que la volonté de « démystifier l'idéologie en vue de produire une critique tournée vers un ordre social juste ». Il exprime une nette prédilection pour la tradition herméneutique (associée à Heidegger), pour ses liens intimes aux « lieux et aux formes de vies particulières » et pour sa « vocation critique face à toute démarche purement nihiliste¹⁹ ». On a peine à comprendre pourquoi un programme tourné vers un ordre social juste devrait être fondamentalement nihiliste. En outre, il faut dire, en défense de Marx, que les idéologies associées au capitalisme (jusqu'aux formules d'apaisement du type « tout travail doit être payé à sa juste valeur ») doivent être démystifiées. S'il faut pour cela avoir recours à des abstractions, c'est donc que celles-ci sont des procédés analytiques indispensables si l'on veut que la réflexion subversive avance. On ne voit pas non plus en vertu de quoi la pensée du local et des formes de vie particulières ne devrait pas être associée elle aussi aux injustices et aux tyrannies en tous genres, qu'elles frappent les ouvriers, les paysans, les femmes ou tout autre groupe subalterne. Chakrabarty bâcle ici le travail ou fait preuve de naïveté. Un cynique pourrait y voir un soutien déguisé aux positions de la classe dirigeante qui joue précisément de ces conceptions localistes de supériorité et d'infériorité et de leur caractère absolu.

Chakrabarty malmène la vérité à l'extrême lorsqu'il suggère que le terme anglo-indien de « communautarisme » s'emploie à propos des ouvriers et des paysans pour marquer leur incapacité à s'élever jusqu'aux idéaux séculiers modernes. En réalité, le discours indien relatif au communautarisme s'est largement réorienté vers la bourgeoisie et la petite bourgeoisie qu'il a pris à parti en exonérant les paysans et les ouvriers. L'échec du communautarisme est celui des classes dirigeantes. Quant au remplacement de mots tels que « manque et insuffisance » par « plénitude et créativité », ce genre de renversement rhétorique en dit long sur les sensibilités indiennes de la classe moyenne, ou sur les illusions qu'entretiennent les milieux multiculturalistes occidentaux ; mais, pour celui qui vit et meurt sur les trottoirs de Calcutta, il

ne peut s'agir que d'une cruelle plaisanterie. En ce qui concerne le temps des divinités et des esprits par opposition au temps vide, homogène et abstrait de l'Occident, s'agit-il là de la seule alternative? Ne pourrait-on envisager quelque chose de plus imaginaire, voire même de plus utopique: un temps au-delà du « travail socialement nécessaire », au-delà de la discipline de l'usine, un temps que nous ne savons pas encore nommer? En fin de compte, le faux organicisme du local, pour ne rien dire des notions d'appartenance et de différence, conduit à faire disparaître tout projet de justice sociale.

III. Histoire subversive contre histoire convenable

Ces enjeux s'éclaircissent lorsque Chakrabarty aborde en détail des études de cas de la modernité coloniale dans les chapitres 5-8. Il faut rappeler ici sa distinction entre Histoire 1 et Histoire 2 et l'idée selon laquelle, lorsque l'on permet à Histoire 2 d'interrompre continuellement le cours totalisant d'Histoire 1, on obtient une histoire subversive, distincte d'une bonne histoire.

Il rejette l'idée que les divinités et les esprits sont de simples faits sociaux et que le social puisse leur être antérieur. Si le dieu du monothéisme a subi quelques revers, quand il n'a pas été déclaré mort comme au XIX^e siècle, les divinités et les esprits de la « superstition » (en Inde comme ailleurs dans le tiers-monde faut-il présumer), se portent fort bien, nous rassure-t-il. Selon lui, être humain, c'est être avec les divinités et les esprits et c'est découvrir la possibilité de « faire appel à Dieu sans être préalablement dans l'obligation de prouver son existence réelle²⁰ ». Le rebelle Santal, à sa mise à mort, a la possibilité de dire pour sa défense: « J'ai agi tel que dieu m'a demandé de le faire »; ce qui, en déduit Chakrabarty, renvoie à la conscience du Santal en tant qu'il est notre « contemporain immédiat », une figure éclairant une possibilité de vie pour le présent²¹. Cette simultanéité existentielle des divinités et des esprits permet aux Indiens de mobiliser des références anhistoriques au passé, références pleinement intégrées à leur modernité. Autrement dit, il serait impossible de renvoyer la conscience du Santal au musée de l'histoire en privilégiant la conscience séculière, de rebelles débarrassés de leurs illusions. Ces références au passé coexistent en présentant chacune une facette différente de la modernité.

Ces positions sont assez banales. Les gens qui invoquent dieu dans la vie de tous les jours le font sans avoir à prouver son existence. Il s'agit là d'une définition ordinaire de la foi. Quant à la modernité, un des ses traits essentiels réside précisément dans la coexistence de divers ordres sociaux et imaginaires²². C'est lorsque que Chakrabarty défend la simultanéité du séculier et du spirituel qu'il commence à clarifier sa défense de la différence au fondement de la modernité indienne. Par exemple, « la bonne histoire », qui consiste à essayer de

comprendre la manière dont le Santal explique son acte de rébellion, renverrait son explication à un mode de la causalité dans le quel son *thakur* (divinité) serait relu en termes matérialistes, socio-économique, de la rébellion elle-même. Si la causalité attribuée au *thakur* est interprétée comme un cas extrême d'auto-aliénation, c'est que l'on se contente de faire de la « bonne histoire ». Une histoire subversive prendrait au contraire l'explication du Santal littéralement, sans exiger que tout soit soumis à une rigueur séculière; elle nous donnerait ainsi la possibilité d'entrevoir un mode de pensée non soumis au sempiternel schéma séculier des causes et des effets à l'œuvre dans la plupart des travaux historiographiques modernes. Ce que Chakrabarty appelle le temps des divinités et des esprits, n'est en définitive rien d'autre que l'histoire subversive. On ne voit pourtant pas bien ce qui a été subverti, et en faveur de quoi? Si ce type d'histoire vise à un genre d'agnosticisme causal et politique, qu'advient-il du projet de justice sociale? S'il s'agit de charité épistémique, n'en revient-on pas aux attitudes de condescendance et à l'orientalisme? On en vient à soupçonner que ce temps des divinités de devenir constitue un simple bouche-trou auquel viendra se substituer la première lubie orientaliste disponible.

Bien qu'il s'en défende, Chakrabarty propose une anthropologie relativement classique de la foi (sinon de la religion), des formes dans lesquelles les dieux et l'indicible sont invoqués, de ce que signifient ces invocations pour ceux qui s'y livrent, le tout écrit par un historien de métropole dont le point de vue est résolument extérieur à son objet. De manière prévisible, dans les quatre derniers chapitres de *Provincializing Europe*, censés être placés sous le signe d'Heidegger, on ne trouve aucune des analyses de la vie urbaine bengalie, ni même une allusion au genre de projets de justice sociale qui auraient pu émerger de l'urbanisme bengali du XIX^e siècle. Nulle discussion de la façon dont les idées politiques, culturelles et économiques indiennes furent, ou auraient pu être mobilisées pour de tels projets. L'interminable ressassement de la « différence » et de « l'excès » semble destiné à rendre invisible les inégalités économiques et sociales, l'injustice et l'oppression. La lecture positive que fait Chakrabarty de la hiérarchie, des images du culte, sa relativisation complète du patriarcat, contribuent à inscrire la vie urbaine moderne au Bengale dans une économie morale exotique et à la constituer en espace apolitique de la différence et de l'excès.

Ainsi dans le chapitre 5, « Cruauté domestique et la naissance du sujet », Chakrabarty retrace l'émergence de la veuve hindoue à la fois comme objet de sollicitude dans les écrits bengalis de la période coloniale et comme personne menant une vie émotionnelle complexe, pouvant elle-même écrire sur ses souffrances et à propos de qui articles et livres pouvaient être écrits. Comment était présentée la condition de la veuve hindoue et sa souffrance dans cette

nouvelle littérature ? Il semble qu'il s'agissait dans une large mesure d'exiger des réformes sociales et l'amélioration de la condition de veuve, le tout s'accompagnant d'analyse des problèmes que posent les coutumes hindoues. Pour Chakrabarty, le souci d'éviter la « bonne histoire » est tel qu'il choisit d'évacuer ces questions et de ne pas inclure les voix des veuves elles-mêmes, reléguées dans des paragraphes occasionnels. Il lui paraît plus urgent de montrer que le sort de la veuve hindoue s'articule dans un champ lui-même constitué par des sphères de pensée : d'un côté, la sphère des Lumières avec son ordre du sentiment naturel dans lequel la raison joue un rôle important en tant qu'elle régule « la coutume aveugle » et permet l'exercice de cette disposition humaine à éprouver de la tristesse pour d'autres, plus malheureux que soi-même ; d'un autre côté, le domaine de « l'esthétique indienne » selon laquelle, la douleur des autres ne peut être partagée que de personnes dotées d'un grand cœur. L'argument est connu : le travail de l'interprétation relevant du domaine des Lumières n'a pas submergé l'ordre indien ; ils coexistent ainsi que la souffrance des veuves (indéniable dans un cas comme dans l'autre)²³. À supposer que la lecture de Chakrabarty soit correcte, devrions-nous en conclure que dans une certaine mesure l'existence de la veuve hindoue fut enrichie et sa souffrance diminuée du fait de la coexistence de ces traditions ? Dans le cas contraire, qu'il nous soit permis de soupçonner que Chakrabarty est plus soucieux d'esthétiser les souffrances des veuves que de comprendre la dynamique concrète des mouvements de réformes sociales qui se sont développées au contact et dans les interstices de ces deux traditions d'ailleurs difficilement séparables.

Faut-il également en déduire que les Lumières aient été l'objet, dans l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles, d'une acception généralisée, et considérer que ce genre d'antinomies n'avaient pas cours dans la modernité européenne ? Sinon, quel intérêt ? Le mieux que l'on puisse dire, c'est que, dans les circonstances inédites issues de la domination coloniale au Bengale, des espaces sociaux présentèrent sans doute de nouvelles possibilités que la pensée indienne (ou du moins ce que *Provincializing Europe* fait passer pour tel) n'était pas en mesure de théoriser, faisant alors de la référence à la philosophie des Lumières une ressource théorique, politique et sociale importante. Pour les citadins bengalis, la philosophie des Lumières était facilement mobilisable. S'il en avait été autrement, à n'en pas douter, des idées indigènes auraient été transformées et adaptées afin d'énoncer un nouveau dispositif conceptuel à la mesure de la nouvelle situation. La réappropriation de traditions fait intégralement partie de la modernité en général.

Le Chapitre 6 (« Nation et imagination »), porte sur la question de la nation comme communauté imaginaire et sur les connotations spécifiques du terme

imagination. Chakrabarty veut montrer que l'Inde ne fut pas imaginée à partir de conceptions exclusivement européennes et qu'elle doit beaucoup à l'activation, dans un contexte inédit, d'une « antique » tradition indienne. Une composante de l'idée nationale dans la pensée de l'Inde moderne provient de l'intégration de la pensée européenne qui voit dans l'imaginaire une construction impliquant un sujet actif, pensant et historicisant, qui prend part à la construction de la communauté imaginée. L'autre composante est le *darshan* indien ; « pratique sans sujet » impliquant la mise en suspens du monde (du monde historique ordinaire, *samsara*) auquel vient se substituer une nouvelle dimension de la réalité. Dans l'Inde moderne, l'accès à l'essence [*rasa*] du nationalisme passerait par le mélange de ces deux traditions. Chakrabarty insiste ainsi sur la pluralité et l'hétérogénéité des manières de voir [qui] soulève des questions quant à la portée analytique de la catégorie européenne « d'imagination²⁴ ». Voilà une affirmation discutable ; il paraît plus crédible que la pensée bourgeoise indienne du XIX^e siècle s'emploie activement à inventer une tradition, plutôt qu'elle ne reprend une tradition ancestrale parallèlement à la pensée des Lumières.

Chakrabarty cherche en outre à établir un lien entre un imaginaire et un regard qui relèverait d'un mode paysan et de la tradition antique clairement élitiste de l'esthétique du sanskrit. Ce qui l'amène à affirmer que le « Bharat Mata » de la paysannerie, à la différence de « l'Inde » de l'intelligentsia, est porteur de cette ancienne pratique du *darshan* et renvoie aux « pratiques, esthétiques et spirituelles, sédimentées dans le langage-même et ne faisant pas appel aux concepts tirés de l'esprit ou qui contiennent des vérités de l'ordre de l'expérience », qui constituaient « le terrain légitime du nationalisme paysan²⁵ ». Il nous demande de croire qu'une tradition indienne ancestrale, commune à l'élite et à la paysannerie, distinguait les Indiens des Européens mais aussi probablement les hindous des musulmans, et qu'il en allait de même pour l'ensemble des authentiques habitants hindous du sous-continent à travers les âges. Malgré les polémiques anti-historicistes initiales, voilà un aveu de conservatisme historiciste et orientaliste purement dogmatique, dont les « études subalternistes » semblent de plus en plus friandes. À quel prix renonce-t-on à l'explication séculière causale de l'imaginaire national ?

Tout d'abord, pourquoi faudrait-il faire du « Bharat Mata » de la paysannerie un nationalisme, quand par ailleurs le nationalisme cristallise l'appartenance à une communauté constituée précisément par des références partagées au passé, par une expérience communautaire indirecte avec des gens que l'on ne rencontrera jamais, par des idées de frontières, entre autres. Des nationalistes issus des institutions scolaires et universitaires, comme Tagore ou Nehru pouvaient, de manière calculée, faire référence au *darshan* pour souligner une

équivalence ou une différence (l'un comme l'autre devrait être possible) avec d'autres théories du nationalisme influencées par les Lumières. Mais, en l'absence d'enquête systématique, on ne peut pas laisser entendre qu'une tradition commune à toutes les classes constitue un lien entre tous les Indiens. L'imaginaire nationaliste tel que le décrit Benedict Anderson, contient à la fois les notions d'origines et de temps, donc l'histoire (dans une forme ou une autre) et la suspension du temps. Selon ce second mode, l'imaginaire nationaliste habite un présent anhistorique reliant les individus en une communauté indépendante de toute subjectivité ou les rapportant à un Être collectif atemporel dispensé de la question des origines. Par l'intermédiaire de ses poètes et de ses prêtres, la nation devient quasiment une entité sacrée que l'on éprouve dans des moments de dévotion, lorsque les facultés rationnelles et critiques cèdent le pas à l'imagination. L'imaginaire nationaliste a lui-même de multiples facettes, à étudier dans leur contexte historique si l'on veut comprendre la poésie comme le pathos du nationalisme. Mais Chakrabarty, ayant décidé de rentabiliser au maximum la différence et l'excès, doit exploiter tous les éléments d'esthétique du sanskrit qu'il peut mettre au service de sa démonstration, la réflexion doit même paradoxalement se limiter pour cela aux termes posés par l'orientalisme et le nativisme transmis par héritage colonial auquel il souhaite par ailleurs se confronter.

Malgré son insistance sur le caractère intraduisible des passés subalternes, *Provincializing Europe* est une entreprise de traduction du monde de la classe moyenne bengalie pour ses homologues occidentaux. Il glisse rapidement sur les sentiments typiques de cette classe moyenne, sentiments patriarcaux, hostiles aux intouchables et aux minorités, mais s'arrête longuement sur des activités aussi parfaitement inoffensives que l'*adda*, activités qui semblent ne rien devoir apporter aux projets de justice sociale. Voilà un Orient qu'un Occidental pourrait apprécier, mais aussi traiter avec condescendance, voire, à l'heure de la mondialisation, exploiter sans crainte de retour de bâton. Les références occasionnelles à la pauvreté, à l'insalubrité et à la cruauté sont étonnamment vagues : c'est un monde où la poésie peut « reconstituer » les dures réalités²⁶, où la pauvreté n'est qu'affaire de privation. Dès lors que tout est « excès » et « différence », peut-être sommes-nous censés conclure que les riches disposent d'un excès de richesse et qu'il y a une *différence* entre les pauvres et eux.

IV. Esprit de gratitude anticoloniale ou esprit de capitulation postcoloniale ?

L'analyse de ce que Chakrabarty appelle la modernité coloniale paraît étonnamment incomplète et anhistorique. Le modernisme émerge et puise ses forces à la rencontre de deux ordres historiques distincts : un passé pré-industriel tou-

jours vivant d'une part, et d'autre part, un système global (capitaliste et colonial) qui inscrit ses impératifs au cœur de l'expérience humaine, ordres qui tous deux viendront affecter les entreprises artistiques et politiques²⁷. Ce contexte d'émergence du modernisme indien et européen a permis la création de « nouveaux langages et nouvelles formes remarquables », « chargées d'exotisme » et « tatoués de noms de lieux étrangers²⁸ ». L'historien du modernisme colonial pourrait peut-être envisager un exotisme et un étranger non pas situé de l'autre côté du globe, mais dans le voisinage intime de la colonie elle-même. Chakrabarty fait preuve d'une incompréhension du modernisme colonial (bengali, en l'occurrence) lorsqu'il laisse entendre que les passés subalternes opèrent comme supplément des passés de l'historien.

En refermant le livre, on se demande d'ailleurs qui peuvent bien être les « subalternes ». Dans le chapitre 3, Chakrabarty nous enlève à peu près tout ce qui pouvait rester d'illusion quant au fait que les subalternes des *Subaltern Studies* pourraient correspondre à un groupe social déterminé. Tout le monde, semble-t-il, y compris un professeur d'histoire de l'université de Chicago prêt à combattre la tyrannie universalisante d'abstractions héritées des Lumières, peut être considéré subalterne. De manière tout aussi absurde, un ouvrier ou un paysan qui épouserait sans réserve la cause du marxisme pourrait ne plus être subalterne et devenir lui-même un agent des Lumières et de leur tyrannie.

Un ouvrage qui s'appuie sur Marx et Heidegger, mais dans lequel le premier disparaît peu à peu sous le second, ne saurait contribuer à provincialiser l'Europe. Il parvient tout juste à escamoter la critique radicale du capitalisme, condamnant la compréhension de l'économie, de la culture et de la politique à rester dans le vague, voire, à purement et simplement se vider de son sens. Ainsi en va-t-il également d'une méthode, où une modernité européenne idéalisée servant de point fixe à d'autres variantes par rapport à cette norme idéalisée constitue précisément la mesure de leur « subalternité ». En fin compte, on aboutit à une totalisation de l'Europe plus complète que l'ensemble des autres variantes de la théorie de la modernisation sont parvenu à faire. Plus s'accroît la paralysie politique dans laquelle sombre *Provincializing Europe*, plus le triomphe de l'Europe capitaliste et bourgeoise semble total. La modernité dont parle Chakrabarty avec tant d'allégresse est un exemple de ce triomphe. Les histoires bengalis ne font qu'ajouter une coloration exotique à la conduite des affaires européennes, comme les foires des époques antérieures avaient coutumes de faire venir des gens des colonies afin d'illustrer la prééminence de l'Europe. L'esprit de gratitude anticoloniale à l'égard de l'Europe sur lequel Chakrabarty conclut son livre correspond peut-être davantage à un esprit de capitulation postcoloniale.

Pour conclure, je voudrais proposer une approche plus imaginative de la provincialisation de l'Europe, qui se passe du recours douteux à Histoire 1 et Histoire 2, aux passés subalternes survenant dans le présent, ou aux divagations sur l'esthétique du sanskrit. Cette approche différente part de ce que Jameson appelle « la contradiction aggravée du vécu et de la structure ». Si dans les sociétés plus anciennes, ou même dans les premiers temps du capitalisme, l'expérience immédiate et limitée des individus était encore en mesure de saisir l'ensemble et de coïncider avec la forme économique et sociale qui gouverne cette expérience, ultérieurement, ces deux niveaux se séparent et s'éloignent toujours plus l'un de l'autre pour finir par « constituer une véritable opposition » : « essence et apparence, structure et vécu ». Dans le capitalisme avancé, l'expérience phénoménologique d'un individu se trouve limitée à un recoin du monde socio-économique tandis que « la vérité de cette expérience » ne coïncide plus avec le lieu de son déroulement. La vérité de « l'expérience limitée, quotidienne » d'une personne vivant à Londres peut se trouver, nous dit Jameson, en Inde, à la Jamaïque ou à Hong Kong, mêlée à l'ensemble du système colonial de l'Empire britannique. C'est ce dernier qui détermine la qualité de la « vie subjective » de l'individu, mais « les données structurelles ne sont plus accessibles à l'expérience vécue de l'individu et souvent, ne sont même pas conceptualisables pour la plupart des gens²⁹ ». L'expérience de la métropole n'est plus un référent universel.

Le capitalisme planétaire brouille les géographies relativement stables du centre et de la périphérie. Une théorie par étape de la politique perd tout sens. C'est cette matérialité du capitalisme avancé qui ouvre la possibilité objective d'une « provincialisation de l'Europe », tout en gardant bien en vue la nécessité d'un discours universel des droits et de la justice. Il se peut que la démarche soit historiciste³⁰ dans l'un des sens que Chakrabarty donne à l'historicisme, mais on tient un fil conducteur plus prometteur pour la réflexion, non seulement pour rendre compte des contours de la modernité, mais aussi pour élaborer des priorités politiques à même de contrer la tendance profonde du capital à la domination planétaire.

On peut s'attaquer au problème en commençant par reprendre à grands traits une critique radicale de l'économie politique mobilisée dans de vigoureuses attaques contre la domination européenne, et en réfléchissant à de nouveaux développements de cette critique aux marges du capitalisme planétaire. Mais Chakrabarty trouve bien plus intéressant de mobiliser ce qu'il appelle la pensée herméneutique d'Heidegger contre un corpus intellectuel dont l'objet a toujours été la résistance déterminée aux « lois apparemment naturelles et aveugles de la fatalité socio-économique³¹ », les tableaux successifs qu'il propose de la vie bengalie viennent s'ajouter au voile pudique jeté sur l'exploita-

tion, la cruauté, l'indifférence quand ça n'est pas la résistance pure et simple aux projets de justice économique et sociale dans les rangs de la société bengalie elle-même. David Hardiman disait il y a dix ans que les *Subaltern Studies* étaient à la croisée des chemins. La mauvaise voie semble l'avoir emporté. Il y a des raisons de penser qu'avec *Provincializing Europe*, les *Subaltern Studies* sont parvenues dans une impasse³².

Pourquoi ai-je intitulé ce texte « Des *Subaltern studies* comme nouvel orientalisme » ? Il ne peut s'agir en aucune façon de l'orientalisme utilitariste de l'époque coloniale ou de la théorie de la modernisation de l'après-guerre, qui s'inspire largement de l'orientalisme romantique et parfois d'un genre de romantisme *populistek*. Je parle de néo-orientalisme du fait du développement de ce dernier dans un milieu universitaire multiculturaliste. Dans cet environnement, rien ne s'oppose à une essentialisation idyllique de ses morceaux d'Orient favoris, surtout si l'on dispose d'ascendants directs ou ancestraux appartenant à cette société. Il est important, cependant, de parer aux accusations d'orientalisme-ontologique-à-l'envers, en parlant d'« essentialisme stratégique³³ ». Je vois dans cette expression d'« essentialisme stratégique », un antidote maladroitement bricolé pour se mettre à l'abri du débat, et je me demande quelle stratégie cet essentialisme peut bien servir ? La lecture de *Provincializing Europe* nous dit que cette stratégie est conservatrice, voire, foncièrement réactionnaire.

Au bout du compte, la provincialisation de l'Europe doit être l'affaire de projets politiques fondés sur un nouvel universalisme supérieur à celui, à la fois creux et le plus souvent dangereux, du capital. Lorsque l'ordre inique des choses qui encourage ces postures prétentieuses et dominatrices sera transformé, alors peut-être les rodomontades qui l'accompagnent n'auront plus qu'un intérêt muséographique.

Texte issu d'une conférence donnée en décembre 2003 à l'EHESS.

Traduction du Thierry Labica.

1 Samir Amin, *L' Eurocentrisme critique d' une idéologie*, Anthropos, 1998, p. 96.
 2 Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Cornell University Press, 1981.
 3 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
 4 Chakrabarty, *ibid.*, p. 70.
 5 Chakrabarty, *ibid.*, p. 71.

6 *Ibid.*, p. 5.
 7 *Ibid.*, p. 5-6.
 8 *Ibid.*, p. 13, Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1983.
 9 Chakrabarty, *op. cit.*, pp. 30-31. On verra peut-être quelque ironie dans le fait que cette description pourrait s'appliquer au récent livre de Ranajit Guha, « Dominance without Hegemony: History and Power »

in *Colonial India*, Harvard University Press, 1997.

10 Chakrabarty, *op. cit.*, p. 255.

11 Cf., Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, 1950.

12 Chakrabarty, *op. cit.*, pp. 63 et 64.

13 *Ibid.*, pp. 58-60.

14 *Ibid.*, p. 60.

15 *Ibid.*, p. 93.

16 *Ibid.*, pp. 93-94 & 112-113.

17 *Ibid.*, pp. 38-39.

18 Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. Balibar, Cornillet, Espagne *et al.*, PUF, 1993, p. 336.

19 Chakrabarty, *op. cit.*, p. 18.

20 Ramachandra Gandhi, *The Availability of Religious Ideas*, Macmillan, 1976, p. 9, cité par Chakrabarty, *op. cit.*, p. 16.

21 Chakrabarty, *ibid.*, p. 108.

22 Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Verso, 1998, p. 92.

23 Chakrabarty, *op. cit.*, p. 139.

24 *Ibid.*, p. 174, citation de Raniero Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1968 ; V. K. Chari, *Sanskrit Criticism*, Hawaiï University Press, Honolulu, 1990, pp. 59-63 ; Hari Ram Mishra, *The Theory of Rasa*, Chattarpur, M. P., Vindhyachal Prakashan, 1964, pp. 412, 415.

25 *Ibid.*, pp. 176-177.

26 *Ibid.*, pp. 171-172.

27 Anderson, *op. cit.*, pp. 55-56.

28 Jameson, Fredric, *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991, p. 411.

29 *Ibid.*, p. 411.

30 Si l'une des autres définitions de l'historicisme consiste à substituer la description à l'explication, Chakrabarty ne se rend-il pas alors coupable d'historicisme ?

31 Jameson, Fredric, « Marxism and postmodernism », in *The Cultural Turn*, Verso, 1998, p. 35.

32 Cf., David Hardiman, « Subaltern Studies at the Crossroads, » in *Economic and Political Weekly*, n° 21, 15 février, pp. 5-24.

33 Pour une discussion éclairante de l'orientalisme ontologique et de l'orientalisme ontologique à l'envers, cf., Sadik Jalal Al-Azm, « Orientalism and Orientalism in Reverse », in *Khamsin, Journal of the Revolutionary Socialists of the Middle East*, n° 8, pp. 5-26, et en particulier, pp. 18-19.

Lu d'ailleurs

Thierry M. Labica

Enseigne à l'UFR des études anglo-américaines de l'université de Nanterre Paris 10

Ernst Bloch : un athéisme mystique

*Traces*¹, ou le récit comme entrée en matière.

Traces (Spuren, 1930), du philosophe marxiste allemand Ernst Bloch, fut réédité en 1998 sans doute à la faveur d'une vogue éditoriale de l'utopie. On veut montrer ici que ce petit livre qui assemble les récits et les anecdotes de manière apparemment désordonnée est lui-même une pratique de l'utopie telle que Bloch la théorise ailleurs. On y découvre une forte incitation à une philosophie matérialiste du langage et de la littérature non plus comme expression créative et subjective, mais plutôt comme voix rêveuse de l'anticipation inhérente au mouvement de la matière ; forte incitation à un abandon de soi qui prolonge la tradition du mysticisme rhénan dans une étrange version matérialiste-athée.

Traces occupe une place obscure dans la chronologie des premiers ouvrages d'Ernst Bloch après *L'Esprit de l'utopie* (1918, révisé en 1923), dont on en fait une sorte d'appendice, et *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921), qui constitue l'autre référence majeure de Bloch pour les années vingt. Contrairement à *Traces*, ces deux autres ouvrages relèvent de registres historiques et théoriques clairement identifiés. L'un annonce d'emblée la couleur de l'utopie et propose une analyse historique et une philosophie de la musique. L'autre prolonge directement l'analyse qu'Engels avait proposée des guerres paysannes en Allemagne au Moyen Âge. Bien sûr, *Traces* porte, lui aussi, les traits dominants d'une période et d'une génération : on y retrouve néo-romantisme et expressionnisme. On y distingue encore (mais peut-être pas aussi nettement que dans *L'Esprit de l'utopie*) le messianisme révolutionnaire et la référence à la tradition de la mystique chrétienne à laquelle l'avait ouvert, dans les années dix, un certain Gyorgi Lukacs². Mais de ces trois ouvrages, *Traces* reste probablement le moins maniable. On le mentionne dans l'ombre de *L'Esprit de l'utopie* ou encore, pour y trouver des formulations, illustrer les réexpositions ou les descriptions théoriques d'une pensée que Bloch formule avec systématiquement ailleurs.

Traces cultive un amateurisme flagrant. Le genre et l'origine géographique des récits sont on ne peut plus variés et imprévisibles : anecdotes, fables, contes romantiques allemands, *Mille et Une Nuits*, histoires chinoises ou juives hassidiques... Plus de grands noms, ni de grande tradition, pas plus d'auteurs qu'aucune source intentionnelle pour toutes ces histoires et aucune analyse historique d'aucune sorte. Autrement dit, s'il y a du récit, on est rarement au fait du récitant. Mais « si cette histoire n'est rien, disent les conteurs en Afrique, elle appartient à celui qui l'a racontée ; si elle est quelque chose, elle nous appartient à tous » (108) et, de fait, l'oralité de la culture populaire, la virtuosité mineure du colportage tactique prime sur l'écrit d'une grande tradition autorisée. Bloch lui-même tend à s'effacer en laissant advenir la flânerie de « on-dit » en contes et en anecdotes, citant le récit de l'expérience d'untel, raconté par un tel à tel autre. Enfin, nous sommes placés dans l'obscurité d'un sous-savoir dont on ne saurait tirer un quelconque profit sur le marché des échanges culturels, et le glorieux passé des Noms monumentaux laisse maintenant la place à une quotidienneté présente faite d'anonymat et de menus moments, d'aventures « infimes ».

Ainsi, cette descente dans un présent anonyme et ordinaire se donne à lire comme une stricte contrepartie de *L'Esprit*. Tout porte à parler de contrepoint. Et de la part d'Ernst Bloch, ces jeux d'oppositions en deviennent maintenant presque prévisibles tant l'ensemble contradictoire qu'ils composent semble dialectiquement réglé. Dans cette perspective, des régularités émergent quant au statut de l'auteur, du conteur et des histoires rapportées, quant à la relation au passé. Nous allons pouvoir alors tenter de nous tourner vers le détail de ces histoires en supposant que dans leur masse hétéroclite, elles ne prennent pas toutes les directions à la fois mais sont intentionnellement orientées par la tension « vers l'avant » de la conscience anticipante et du rêve éveillé. À l'issue de notre survol, on pourra peut-être reformuler positivement ce qu'il en est, dans *Traces*, du statut de l'auteur, du récit et de sa matérialité. Une lecture attentive de chacune des sections du livre permet de préciser cette orientation au niveau du contenu même des récits qu'on y trouve parce que chacune (« Situation » ; « Destin » ; « Existence » ; « Chose ») reproduit le même mouvement d'ouverture progressive menant de l'enfermement dans un présent immobile, identique à lui-même, utopiquement pauvre parce que sourd à son propre étirement comme fin / commencement, à un point sublime de réappropriation d'un soi-même ouvert par le devenir.

« Existence » : soi et sa moitié cachée

L'enfermement dans le présent

Avant de préciser pour chaque section la figure qui la signe, du présent obscurci au départ auroral, observons la troisième section de *Traces*. « Existence »

s'engage sur cette surdité même avec « À l'instant », « Zone d'ombre » et surtout « La chute dans le présent » qui évoque une histoire « qu'on raconte chez les Juifs de l'Est [et] dont la conclusion produit une déception bizarre, il faut bien le dire. Elle prétend manifestement finir sur un mot d'esprit, mais il est plutôt embarrassé, insipide, pas drôle, et il doit pourtant suffire à combler le trou où l'on est tombé. Ce trou est notre présent, où nous sommes tous et dont le récit ne va *nullement* nous éloigner, comme ils le font presque toujours ; préparons donc notre trappe » (85). Ce début de section n'est pas un point de départ. Cette « trappe » est celle d'un présent immédiat fermé, précisément, à tout commencement ou désajustement à soi, aussi timide fût-il. Toutes les évocations qui suivront viseront à ouvrir toujours un peu plus la « trappe » en réveillant ce coma de l'être-dans-le-présent à sa tendance hors de soi.

Première excursion : l'ombre portée du travail

La première figure en est, très simplement, celle de « L'aiguillon du travail », opposée à la paresse d'un impossible fainéant parfait et à la solitude, paresse et solitude contenant « l'une et l'autre un poison chimiquement apparenté (...) le poison du sombre être en soi-même » (88). « Tous deux se rencontrent dans le négatif de cet irréel futur autour duquel les hommes ont bâti et bâtissent, sans en avoir achevé la construction. » (89). L'identité à soi, dans le trou, au fond de la trappe de l'être-en-soi-même serait donc un antifutur et une négation de la tendance vers une deuxième naissance, une mise au monde valable. « Seul le travail accompli nous met au monde légitimement, expulse de nous le poison de la crudité et du corruptible. » (91) Le travail « vrai », désaliéné dans un *hic et nunc* « magnifique », loin des « ténèbres » (23) de l'exploitation, reste, précise Bloch, à trouver, mais au moins, là, on a un point de départ, au ras du sol, point ordinaire d'écoulement du devenir, encore presque invisible tant il est dans l'ombre d'un quotidien obscurci.

Un peu plus loin hors de soi : se voir (sans le savoir) dans un autre

L'être-soi-même véritable, c'est-à-dire, l'être qui se désajuste à soi-même vers l'avant, est déjà plus en vue dans « Silence et miroir » qui aborde plusieurs versions de la *prise de distance* critique par rapport à soi : « un ami » qui « jette un regard fort lucide sur le monde, sur lui un peu moins » (91) et qui se trouve désarçonné lorsqu'on lui demande « comment il trouverait l'habitant de sa propre chambre si, ne le connaissant pas, il devait s'en faire une idée d'après son pantalon et ses chaussures ». On nous rapporte ensuite l'histoire du dernier empereur égyptien qui, défait par les Perses, demeure impassible à la vue de sa fille conduite en esclavage et de son fils traîné à la mort, mais qui devant l'un de ses palefreniers enchaînés sombra dans un pathétique désespoir. Plusieurs

explications sont envisagées : la goutte d'eau qui fait déborder le vase ; la réaction à retardement de l'orgueilleux ; une troisième explication suggère que « ce qui est le plus loin de nous, voire ce qui se tient là-bas tout à fait en marge », pourrait être le plus sûr « miroir » de ce que nous sommes, que « l'alentour trop proche », de la trappe immédiate appelée « famille » (ici, les enfants, le fils héritier!), ou encore « chambre », dans ce passage. « Le valet, lui, parce qu'il fait partie d'une expérience tout à fait lointaine, purement étrangère et pourtant connexe, rompt le barrage, *et le pharaon crie.* » (93) Émerge donc ici une théorie du reflet d'un tout autre genre qui, loin d'un travail de représentation sur les conditions objectives, privilégie la sortie de soi vers un subjectif objectivé, un autre soi-même ignoré comme tel.

Erreur sur la personne : devenir enfin tout autre que soi dans l'écriture

Sous les trois titres qui suivent (« L'ennui immédiat », « La signature de Potemkine », « Instant et image »), on trouve trois mises en scène d'un écrit (respectivement : billet, signatures, lettres) par lequel la dépossession et l'absence à soi deviennent maintenant totales. « J'ai connu quelqu'un qui ne demandait pas mieux de sortir de soi mais n'y parvenait pas » (93) annonce « L'ennui immédiat ». Bloch colporte l'histoire que raconte ce quelqu'un (un Munichois « grand connaisseur en mutisme ») à propos d'un homme hanté par un billet (rédigé dans une langue incompréhensible) que lui a donné une belle dame au théâtre et qui, dès qu'il en demande le déchiffrement à quelqu'un d'autre, le rend parfaitement méprisable et détestable à son interlocuteur quel que soit l'endroit du monde où il se trouve. Aussi le malheureux se voit condamné à ne jamais comprendre ni se réconcilier avec l'effet qu'il produit, que tout le monde perçoit et qui se constitue en un autre lui-même. Un lecteur de J. L. Austin y verrait peut-être un cas étrange d'effets perlocutoires autonomisés et constitués en fantôme à l'allure plus réelle que l'énonciateur lui-même. Sans entrer dans le détail de cet emboîtement (Bloch colporte des récits / le conteur colporte une histoire / l'homme colporte son billet), on relève simplement le parallélisme entre le mutisme du billet dont le mystère reste entier et le silence dans lequel sombre généralement le conteur, qui d'ailleurs redevient muet à la fin de son histoire. Le conteur, comme l'homme au billet de son histoire, n'existe que dans l'effet produit sur l'auditoire en deçà duquel, il est muet : « son propre symbole, il ne peut le lire lui-même, il le reconnaît seulement dans son effet sur les autres, comme un effet sans cause, comme une fuite devant cet effet sans cause » (98). Ce long billet que nous tend de très loin le philosophe de l'utopie, observons la manière dont l'écrit devient le point, encore méconnu, de fuite et rupture hors de soi. « La signature de Potemkine » reprend exactement cette absence à soi, ce fait de n'être plus soi-même au sens même où on l'entend le plus couramment :

Potemkine, qui perd la boule, se met à signer d'importants documents du nom de l'officier qui les lui présente : « Pétoukof ». « Le prince Potemkine avait des moments où personne ne pouvait l'approcher » (99) est donc à lire littéralement puisque le prince Potemkine, en tant que prince Potemkine, se désertait lui-même ; était absent. Alors comment l'approcher ? Et là encore, mutisme, « silence de mort [à soi] dans sa chambre [trappe, trou] » (99, mes crochets). Dans « Instant et image », deux amants se retrouvent. Le présent de ces retrouvailles s'évide, pour la jeune fille, en direction de la version épistolaire de leur être-ensemble antérieur. Encore une fois, l'écrit constitue le point de basculement dans le soi-même pré-apparaissant et fantôme.

Beaucoup plus loin : soi-même se constitue intentionnellement en l'autre qu'il est déjà tendanciellement

La suite de « Existence » nous entraîne maintenant tout à fait au-delà de ce point de basculement avec des figures de l'incognito dans « Thèmes de la vérité cachée » (101-109), incognito qui n'est pas, ici, une identité pleine simplement dissimulée, mais tout au contraire, qui est un nom d'une réalisation possible de la tendance au désajustement à soi dans le devenir. («)Le thème de la porte (») qui termine cette section est clairement annoncé dans « On frappe » et, avec « La literie » et « Une petite porte de sortie », on en vient à la mort contenue dans les sursauts et brusques réveils, la « petite porte » de « Une petite porte de sortie » n'étant rien d'autre que l'endormissement même qui fait du dormeur un « quasi-mourant » en « état de *départ* » (112). Autrement dit, des points de fin / commencement disséminés dans la vie quotidienne et par-delà lesquels monte la nuée fantomatique d'un soi-même autre, on passe aux figures de la mort comme point le plus radical de fin / commencement et condition d'une véritable renaissance ou résurrection sans retour possible. De l'autre côté. « Car la fierté du départ, où il y a déjà quelque chose du bonheur, de la fierté de mourir, trouve un accomplissement évident dans une sorte de triomphe de l'arrivée. Surtout quand le navire arrive en musique ; alors se cache dans tout ce kitsch (celui qui n'est pas petit-bourgeois) quelque chose de l'allégresse de la résurrection (possible) de tous les morts. » (112) C'est la « bonne mort » (115) (mort-navire, mort-traversée) de la tension utopique vers l'Autre citoyenneté même si « ce n'est pas toujours de bon gré qu'on passe de l'autre côté » ; les « visions hallucinantes [de l'effroi d'après la vie, l'effroi mortel] sont des possibilités obscurément utopiques, soit de notre incognito lui-même, soit de ce qu'attend notre incognito ». « Il arrive que des images foraines ensanglantées, de vieilles images de fantômes, méprisables, et en quelque sorte follement terrifiantes, sachent nous chanter une berceuse de l'au-delà. » (113) Le vocabulaire se précise,

reprenant des termes employés dans les pages qui précèdent et nommant enfin le point de mire de l'au-delà sans transcendance de l'utopie qui déjà bruisse et laisse ses traces dans les recoins de l'ici et maintenant.

L'ombre portée comme moitié cachée prend vie dans un monde parallèle

Le reste de cette section produit de nouvelles mises en parallèle d'existences dégondées, mais les simples prises de recul et distanciations involontaires des amis et des pharaons, le travail du reflet au miroir de l'écriture, le tout dans cette même existence, font place à une oscillation radicale entre des mondes distincts. Les fous (de « À côté: l'auberge des fous », 120), partis en simple promenade jusqu'à une proche auberge, traversent une forêt du genre tropical (perroquets, cacatoès, singes, aux « cris de fantômes naturels ») annoncée quelques pages auparavant: « Il pousse ici (...) une végétation plus tropicale que ne le permettent les latitudes connues de notre subjectivité (et du monde). » (115) Et ce qui reste une petite promenade à l'auberge pour ceux qui sont demeurés à quai n'est rien moins que l'au-delà pour ces fous qui ne veulent plus revenir. La traversée les a conduits à l'auberge du « Bœuf couronné », du « Tonnelier joyeux » ou des « Trois rois dont on ne trouve chez nous que les enseignes et qui ne correspondent à rien. » (121) Ils ont donc accosté, de l'autre côté, au Royaume, bien sûr.

Basculement définitif sur l'autre versant

Dans le conte fantastique « Le cadre deux fois disparu », un jeune homme passe du monde où sa future épouse (« qu'il n'aimait plus tellement ») claque les portes, à un autre auquel il accède en passant dans le tableau au mur qu'il observe pour la première fois. Dans ce monde-là, parfait, avec ses parcs rococos derrière des grilles dorées, une femme l'attend... Mais le futur époux finit quand même rejeté dans ce quotidien qu'il avait quitté. Le commentaire de Bloch insiste sur la sentimentalité un peu fade de cette affaire pour mieux circonscrire la part qui doit en être réquisitionnée: le cadre du tableau qui fait porte tournante vers l'illusion ouvre non pas à la satisfaction onirique d'un souhait frustré, mais au contraire, à ce qui n'est pas encore en exprimant le travail vers l'avant de la conscience anticipante. « Le thème de la porte » constitue le point ultime où l'oscillation s'achève avec l'écrivain qui, lui, bascule définitivement dans le dernier chapitre de son propre livre.

Autres morts et renaissances

En passant en revue « Existence », d'un point d'enfermement complet dans le présent vers un véritable *départ*, on a repéré un mode de structuration des autres grandes sections du livre. On a également commencé à en apercevoir la

terminologie fondamentale ainsi qu'une « manière de parler ». Toutes choses sur lesquelles il faudra revenir. Mais tout d'abord, précisons ce qui semble être le chiffre de la progression des autres sections du livre. Dans la dernière (« Choses »), le découverture de la moitié fantomatique cachée par la simple « prise de recul » par rapport à soi fait place aux figures de la deuxième vie. On passe donc à de véritables figures d'une résurrection qui « fermente » dans le giron de la matière. « Choses » (et *Traces*) s'interrompt au point de commencement du *Novum* le plus sublime qui est donc aussi le point d'orgue mystique de *Traces*. Cette mort / résurrection ne s'accomplit pas par l'œuvre d'art mais dans le mutisme et le silence désertique d'une montagne tirée de la plus pure tradition romantico-mystique; montagne de la frontière vers « l'étonnement » d'une indicible altérité utopique. Les « grands paysages » muets de cette dernière partie reprennent et décuplent une latence utopique que l'on trouvait encore plus ou moins domestiquée dans les paysages exquis de parcs sentimentaux et de vallons en fleurs. On pourrait alors symboliser « Existence » par deux lignes parallèles: / /, et « Choses », par deux lignes consécutives: ____ ____, la seconde ligne (vie) apparaissant et se matérialisant progressivement à chaque fois.

La section précédant « Existence » (« Destin ») s'organise autour des points de retournement / commencement au sein d'une même existence. La version la plus aboutie en étant celle que l'on trouve dans les grandes floraisons artistiques, authentiques ruptures et figures de la deuxième naissance dans cette vie même. Selon le même principe, la symbolisation figurerait un simple coude. Enfin, « Situation » engage *Traces* sur des références tout à fait explicites à la réalité des rapports d'exploitation capitalistes. Mais là encore, les différents paragraphes nous conduisent d'un versant à l'autre de leur vécu chez les dominés. Ainsi trouve-t-on d'abord une pauvreté et une saleté « trou » ou « trappe » dans laquelle les rapports d'oppression ont été complètement intériorisés et la défaite est totale au point que tout principe d'étirement hors de soi semble avoir été aboli. À la lumpénisation du devenir s'ajoute l'hégémonie idéologique des rapports marchands faisant qu'un semblant de cadavre flottant sur l'eau, c'est, dans la tête d'une fillette, 20 marks. De cette misère sans appel, dés-espérante, « Situation » entreprend de révéler la « moitié cachée », le versant sur lequel la classe ouvrière aspire à ne plus être une classe et devient hors d'elle-même dans la conscience et la lutte révolutionnaire: « s'il est vrai que la faim ne produit pas de soulèvement (...) il faut bien qu'il y ait une impulsion mystérieuse à être révolutionnaire. Une impulsion ne provenant jamais de la seule pauvreté qui souvent la masque mais du sentiment de "propriété" qu'on ne possède pas bien qu'elle vous revienne, d'une gloire déguisée qui dans l'état de prolétaire devient explosive » (23). Voilà,

une version de la « mission historique » de la classe ouvrière qui, plutôt que de déborder d'optimisme, est avant tout pètrie d'étonnement philosophique : « Que dans un si vieux dressage, dans une si vieille habitude de l'esclavage la révolte soit encore possible, c'est un fait si insolite qu'il a de quoi nous édifier, à sa manière. » (23) Cet étonnement devant les tendances à l'abolition de soi de l'être social du prolétariat en tant que prolétariat, outre le fait qu'il nous aide à porter un regard plus serein sur l'état des rapports de forces actuels, pose la condition préalable de ce qui doit suivre : l'élan utopique-mystique d'inspiration chrétienne chez Bloch n'a de sens que dans la perspective du matérialisme historique. Cet utopique-là est donc aux antipodes du dilettantisme opportuniste qui mue depuis quelques années l'utopie en véritable business éditorial.

Les mots de *Traces*

Cette cohérence dans la répétition du mouvement d'ouverture de l'être à ce qu'il n'est pas encore trouve son nerf dans la continuité du vocabulaire de la « moitié cachée », autre nom du non-encore en tendance dans le réel. Il est partout question de ce qui ne « s'arrange qu'à moitié » (8), de ce qui n'est qu'« à moitié bon » (138), d'une pauvreté qui « est déjà à moitié la saleté » (15), d'une « liberté plus qu'à moitié » (30), de « moitié de plaisir » (129), de « terreurs à moitié cuites » (128). Il y aussi du « demi » (existence, mesure, lune, élan...) qui prolifère. Mais on trouve encore du « tronqué » (« cette vie tronquée » [64]) et du « quasi » (112). Aussi, chacune des quatre figures que l'on a essayé de reconnaître (révolution, dédoublement, coude, résurrection) rejoue-t-elle le mouvement de dévoilement de la moitié cachée, du demi-manquant, de la part tronquée. Mais ce mouvement implique dans tous les cas, une sortie hors du trou, hors du soi présent qui est mutilation. On est alors devant le paradoxe suivant : la seule complétude envisageable doit tenir ensemble l'accompli et l'inaccompli, le devenu et l'à-venir. Je ne suis complet que dans l'anticipation permanente du mouvement de non-présence à moi et donc de ma propre incomplétude. Je ne suis tout à fait là qu'en présence de mon fantôme. *Traces* ne connaît que ce point de bascule où la fin est en même temps commencement authentique et dévoilement. Des utopies formulées, décrites, autrement dit, du commencé et du dévoilé, *Traces* ne dit rien simplement parce que rien ne peut en être dit qui ne déformerait le « premier étonnement » (190) et qui ne serait pas renoncement au maintien de « l'orientation du commencement » (191). Et cela parce qu'un Nouveau authentiquement nouveau ne peut se dire avec le vocabulaire ou la syntaxe du déjà. L'altérité utopique est donc indicible et dans ce travail de la nostalgie vers *l'avant*, la recherche d'une parole ajustée à l'ordre de ce qui n'est pas encore ne peut qu'aboutir au silence. C'est ainsi que « les *meilleurs* dilettantes perdent la

voix » (81). C'est pour cela que le Munichois d'un récit déjà évoqué est décrit comme « grand connaisseur en mutisme » (94).

Traces s'achève sur une histoire dans laquelle le mutisme n'est plus anecdotique mais central : le chasseur Michael Hultzögger, dont on devine qu'il a vu l'autre côté, devient « en pleine contradiction avec sa nature antérieure, [...] complètement muet ». Après avoir entendu sa confession, l'archevêque Firmian de Salzbourg « abdiqua sa charge pastorale et se tut jusqu'à sa fin » (192). Là encore, les personnages de l'histoire deviennent muets, le petit conte s'achève et *Traces* avec lui, comme si le petit livre qui regroupe toutes ces histoires partageait lui-même avec elles cette tension vers un point de basculement dans la moitié silencieuse, utopique, cachée. Ainsi, le début de *Traces*, en commençant par une figure du trou, est une fin ou tout au moins, c'est un début qui ne parle pas de commencement mais au contraire, d'enfermement, d'arrestation. La fin de *Traces*, exactement à l'inverse, est, elle, un point silencieux de commencement.

Le début est une fin. La fin est un début. Voilà un texte qui n'est pas avare de paradoxes. Mais il faut enfin en venir à celui qui les porte tous. On a relevé les thèmes récurrents de la sortie de soi et du mutisme devant l'indicible du Nouveau placé au-delà de tout mot déjà disponible. Autant le dire, notre paysage thématique ressemble singulièrement à ce que l'on trouverait, non pas chez Marx, mais dans les « instructions spirituelles » de Maître Eckhart, « et Bloch se met à bavarder dans le langage de la gnose³ ». La chose ne constitue pas une si grande surprise si l'on se souvient d'une part que la tradition de la mystique chrétienne fait partie de la culture philosophique de Bloch depuis les années dix⁴ et si d'autre part, on tient compte du fait que la référence à Eckhart reste souvent présupposée dans *L'Esprit de l'utopie* ou dans *Le Principe espérance*. Bloch semble avoir confisqué le problème de l'indicibilité de Dieu chez Eckhart ainsi que la thématique du « désistement de soi⁵ » et des trois morts de l'âme pour les tirer sur le champ de ce que l'on pourrait risquer d'appeler « l'utopie négative » (en imitation de la théologie négative rhénane). On peut d'ailleurs voir dans cette réquisition une exploitation particulièrement audacieuse du paradoxe athée qu'un Eckhart (entre autres) formule au cœur du christianisme : Dieu transcende toute chose, à tel point que je ne puis rien en dire ou en penser. Mieux : je ne puis dire que Dieu est bon car, pour ce faire, il faudrait que Dieu soit un être. Or, Dieu n'est pas même un être car la catégorie de l'être impliquerait une détermination encore bien trop de l'ordre du pensable ; Dieu est un « néant » au-delà de toute détermination. Dieu n'est pas : « Remarquez-le bien ! Dieu est sans nom : car de lui personne ne peut rien dire ni connaître. [...] Si donc je dis Dieu est bon [...] Si je dis en outre que Dieu est sage : ce n'est pas vrai, je suis plus sage que lui ! Si je dis encore que Dieu est

quelque chose *qui est* : ce n'est pas vrai, il est quelque chose de tout à fait transcendant, il est – un surétant non-être⁶ ! »

Si l'on voit facilement comment ce genre de raisonnement a valu à Eckhart le sort que l'Église lui a réservé (à la fin de sa vie et pendant les siècles qui ont suivi⁷), on peut aussi supposer que c'est aussi ce qui fait dire à Gilles Deleuze et Félix Guattari que le christianisme « secrète » de l'athéisme « plus que toute autre religion⁸ ». Le « non-encore » utopique concret inscrit en tendance dans le réel ressemble singulièrement, de ce point de vue, au « surétant » eckhartien, mais cette fois, rabattu sur le plan d'immanence et matérialisé. Notons que ce renversement en implique un autre : « le principe et source originelle » *caché* dans la mémoire bascule cette mémoire en une mémoire du « caché » propre à Bloch, qui, brisant le cercle de la réminiscence et du retour du même, est à *venir*⁹. Il s'agit donc d'une *mémoire de ce qui n'est pas encore* : aussi, à la matérialisation utopique du « surétant », faut-il ajouter un renversement de la mémoire devenue puissance anticipante. C'est du moins de cette manière que l'on peut suggérer de relire le vocabulaire du « caché » dans *Traces*¹⁰ qui parle cette langue de l'athéisme qui est toujours « à extraire d'une religion¹¹ ». Reste à savoir jusqu'où *Traces* reprend la question du désistement de soi, et pour en faire quoi.

Raconter en dilettante : récit et matérialisme mystique-athée

« Ce que l'on va essayer maintenant de conter, de faire remarquer, c'est comment on a été frappé par certaines choses. En amateur, on remarque en racontant, on dit ce qu'on veut raconter. » (13) Si les figures d'amateurs et de dilettantes foisonnent dans *Traces*, c'est en creux que la figure du dilettante est encore la plus remarquable. On a déjà relevé que Bloch ne faisait jamais référence aux auteurs ou aux origines des histoires, contes, fables qu'il jette ensemble. Il n'est proposé aucune étude ou analyse critique systématique qui permettrait au philosophe de mettre en travail la fonction organisatrice, classifiante qui est la sienne. Le relâchement du texte de Bloch se situe exactement à l'opposé de ce genre de préoccupation dès lors qu'il vise un *laisser-parler*, un *laisser-advénir* du conte comme moment du pré-apparaître utopique. La voix narrative de *Traces* est prêtée et se laisse investir en pratiquant une désertion, un « détachement », un « désistement de soi » de la fonction autoriale.

La cohérence de *Traces* comme « bric-à-brac » tient précisément dans cet effort cultivé d'effacement du soi-auteur. On reconnaît alors ici le travail d'auto-extinction et d'absence à soi de l'amant mystique tendant à se désertier lui-même pour laisser Dieu naître dans l'âme enfin libérée. Dans cette perspective, les fonctions-auteurs originaires absentes derrière les récits rapportés ne seraient qu'autant d'images projetées de l'auto-extinction d'Ernst Bloch, amant mystico-

matérialiste et athée d'un genre peu couru. C'est dans cette même perspective encore que l'on voit ces décrochages, ces « désistements » (rendant impossible tout travail d'interprétation vers l'arrière, vers les intentions, les biographies, les contextes d'origines des histoires) et cet amateurisme revendiqué, s'imprimer dans le déroulement même du texte. Mais maintenant, on a de bonnes raisons de penser que l'amateurisme (des plus sérieux) qu'exige l'absence à soi passe dans la simple manière de raconter : le dilettantisme narratif entraîne une série de ruptures, une dérive hors de soi du récit faisant que l'on passe de « J'ai un ami » à Hérodote puis au pharaon avec des formules du type : « bien que la chose au fond n'ait pas grand-chose à voir avec cet incident, il me vient à l'esprit un trait sublime [...] » (91). Le décrochage hors de soi est aussi et d'abord une rupture de la narration amateur qui laisse advénir ces infimes points d'étonnement qui sont autant de fins-commencements.

Je risquerai alors, à titre de récapitulatif, plusieurs propositions sur le statut du récit dans *Traces*, œuvre dont la « littérarité » et le dilettantisme, loin d'être aléatoires, ont bel et bien une fonction. (1) L'amateurisme narratif n'est pas simplement destiné à illustrer ou à orner des énoncés théoriques. Il est un moment de passage à l'acte dans lequel le théorique s'autodéborde dans une pratique de l'utopie négative (au sens où on l'a entendue précédemment). (2) L'amateurisme, en tant qu'indice de la réquisition athée d'une certaine tradition de mysticisme chrétien, est un *laisser advénir* et un *laisser parler*. À ce titre, il est un mode de prise de parole de la catégorie du possible telle qu'elle est inscrite tendanciellement dans le réel. Autrement dit, quelque chose parle qui n'est pas moi et qui n'est pas non plus le fétiche marchand. (3) D'où *Traces* comme délire léger. (4) Le récit comme acte et comme dépossession est donc un moment de remontée de l'objectif qui *parle* le subjectif. C'est alors aussi le mouvement d'entrée en matière de la conscience qui gagne en puissance d'anticipation à mesure qu'elle se dégonde, ou qu'elle sort du présent « trou ». Ou, pour reprendre les termes de Bloch, c'est le moment de rencontre et de fécondation mutuelle de la « *matière utopique* dont la terre est faite » (64, italiques de l'auteur) et les « rêves réalistes derrière la porte » (137). (5) *Traces* fait donc du récit le point de pré-apparaître privilégié des mondes meilleurs à naître. (6) Tout ceci semble indiquer que Bloch constitue la matérialité utopique objective en autre versant du fétichisme de la marchandise chez Marx : l'utopique de Bloch comme le fétichisme de Marx ne sont pas (ne sont plus, avec eux) des faits de conscience ; l'un et l'autre sont des catégories matérielles objectives ; tous deux ventriloquent les agents, font que quelque chose parle qui n'est pas le sujet quand le dit « sujet » ouvre la bouche. Enfin, la « *matière utopique* » de Bloch semble reproduire l'écrasement de la superstructure dans la base qu'opère la théorie du fétichisme de la marchandise. Ce

qui signifie, encore une fois, que les récits de *Traces*, avec tout leur imaginaire, leur dimension culturelle, ne relèvent plus de l'ordre superstructurel ; ils sont au contraire des moments d'incarnation subjective parlante de la matérialité objective. Avec pour conséquence, une verbalisation du matériel et une matérialisation de la langue. Et c'est au récit de faire entendre la petite musique de la matière.

- 1 Toutes les références de pages renvoient à l'édition de *Traces*, Gallimard, 1998, trad. P. Quillet et H. Hiderbrand.
- 2 Cf., sur ces questions, Michael Löwy, *Rédemption et utopie : le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988.
- 3 Adorno, *ibid.*, p. 153.
- 4 Cf., Löwy, *ibid.*
- 5 Maître Eckhart, *Sermons et traités*, Gallimard, 1987, p. 193.
- 6 Maître Eckhart, « Du renouvellement dans l'esprit », in *Sermons-traités*, trad. Paul Petit, Gallimard, 1987, p. 131. Cf., également sur ces questions, de Libera, A., *La Mystique rhénane*, Le Seuil, 1994, ch. 6, et en particulier, pp. 247-248 (« l'homme pauvre »), et pp. 283-284 (« le solipsisme ontologique de Dieu »).
- 7 Le passage cité est fort proche de ce que l'on peut également lire dans « Comme une étoile du matin » (Maître Eckhart, *ibid.*, p. 125 : « en Dieu il n'y ni "bon" ni "meilleur" ni "le meilleur" ! ») et qui, pour être « entaché d'hérésie », fait partie des 28 propositions condamnées par Jean XXII en 1329. Cf., *ibid.*, p. 320.
- 8 Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Minuit, 1991, p. 88. Paradoxes chrétiens-athées que l'on retrouve chez un William Blake (que Bloch cite en exergue d'un des chapitres du premier tome du *Principe espérance*) ou chez un Jacob Boehme.
- 9 Renversement et rupture (du « cycle fondamentalement stérile ») conforme au programme repris et systématisé dans *Le Principe espérance* : « il n'y a de place dans la philosophie que pour l'anti-réminiscence ». « L'espérance qui, à aucune fin, ne veut être au même point qu'à son départ, brise ce cycle autoritaire », trad., Françoise Wuilmart, Gallimard, 1976, tome 1, p. 246
- 10 Sur le « principe premier » demeurant caché dans les profondeurs secrètes de la mémoire « et où s'engendre le verbe intime qui n'est d'aucune langue » chez Thierry de Freiberg, cf., de Libera, *op. cit.*, p. 177.
- 11 *ibid.*, p. 88.

Controverses



Chris Harmann

Directeur de rédaction de la revue trimestrielle *International Socialism* membre du socialist workers party et auteur de *A People's History of the World* (une histoire populaire du monde).

Le Prophète et le prolétariat

L'auteur réfute les deux idées sur l'islamisme radical: ni fascisme vert, ni force intrinsèquement anti-impérialiste. Il affirme qu'il s'agit plutôt de l'expression de couches sociales diverses parmi lesquelles la nouvelle petite bourgeoisie pèse d'un poids prépondérant. Ce mouvement fondamentalement petit-bourgeois peut évoluer vers la résistance à l'impérialisme ou dans un sens réactionnaire, mais il ne peut avoir de politique indépendante et propre. L'auteur défend donc l'idée qu'il faut que les révolutionnaires offrent, par leur opposition implacable et sans concession à l'impérialisme et aux classes dominantes locales, une perspective plus vaste à ceux que ces mouvements attirent, en particulier les jeunes. Il illustre des possibilités de convergence par l'expérience britannique du travail en commun avec les musulmans contre la guerre, depuis le 11 septembre 2002.

L'islamisme aujourd'hui

La confusion est fréquente entre l'islam, religion pratiquée par probablement un cinquième de la population mondiale, et des groupes politiques aux effectifs bien plus réduits. Dans les discours médiatiques, ceux-ci sont souvent décrits comme des organisations de « fanatiques », de « cinglés » et « d'imams dérangés », incarnations absolues du mal, voire de « fascistes ». Cette vision n'a pas été véhiculée que par des gouvernements. Dans les publications de gauche ces dernières années on trouve de nombreuses références à la supposée irrationalité et à la barbarie de l'islam, au « fascisme médiéval » des groupes qui s'en réclament. L'islamisme est une réaction aux ravages de l'impérialisme. Celle-ci peut être régressive, intégrant certaines caractéristiques les plus réactionnaires des sociétés précapitalistes, mais elle peut également encourager à la lutte contre l'impérialisme.

Islam, religion et idéologie

Il existe deux approches de la question de l'islamisme. La première est celle qui y voit la Réaction incarnée. Elle a été adoptée par une majeure partie de la gauche iranienne après la consolidation du régime de

Khomeini en 1981-1982. Elle a été acceptée par la majorité de la gauche en Égypte et en Algérie, à tel point que la gauche égyptienne, influencée par la tradition communiste officielle, a pratiquement soutenu la guerre que l'État a menée contre les islamistes au début des années quatre-vingt-dix. L'approche opposée considère les mouvements islamistes comme des mouvements d'opprimés « progressistes » et « anti-impérialistes ». Ce fut celle de la grande majorité de la gauche iranienne au cours de la première phase de la révolution de 1979. Le Parti Tudeh prosoviétique, la majorité de l'organisation guérillériste des Fedayins et les islamistes de gauche, les Moudjahiddines du peuple caractérisaient toutes les forces soutenant Khomeini de « petite bourgeoisie progressiste ». Par conséquent, il fallait lui accorder un soutien quasi inconditionnel. Aucune de ces deux positions ne permet d'identifier la nature de classe de l'islamisme moderne, ni sa relation au capital, à l'État et à l'impérialisme. Fréquemment, l'origine de la confusion commence par la surestimation du pouvoir de la religion. Les croyants la pensent comme une force historique indépendante, pour le meilleur ou pour le pire. Il en est de même de la majorité des bourgeois libres-penseurs et anticléricaux. Pour eux, le combat contre l'influence des institutions religieuses et des idées obscurantistes serait en soi une voie de la libération humaine.

Les institutions et les idées religieuses jouent évidemment un rôle dans l'histoire. Mais elles ne peuvent perdurer dans une société en mouvement que si elles parviennent à trouver d'autres couches sociales pour les soutenir. L'histoire fourmille d'exemples de personnages qui, prêchant des croyances presque identiques, finissent dans des camps opposés lors de grands conflits sociaux. Cela a été le cas lors des convulsions sociales qui ont secoué l'Europe pendant la grande crise du féodalisme aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, lorsque Luther, Calvin, Münzer et bien d'autres chefs « religieux » ont proposé à leurs disciples une nouvelle vision du monde fondée sur une réinterprétation des textes bibliques.

Sous cet angle, l'islam n'est pas différent de toute autre religion. Il émerge au sein de la communauté commerçante des villes d'Arabie du ^{vii}^e siècle, au cœur d'une société encore largement tribale. Il prend son essor au sein d'une succession de grands empires édifiés par certains de ses disciples. Il persiste aujourd'hui comme idéologie officielle de nombreux États capitalistes (Arabie saoudite, Soudan, Pakistan, Iran, etc.), autant que comme source d'inspiration de nombreux mouvements oppositionnels.

Il a été en mesure de survivre dans tant de sociétés différentes parce qu'il a su s'adapter à des intérêts de classes divers. Ainsi, l'islam demande au riche qu'il paie un impôt islamique de 2,5 % (la *zakat*) pour alléger le fardeau des pauvres, que les dirigeants gouvernent avec justice, que les maris ne maltraitent pas

leurs femmes. Mais il qualifie aussi de vol l'expropriation du riche par le pauvre, affirme que la désobéissance à un gouvernement « juste » est un crime qui doit être puni avec toute la rigueur de la loi, et ne réserve aux femmes que des droits inférieurs à ceux des hommes dans le mariage, pour l'héritage ou sur les enfants en cas de divorce. Il exerce un attrait sur les riches et les pauvres en offrant une régulation de l'oppression, tant comme rempart contre une oppression plus sévère que comme rempart contre la révolution. Il est, comme le christianisme, l'hindouisme ou le bouddhisme, autant un cœur dans un monde sans cœur que l'opium du peuple.

Il est erroné de qualifier l'ensemble des islamistes de « réactionnaires » ou de tracer un signe d'égalité entre « le fondamentalisme musulman » dans son ensemble avec cette forme de fondamentalisme chrétien sur laquelle se fonde l'aile de droite du Parti républicain aux États Unis. Des personnages tels que Khomeini, les dirigeants des deux groupes Moudjahiddines rivaux en Afghanistan ou ceux du FIS algérien ont tous utilisé des thèmes traditionalistes et attiré la nostalgie de groupes sociaux en voie de disparition, mais ils en ont également appelé à des courants radicaux, eux-mêmes produits de la transformation de la société par le capitalisme. Pour cette raison, même le terme de « fondamentalisme » n'est pas réellement approprié.

Mais, sous la confusion, il y a de réels intérêts de classes en jeu.

La nature de classes de l'islamisme

L'islamisme est apparu dans des sociétés traumatisées par l'impact du capitalisme. D'anciennes classes sociales ont été remplacées par de nouvelles, bien que cela ne se soit pas fait de manière claire ou instantanée. Il s'est produit ce que Trotski appelait « un développement inégal et combiné ».

Le renouveau islamique est soutenu par quatre groupes sociaux différents, chacun interprétant l'islam à sa manière.

- 1) L'islamisme des anciens exploités : ce sont les membres des classes privilégiées traditionnelles qui craignent d'être les perdants de la modernisation capitaliste de la société, en particulier les propriétaires terriens (y compris le clergé dépendant pour ses revenus des terres appartenant à des fondations religieuses), les commerçants capitalistes traditionnels et les propriétaires de la multitude des petits magasins et ateliers. Ce sont souvent ces groupes qui ont financé les mosquées.
- 2) L'islamisme des nouveaux exploités : issus majoritairement du groupe précédent, ce sont certains capitalistes qui ont réussi malgré l'hostilité des groupes liés à l'État. En Égypte par exemple, les Frères musulmans « se sont insérés dans le tissu économique de l'Égypte de Sadate à une époque où des sections entières de l'économie avaient été livrées au capitalisme dérégulé. Uthman

Ahmad, le Rockefeller égyptien, ne cachait d'ailleurs pas sa sympathie pour les Frères musulmans¹ ».

- 3) L'islamisme des pauvres : ce groupe est celui des ruraux pauvres qui ont souffert de l'expansion de l'agriculture capitaliste, forcés à l'exode vers les villes à la recherche désespérée de travail. Ceux qui vivent dans les taudis et les bidonvilles des villes en permanente expansion du monde musulman ont perdu les certitudes associées à un mode de vie ancien – qu'ils identifient à la culture musulmane traditionnelle –, sans acquérir une quelconque sécurité matérielle ou un nouveau mode de vie stable. Les mosquées fournissent un foyer social à des gens perdus dans une ville nouvelle et étrangère. Les organisations caritatives islamiques leur apportent les services sociaux les plus rudimentaires (cliniques, enseignement, etc.) que l'État n'assure pas.
- 4) L'islamisme de la nouvelle classe moyenne : l'élément vital qui alimente l'islam de renouveau et politique vient d'une quatrième couche sociale, très différente – d'une fraction de la nouvelle petite bourgeoisie qui a émergé du fait de la modernisation du capitalisme dans l'ensemble du tiers-monde. Un très grand nombre de jeunes instruits ont peu d'espoir de réaliser la carrière qu'ils espéraient et cherchent à tout prix un exutoire à leurs frustrations sociales.

L'islam radical comme mouvement social

La base de classe de l'islamisme est similaire à celle du fascisme classique et à celle du fondamentalisme hindou du BJP, du Shiv Sena et du RSS en Inde. Tous ces mouvements ont autant recruté au sein de la petite bourgeoisie en « cols blancs » et parmi les étudiants que parmi la petite bourgeoisie traditionnelle, commerçants et professions libérales. Nombre de socialistes et de libéraux les ont dénoncés comme fascistes. C'est une erreur.

Il n'y a pas que le fascisme qui ait une base sociale petite-bourgeoise. Cela a été une caractéristique du jacobinisme, des nationalismes du tiers-monde, du stalinisme maoïste et du péronisme. Les mouvements petits-bourgeois ne deviennent fascistes qu'à un moment précis de la lutte de classes et y jouent un rôle spécifique. Celui-ci ne se réduit pas à mobiliser la petite bourgeoisie. Il consiste à exploiter son amertume face aux dégâts qu'elle subit du fait de la crise aiguë du système et à la transformer en bandes de brutes, prêtes à servir le capital pour démanteler les organisations ouvrières.

Mais s'il est erroné de qualifier les mouvements islamistes de « fascistes », il est tout aussi faux de les définir comme « anti-impérialistes » ou « antiétatiques ». Ils ne luttent pas seulement contre les classes et l'État qui exploitent et dominent la population. Ils ont également combattu le sécularisme, les femmes qui refusent de se plier aux notions islamiques de « modestie », la gauche et, dans certains cas notables, les minorités ethniques ou religieuses.

En fait, même quand les islamistes mettent l'accent sur l'« anti-impérialisme », ils épargnent bien souvent l'impérialisme.

La souffrance qu'endure la grande majorité de la population n'est pas due *uniquement* aux grandes puissances impérialistes et à leurs agences comme la Banque mondiale (BM) et le Fonds monétaire international (FMI). Elle résulte aussi de la participation enthousiaste des capitalistes moins puissants et de leurs États à l'exploitation. Ce sont ces derniers qui appliquent des politiques qui paupérisent les peuples et brisent leur vie. Et ce sont eux qui utilisent la police et les prisons pour écraser toute résistance. Par conséquent, toute idéologie qui réduit l'ennemi au seul impérialisme étranger évite une authentique remise en cause du système. Elle exprime l'amertume et la frustration du peuple, mais le détourne de ses véritables ennemis.

Le caractère contradictoire de l'islamisme découle de la base sociale de ses principaux cadres. La petite bourgeoisie en tant que classe ne peut avoir de politique indépendante et cohérente. Ceci a toujours été vrai de la petite bourgeoisie traditionnelle : petits marchands, commerçants et membres des professions libérales travaillant à leur compte. Ceci vaut également aujourd'hui pour la nouvelle petite bourgeoisie paupérisée – ou de la classe moyenne potentielle que sont les étudiants désœuvrés, plus pauvres encore – dans les pays moins avancés économiquement.

Les contradictions de l'islam politique

Le caractère contradictoire de l'islamisme se manifeste dans la manière dont il envisage le « retour au Coran ». Il peut l'envisager comme une réforme des « valeurs » de la société présente, c'est-à-dire simplement un retour à des pratiques religieuses, tout en laissant intactes les structures principales de la société. Ou bien il peut être envisagé comme un renversement révolutionnaire de la société.

Cette contradiction est perceptible dans l'histoire des Frères musulmans égyptiens, prototype de l'islam politique pour bien d'autres pays. Ses effectifs ont crû pendant les années trente et quarante, tandis que la désillusion s'installait en raison de l'incapacité du parti laïque nationaliste, le Wafd, de s'opposer sérieusement à la domination britannique. La base du mouvement était principalement composée de fonctionnaires et d'étudiants, mais elle s'élargit à des travailleurs urbains et des paysans, et comptait à son apogée un demi-million de membres. Pour construire le mouvement, son fondateur et « guide suprême », Al Banna, ne répugnait pas à collaborer avec des personnalités proches de la monarchie égyptienne; l'aile droite du Wafd voyait les Frères musulmans comme un contrepoids à l'influence communiste parmi les travailleurs et les étudiants. Mais les Frères ne pouvaient disputer ce soutien aux communistes que

dans la mesure où leur langage religieux sous-entendait un parti pris pour la réforme qui allait plus loin que ne le souhaitent leurs alliés de droite. Leurs objectifs étaient « en dernier ressort incompatibles avec la perpétuation du statu quo politique, économique et social auquel les groupes dirigeants étaient attachés ». C'est ce qui fit que « l'alliance entre les Frères musulmans et les dirigeants conservateurs allait être à la fois instable et ténue² ».

Les contradictions éclatèrent au début des années cinquante alors que des grèves, des manifestations, des assassinats, la défaite militaire en Palestine et la guérilla dans la zone du Canal bouleversaient la société égyptienne. La prise du pouvoir par l'armée dirigée par Nasser en 1952-1954 produisit une division fondamentale entre ceux qui soutenaient ce coup d'État et ceux qui s'y opposaient. Des groupes rivaux à l'intérieur de la Fraternité s'affrontèrent physiquement pour le contrôle de ses bureaux, et « une perte de confiance colossale dans la direction » permit à Nasser d'écraser une organisation qui avait été éminemment puissante³, en exécutant et en emprisonnant ses dirigeants. Cette perte de confiance découlait des divisions insurmontables qui devaient nécessairement surgir au sein d'un mouvement petit-bourgeois alors que la crise de la société s'approfondissait. Tous les mouvements islamistes de masse depuis ont été gangrenés par les mêmes divisions.

Cela produit une dialectique à l'œuvre au sein de l'islam politique, qui tire dans deux directions opposées. D'un côté, des islamistes militant contre l'État, après avoir subi l'échec de la lutte armée, ont appris de dure manière à rester discrets ; ils se tournent plutôt vers le combat pour imposer un comportement islamique par le moyen de pressions exercées sur les États. Le résultat final ressemble à bien des égards à la droite de type Démocratie-chrétienne de l'après-guerre. C'est l'évolution qu'a connue le parti gouvernant en Turquie ; c'est le modèle vers lequel semble s'orienter le MMA pakistanais, et qui attire les Frères musulmans égyptiens⁴. Mais cela n'apaise pas l'immense mécontentement des couches sociales attirées par l'islamisme. Sans cesse, surgissent donc de nouveaux militants qui se séparent pour former de nouveaux groupes « jihadistes » organisant des actions armées minoritaires, jusqu'à ce qu'à leur tour ils apprennent à la dure les limites de telles activités coupées d'une base sociale active. Pourtant, ils ne peuvent en créer une tant qu'ils restent sur le terrain de l'islam politique.

Le réseau al-Qaida est le produit des défaites en Égypte, en Algérie et ailleurs. C'est un regroupement de fragments poussés à l'exil par une répression massive et généralement couronnée de succès. Ben Laden est devenu prééminent parce qu'il avait les ressources, en tant que milliardaire, ainsi que l'énergie pour rassembler ces groupes à l'échelle internationale et leur trouver une base géographique temporaire en Afghanistan.

C'est la résistance à leur guerre en Irak qui a ébranlé les États-Unis. Elle a pris deux formes. Il y a eu les gigantesques mouvements contre la guerre dans le monde entier, généralement dirigés par des forces de la gauche laïque. Et il y a eu une résistance de masse de plus en plus efficace en Irak même, où les tentatives des « jihadistes » étrangers de s'autodésigner comme avant-garde héroïque crée de fortes tensions avec d'autres groupes bien plus implantés⁵. L'émergence du mouvement anti-impérialiste de masse donne à la gauche une opportunité d'offrir de réelles alternatives à ceux qui se sont tournés vers l'islam politique comme réponse à l'oppression et à l'exploitation.

Islam, islamisme et combat contre l'impérialisme en Occident

L'islam aujourd'hui n'est pas qu'une religion du tiers-monde. Près de 15 millions d'habitants d'Europe occidentale sont d'origine musulmane. Comme les autres groupes d'origine immigrée, ils sont très divers : on y trouve des milliardaires et des indigents, des commerçants et des conducteurs de bus, des professeurs et des agents de nettoyage. Mais, au cours des années soixante et soixante-dix, ils ont en très grande majorité immigré en Europe comme ouvriers, pour travailler dans les usines textiles du nord-ouest de l'Angleterre, les ateliers de l'East End à Londres, les usines automobiles de la banlieue parisienne et dans la Ruhr. Ils restent des travailleurs aujourd'hui, bien que dans de nombreux cas les vieilles industries aient été sévèrement atteintes par des crises économiques successives et des restructurations capitalistes et qu'ils aient été désavantagés par des pratiques discriminatoires à l'embauche. Depuis leur arrivée en France, ils ont subi, tout comme d'autres immigrés du tiers-monde, des insultes racistes, des agressions et des discriminations ; ils ont donc eu beaucoup de mal à trouver des emplois dans les nouvelles industries, sont fortement atteints par le chômage et ont souvent de mauvaises conditions de logement. De ce fait, à l'instar de bien d'autres groupes d'immigrés, ils ont réagi à l'expérience de vie dans une société étrangère qui les discrimine en formant des réseaux sociaux autour de leurs propres institutions. De même que des générations successives d'Irlandais immigrés en Angleterre se rassemblèrent autour de l'église catholique tous les dimanches, beaucoup de musulmans se rassemblent autour de la mosquée du quartier. Mais l'identité musulmane est rarement la seule qu'ils portent. Comme tout le monde, ils en ont plusieurs : syndicalistes, commerçants, lycéens ou collégiens, alcooliques anonymes, joueurs de cricket, supporter de football ou que sais-je encore.

Au cours des dix dernières années, et particulièrement depuis le 11 septembre, le racisme antimusulman est devenu une forme de plus en plus courante de racisme en Grande-Bretagne. En réaction à ce racisme, l'identité musulmane

est privilégiée par rapport aux autres, de telle sorte que des gens qui se seraient désignés comme « noir » ou « asiatique » il y a vingt ans se définissent désormais comme musulmans. Et cela a renforcé le sentiment d'identification avec les musulmans souffrant dans le monde – en Bosnie, en Tchétchénie, au Gujarat et tout particulièrement en Palestine.

Dans ce contexte, une petite minorité de jeunes a rejoint des organisations islamistes radicales telles que Hizb-Al-Tahrir qui veut tourner le dos à la société occidentale à l'instar des groupes jihadistes au Moyen-Orient ou au Pakistan. Au milieu des années quatre-vingt-dix, ces organisations ont exercé une forme d'hégémonie sur les associations d'étudiants musulmans dans quelques universités. Mais plus répandu était le sentiment que les musulmans devaient rester rassemblés, même parmi ceux qui étaient bien intégrés à la société britannique. Comme la plupart des autres travailleurs, la grande majorité des musulmans votait travailliste (dans des localités de Londres comme Bradford et Tower Hamlets, même le parti conservateur présentait des candidats musulmans). La gauche révolutionnaire avait quelques contacts dans les différentes communautés musulmanes (comme avec d'autres minorités ethniques) en raison de son rôle dans les luttes contre le racisme et les organisations nazies au cours des trente dernières années. Dans l'ensemble, pourtant, son influence était minime. Telle était la situation lors que le 11 septembre fut suivi des guerres contre l'Afghanistan et contre l'Irak. Celles-ci auraient pu causer un isolement profond des communautés musulmanes, les forçant au repli sur elles-mêmes. Au contraire, le mouvement contre la guerre poussa comme un champignon. Les premières manifestations contre la guerre en Afghanistan rassemblèrent entre 50 000 et 100 000 personnes et attirèrent des milliers de musulmans. Ils arrivaient souvent avec des cars affrétés par les comités de mosquées, par cortèges mixtes, mêlant musulmans et non musulmans. Au cours d'une des manifestations, un symbole de l'unité réalisée fut, pour la rupture du jeûne du Ramadan, la distribution de nourriture à tous, musulmans ou non musulmans. Un autre symbole de cette unité était ces cortèges mêlant lycéennes musulmanes voilées et musulmanes non voilées, jeunes femmes blanches ou noires, scandant toutes des slogans anti-impérialistes. Tout ceci ne s'est pas produit spontanément. Il a fallu qu'au cours des premières réunions pour le lancement de la Stop the War Coalition, le Parti socialiste des travailleurs (SWP) et d'autres combattent la tentative de réduire la portée de la coalition par le rajout de slogans dénonçant le « terrorisme islamique » au même titre que celui de Bush et de Blair.

Les énormes manifestations de 2002 et 2003 (trois de plus de 300 000 personnes et une de près d'un million) dans lesquelles des dizaines de milliers de musulmans marchèrent aux côtés de foules encore plus considérables (syndicalistes, socialistes, étudiants et lycéens, groupes socialistes, pacifistes, juifs antisio-

nistes, groupes féministes et d'homosexuels, groupe d'Afro-caribéens, Latino-américains) ont contrarié quelques petits groupes islamophobes de la gauche britannique. Les groupes séparatistes, pro-jihadistes furent encore plus contrariés. Après avoir échoué lors de la première grande manifestation à attirer vers eux des manifestants du cortège principal, ils distribuèrent des tracts recommandant aux musulmans de ne pas participer à la manifestation suivante. En même temps, les succès des premières manifestations attirèrent au sein du mouvement contre la guerre un certain nombre de groupes musulmans dont l'assise sociale était plus large. L'Association musulmane de Grande-Bretagne (MAB) avait une importance particulière. Elle décida de se joindre à Stop the War Coalition et à la campagne pour le désarmement nucléaire afin de parer les manifestations. Cette association est née d'une ramification de la Fraternité musulmane égyptienne, et, comme elle, a tenté de se positionner comme groupe « modéré » hostile au jihadistes-séparatistes, mais néanmoins opposé à l'impérialisme. En Grande-Bretagne, cela signifie recommander aux musulmans de s'intégrer dans la société plus globale tout en maintenant leurs valeurs islamiques. Avant, comme la majorité des musulmans, cette association soutenait le Parti travailliste. Son engagement dans les manifestations de Stop the War Coalition leur a fait partager les tribunes avec des socialistes de gauche et des dirigeants syndicaux. Dans quelques cas, elle a adopté des idées de l'extrême gauche. Par exemple, le Dr Siddiqui, du « Parlement musulman », explique à des audiences principalement musulmanes que la guerre en Irak n'est pas une guerre des chrétiens contre les musulmans mais, comme les interventions étasuniennes en Amérique centrale dans les années quatre-vingt, une confrontation entre riches et pauvres de ce monde⁶.

L'hostilité d'un grand nombre de supporters travaillistes envers la direction du Parti travailliste s'est exacerbée dans le cas des musulmans. L'exclusion du Parti travailliste de l'opposant parlementaire le plus ferme à la guerre, le parlementaire de gauche George Galloway, a créé parmi eux une immense colère. Du coup, lorsque Galloway a accepté de lancer une coalition électorale contre la guerre et le néolibéralisme aux côtés du Parti socialiste des travailleurs, Respect, des personnalités de la gauche indépendante, comme Ken Loach et d'autres, ainsi qu'un grand nombre de militants de premier plan d'origine musulmane ont accepté de la rejoindre. Le MAB s'y refusa et, en général, il soutint les Démocrates libéraux (le plus petit des partis bourgeois britanniques) par rejet du Labour au cours des élections de juin 2004. Cependant, un de ses dirigeants accepta de défendre le programme de Respect et, nationalement, cette organisation soutient quelques-uns de ses candidats (comme George Galloway).

L'identification de Respect et de la gauche avec le mouvement antiguerre a certainement attiré un soutien des musulmans qu'ils n'auraient pas obtenu autre-

ment. Cela fut particulièrement vrai dans la circonscription électorale du quartier populaire de Tower Hamlets à Londres. Au cours des élections de juin, nous y avons obtenu plus de voix que le Parti travailliste et, peu après, nous y avons emporté un siège au conseil municipal. Mais si la majorité des votes venait des musulmans, ce n'était certainement pas la totalité, comme cela a été montré par une autre élection pour un siège de conseiller municipal dans une localité principalement blanche où nous avons été en deuxième position, ramenant le Parti travailliste à la troisième place. De plus, nos votes musulmans ont été obtenus sur une base politique, par l'argumentation contre les candidats travaillistes et libéraux qui tentaient de jouer sur les sentiments communautaires des musulmans. En général, les candidats de tous les partis prenaient la parole lors de meetings dans les mosquées, mais nos candidats soulevaient les questions de classes et anti-impérialistes que les autres évacuaient. Bien entendu, cela n'a pas empêché des gens, tel le chroniqueur de l'*Observer* Nick Cohen qui, vociférant, avait soutenu la guerre et l'occupation de l'Irak, de dénoncer Respect comme un « pacte entre le Socialist Workers Party et les fondamentalistes musulmans de la droite religieuse⁷ ».

La question centrale est que la gauche islamophobe et les islamistes ont tort de voir les musulmans comme un groupe homogène, partageant un ensemble unique de valeurs et d'idées. Ceux-ci interprètent la religion de différentes manières (des fidèles de certaines mosquées de Tower Hamlets n'adressent presque pas la parole à des fidèles d'autres mosquées) et en tirent des conclusions politiques diverses. La responsabilité de la gauche est d'intervenir dans le débat politique en cours parmi des gens qui représentent souvent les sections parmi les plus exploitées et les plus opprimées des travailleurs. Cela signifie ne pas nous couper d'eux en traitant toute personne qui fréquente la mosquée d'irréremédiablement « arriérée » ou en considérant que toute femme qui porte le voile est instrumentalisée par nos ennemis idéologiques.

Conclusion

Nous faisons face à une nouvelle offensive impérialiste qui ne vise pas moins qu'à faire du XXI^e siècle « un nouveau siècle américain ». Ses ambitions sont mondiales. Mais pour le moment, elle est embourbée en Irak avec une intensité inattendue et à laquelle elle n'était pas préparée. Cela encourage ceux qui résistent à l'impérialisme partout ailleurs. Ainsi, un nouveau mouvement international contre l'impérialisme est en train de naître, qui entraîne des gens de milieux sociaux très différents dotés de visions politiques très différentes. L'extrême gauche a l'occasion de jouer un rôle dans ce mouvement et, dans ce processus, d'aider à la clarification de ses conceptions et de son objectif. Nous ne pouvons réaliser cela que si nous rompons avec des idées préconçues.

Écrivant lors d'une précédente poussée de sentiments anti-impérialiste, après la première révolte moderne contre l'impérialisme, celle de l'Irlande en 1916, Lénine mettait en garde contre l'idée de : « Croire que la révolution sociale soit *concevable* sans insurrections des petites nations dans les colonies et en Europe, sans explosions révolutionnaires d'une partie de la petite bourgeoisie *avec tous ses préjugés*, sans mouvement des masses prolétariennes et semi-prolétariennes politiquement inconscientes contre le joug seigneurial, clérical, monarchique, national, etc., c'est *répudier la révolution sociale*. [...] C'est s'imaginer qu'une armée prendra position en un lieu donné et dira "Nous sommes pour le socialisme", et qu'une autre, en un autre lieu, dira "Nous sommes pour l'impérialisme", et que ce sera alors la révolution sociale! [...] Quiconque attend une révolution sociale "pure" ne vivra *jamais* assez longtemps pour la voir. Il n'est qu'un révolutionnaire en paroles qui ne comprend rien à ce qu'est une véritable révolution. La révolution socialiste en Europe *ne peut pas être* autre chose que l'explosion de la lutte de masse des opprimés et mécontents de toute espèce. Des éléments de la petite bourgeoisie et des ouvriers arriérés y participeront inévitablement – sans cette participation, la lutte *de masse n'est pas possible, aucune* révolution n'est possible – et, tout aussi inévitablement, ils apporteront au mouvement leurs préjugés, leurs fantaisies réactionnaires, leurs faiblesses et leurs erreurs⁸. »

Et il ajoutait que la tâche de « l'avant-garde consciente de la révolution, le prolétariat avancé », était d'exprimer « cette vérité objective d'une lutte de masse disparate, discordante, bigarrée, à première vue sans unité » de parvenir à « l'unir et l'orienter ». Bien des choses ont changé depuis Lénine. Mais aujourd'hui, il y a encore une fois un besoin urgent pour la gauche révolutionnaire de comprendre les mouvements qui surgissent contre les dévastations causées par l'impérialisme, même si leur langage est confus et parfois obscurantiste, de façon à entraîner les meilleurs éléments de ces mouvements dans la lutte pour une alternative au système mondial.

1 G. Kepel, *Le Prophète et le pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Le Seuil, Paris, 1993.

2 Voir R. P. Mitchell, *op. cit.*, p. 38.

3 R. P. Mitchell, *op. cit.*, p. 40.

4 Lors d'une récente visite officielle en Égypte, le premier ministre turc Recep Tayyip Erdogan a demandé à ses hôtes pourquoi ses « amis » des Frères musulmans étaient en prison.

5 Voir, par exemple, dans le reportage spécial réalisé par Nir Rosen pour le *Asian*

Times, le récit de la résistance à Fallujah : www.atimes.com/atimes/others/Fallujah.html

6 Il le fit par exemple dans un meeting tenu à East Ham, à Londres en 2003, alors qu'il était également orateur de ce meeting.

7 *Observer*, 26 septembre 2004.

8 Lénine, *Bilan d'une discussion sur le droit des nations à disposer d'elles-mêmes*, juillet 1916, à l'URL : <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1916/07/191607ook.htm>

Gilbert Achcar

Politologue. Université de Paris-VIII et centre Marc Bloch de Berlin, derniers livres parus : *Le Choc des barbaries* (éd. Complexe, 2002) et *L'Orient incandescent*. (éd. Page deux, 2003)

Marxismes et religions, hier et aujourd'hui

L'attitude à adopter face aux tentations autoritaires envers les populations victimes de discriminations comme envers les formes religieuses variées de protestation des populations hier colonisées et toujours opprimées dans les métropoles impériales met à rude épreuve les gauches y compris ses composantes radicales. Un retour sur les classiques du marxisme n'est pas inutile pour éviter aussi bien le rejet normatif que la complaisance.

1. **L'attitude théorique du marxisme classique en matière de religion** combine trois dimensions complémentaires, que l'on trouve en germe dans l'*Introduction à De la critique de la philosophie du droit de Hegel* du jeune Marx (1843-1844) :
 - D'abord, une critique de la religion, en tant que facteur d'*aliénation*. L'être humain attribue à la divinité la responsabilité d'un sort qui ne lui doit rien (« *L'homme fait la religion*, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. ») ; il s'astreint à respecter des obligations et interdits qui, souvent, entravent son épanouissement ; il se soumet volontairement à des autorités religieuses dont la légitimité se fonde soit sur le fantasme de leur rapport privilégié au divin, soit sur leur spécialisation dans la connaissance du corpus religieux.
 - Ensuite, une critique des doctrines sociales et politiques des religions. Les religions sont des survivances idéologiques d'époques révolues depuis fort longtemps : la religion est « *fausse conscience du monde* » ; elle l'est d'autant plus que le monde change. Nées dans des sociétés précapitalistes, les religions ont pu connaître – à l'instar de la Réforme protestante – desaggiornamentos forcément partiels et limités dès lors qu'une religion vénère des « Écritures saintes ».
 - Mais aussi, une « compréhension » (au sens wébérien) du rôle psychologique que peut jouer la croyance religieuse pour les damné/es de la terre. « La misère religieuse est, d'une part, l'*expression* de la misère réelle, et, d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature

accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'*opium* du peuple. »

Ces trois considérants débouchent, au regard du marxisme classique, sur une seule et même conclusion énoncée par le jeune Marx : « Le dépassement (*Aufhebung*) de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple est l'exigence de son véritable bonheur. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions sur sa condition, c'est exiger qu'il soit renoncé à une condition qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole. »

2. Pour autant, le marxisme classique n'a pas posé la suppression de la religion

comme condition nécessaire et préalable de l'émancipation sociale (le propos du jeune Marx pourrait se lire : afin de pouvoir surmonter les illusions, il faut d'abord mettre fin à la « condition qui a besoin d'illusions »). Tout comme pour l'État, pourrait-on dire, il ne s'agit pas d'abolir la religion, mais de créer les conditions de son extinction. Il n'est pas question d'interdire « l'opium du peuple », encore moins d'en réprimer les consommateurs. Il s'agit seulement de mettre fin aux rapports privilégiés qu'entretiennent ceux qui en font commerce avec le pouvoir politique, afin de réduire son emprise sur les esprits.

Trois niveaux sont ici à considérer :

- Le marxisme classique des fondateurs n'a pas requis l'inscription de l'athéisme au programme des mouvements sociaux. Au contraire, dans sa critique du programme des émigrés blanquistes de la Commune (1873), Engels a raillé leur prétention d'abolir la religion par décret. Sa perspicacité fut entièrement confirmée par les expériences du xx^e siècle, comme lorsqu'il soutenait que « les persécutions sont le meilleur moyen d'affermir des convictions indésirables » et que « le seul service que l'on puisse rendre encore, de nos jours, à Dieu est de proclamer l'athéisme un symbole de foi coercitif ».
- La laïcité républicaine, c'est-à-dire la séparation de la religion et de l'État, est, en revanche, un objectif nécessaire, qui faisait déjà partie du programme de la démocratie bourgeoise radicale. Mais là aussi, il importe de ne pas confondre séparation et prohibition, même en ce qui concerne l'enseignement. Dans ses commentaires critiques sur le programme d'Erfurt de la social-démocratie allemande (1891), Engels proposait la formulation suivante : « Séparation complète de l'Église et de l'État. Toutes les communautés religieuses sans exception seront traitées par l'État comme des sociétés privées. Elles perdent toute subvention provenant des deniers publics et toute influence sur les écoles publiques. » Il ajoutait entre parenthèses : « On ne peut tout de même pas leur défendre de fonder, par leurs propres moyens, des écoles, qui leur appartiennent en propre, et d'y enseigner leurs bêtises ! »

- Le parti ouvrier doit en même temps combattre idéologiquement l'influence de la religion. Dans le texte de 1873, Engels se félicitait du fait que la majorité des militants ouvriers socialistes allemands était gagnée à l'athéisme, et suggérait de diffuser la littérature matérialiste française du XVIII^e siècle afin d'en convaincre le plus grand nombre.

Dans sa critique du programme de Gotha (1875), Marx expliquait que la liberté privée en matière de croyance et de culte doit être définie uniquement comme rejet de l'ingérence étatique. Il en énonçait ainsi le principe : « Chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels, sans que la police y fourre le nez. » Il regrettait, en même temps, que le parti n'ait pas saisi « l'occasion d'exprimer sa conviction que pour la bourgeoisie "liberté de conscience" n'est rien de plus que la tolérance de toutes les sortes possibles de liberté de conscience religieuse, tandis que lui [le parti] s'efforce de libérer les consciences de la fantasmagorie religieuse ».

3. Le marxisme classique envisageait la religion sous l'angle du rapport des sociétés européennes à leurs propres religions traditionnelles. Il ne prenait pas en considération la persécution des minorités religieuses, ni surtout la persécution des religions de peuples opprimés par des États oppresseurs. À notre époque marquée par la survivance de l'héritage colonial et par sa transposition à l'intérieur même des métropoles impériales – sous la forme d'un « colonialisme intérieur », dont l'originalité est que ce sont les colonisés eux-mêmes qui sont expatriés, c'est-à-dire « immigrés » – cet aspect acquiert une importance majeure.

Dans un contexte dominé par le racisme, corollaire naturel de l'héritage colonial, les persécutions envers la religion des opprimés/es, ex-colonisé/es, ne doivent pas être rejetées seulement parce qu'elles sont « le meilleur moyen d'affermir des convictions indésirables ». Elles doivent être rejetées, aussi et avant tout, parce qu'elles sont une dimension de l'oppression ethnique ou raciale, aussi intolérable que le sont les persécutions et discriminations politiques, juridiques et économiques.

Certes, les pratiques religieuses des populations colonisées peuvent apparaître comme éminemment rétrogrades aux yeux des populations métropolitaines, dont la supériorité matérielle et scientifique était inscrite dans le fait même de la colonisation. Mais ce n'est pas en imposant le mode de vie de ces dernières aux populations colonisées contre leur gré, que sera servie la cause de leur émancipation. L'enfer de l'oppression raciste est pavé de bonnes intentions « civilisatrices », et l'on sait à quel point le mouvement ouvrier lui-même fut contaminé par la prétention bienfaitrice et l'illusion philanthropique à l'ère du colonialisme.

Engels avait pourtant mis en garde contre ce syndrome colonial. Dans une lettre à Kautsky, datée du 12 septembre 1882, il formula une politique émanci-

patrice du prolétariat au pouvoir, tout empreinte de la précaution indispensable afin de ne pas transformer la libération présumée en oppression déguisée : « Les pays sous simple domination et peuplés d'indigènes, Inde, Algérie, les possessions hollandaises, portugaises et espagnoles, devront être pris en charge provisoirement par le prolétariat et conduits à l'indépendance, aussi rapidement que possible. Comment ce processus se développera, voilà ce qui est difficile à dire. L'Inde fera peut-être une révolution, c'est même très vraisemblable. Et comme le prolétariat se libérant ne peut mener aucune guerre coloniale, on serait obligé de laisser faire, ce qui, naturellement, n'irait pas sans des destructions de toutes sortes, mais de tels faits sont inséparables de toutes les révolutions. Le même processus pourrait se dérouler aussi ailleurs : par exemple en Algérie et en Égypte, et ce serait, *pour nous* certainement, la meilleure solution. Nous aurons assez à faire chez nous. Une fois que l'Europe et l'Amérique du Nord seront réorganisées, elles constitueront une force si colossale et un exemple tel que les peuples à demi-civilisés viendront d'eux-mêmes dans leur sillage : les besoins économiques y pourvoient déjà à eux seuls. Mais par quelles phases de développement social et politique ces pays devront passer par la suite pour parvenir eux aussi à une structure socialiste, là-dessus, je crois, nous ne pouvons aujourd'hui qu'échafauder des hypothèses assez oiseuses. Une seule chose est sûre : le prolétariat victorieux ne peut faire de force le bonheur d'aucun peuple étranger, sans par là miner sa propre victoire. » Vérité élémentaire, et pourtant souvent ignorée : tout « bonheur » imposé par la force équivaut à une oppression, et ne saurait être perçu autrement par ceux et celles qui le subissent.

4. La question du foulard islamique (*hijab*) condense l'ensemble des problèmes posés ci-dessus. Elle permet de décliner l'attitude marxiste sous tous ses aspects.

Dans la plupart des pays où l'islam est religion majoritaire, la religion est encore la forme principale de l'idéologie dominante. Des interprétations rétrogrades de l'islam servent à maintenir des populations entières dans la soumission et l'arriération culturelle. Les femmes subissent le plus massivement et le plus intensivement une oppression séculaire, drapée de légitimation religieuse. Dans un tel contexte, la lutte idéologique contre l'utilisation de la religion comme argument d'asservissement est une dimension centrale du combat émancipateur. La séparation de la religion et de l'État doit être une revendication prioritaire du mouvement pour le progrès social. Les démocrates et les progressistes doivent se battre pour la liberté de chacune et de chacun en matière d'incroyance, de croyance et de pratique religieuse. En même temps, le combat pour la libération des femmes reste le critère même de toute identité émancipatrice, la pierre de touche de toute prétention progressiste.

Un des aspects les plus élémentaires de la liberté des femmes est leur liberté individuelle de se vêtir comme elles l'entendent. Le foulard islamique et, à plus forte raison, les versions plus enveloppantes de ce type de revêtement, lorsqu'ils sont imposés aux femmes, sont une des nombreuses formes de l'oppression sexuelle au quotidien – d'autant plus visible qu'elle sert à rendre les femmes invisibles. La lutte contre l'astreinte au port du foulard, ou autres voiles, est indissociable de la lutte contre les autres aspects de la servitude féminine.

Toutefois, la lutte émancipatrice serait gravement compromise si elle cherchait à « libérer » de force les femmes, en usant de la contrainte non à l'égard de leurs oppresseurs, mais à leur propre égard. Arracher par la force le vêtement religieux porté volontairement – même si l'on juge que son port relève de la servitude volontaire – est un acte d'oppression et non un acte d'émancipation réelle. C'est de surcroît une action vouée à l'échec : de même que le sort de l'islam dans l'ex-Union soviétique, l'évolution de la Turquie illustre éloquentement l'inanité de toute tentative d'éradication de la religion ou des pratiques religieuses par la contrainte.

« Chacun – et chacune – doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels » – les femmes porter le *hijab* ou les hommes porter la barbe – « sans que la police y fourre le nez. » Défendre cette liberté individuelle élémentaire est la condition indispensable pour mener un combat efficace contre les diktats religieux. La prohibition du *hijab* rend paradoxalement légitime le fait de l'imposer, aux yeux de ceux et celles qui le considèrent comme un article de foi. Seul le principe de la liberté de conscience et de pratique religieuse strictement individuelle, qu'elle soit vestimentaire ou autre, et le respect de ce principe par des gouvernements laïcs, permettent de s'opposer légitimement et avec succès à la contrainte religieuse. Le Coran lui-même proclame : « Pas de contrainte en religion » !

Par ailleurs, et pour peu que l'on ne remette pas en cause la liberté d'enseignement, prohiber le port du foulard islamique, ou autres signes religieux vestimentaires, à l'école publique, au nom de la laïcité, est une attitude éminemment antinomique, puisqu'elle aboutit paradoxalement à favoriser l'expansion des écoles religieuses.

5. Dans un pays comme la France, où l'islam fut pendant longtemps la religion majoritaire des « indigènes » des colonies et où il est depuis des décennies la religion de la grande majorité des immigrés « colonisés » de l'intérieur, toute forme de persécution de la religion islamique – deuxième religion de France par le nombre et religion très inférieure aux autres par le statut – doit être combattue. L'islam est, en France, une religion défavorisée par rapport aux

religions présentes depuis des siècles sur le sol français. C'est une religion victime de discriminations criantes, tant en ce qui concerne ses lieux de culte que la tutelle pesante, empreinte de mentalité coloniale, que lui impose l'État français. L'islam est une religion décriée au quotidien dans les médias français, d'une manière qu'il n'est heureusement plus possible de pratiquer contre la précédente cible prioritaire du racisme, le judaïsme, après le génocide nazi et la complicité vichyste. Un confusionnisme mâtiné d'ignorance et de racisme entretient, par médias interposés, l'image d'une religion islamique intrinsèquement inapte à la modernité, ainsi que l'amalgame entre islam et terrorisme que facilite l'utilisation inappropriée du terme « islamisme » comme synonyme d'intégrisme islamique.

Certes, le discours officiel et dominant n'est pas ouvertement hostile ; il se fait même bienveillant, les yeux rivés sur les intérêts considérables du grand capital français – pétrole, armement, bâtiment, etc. – en terre d'islam. Toutefois, la condescendance coloniale à l'égard des musulman/es et de leur religion est tout autant insupportable pour ceux-ci que l'hostilité raciste ouvertement affichée. L'esprit colonial n'est pas l'apanage de la droite en France ; il est d'implantation fort ancienne dans la gauche française, constamment déchirée dans son histoire entre un colonialisme mêlé de condescendance d'essence raciste et d'expression paternaliste, et une tradition anticolonialiste militante. Même aux premiers temps de la scission du mouvement ouvrier français entre sociaux-démocrates et communistes, une aile droite émergea parmi les communistes de la métropole eux-mêmes (sans parler des communistes français en Algérie), se distinguant notamment par son attitude sur la question coloniale. La droite communiste trahit son devoir anticolonialiste face à l'insurrection du Rif marocain sous la direction du chef tribal et religieux Abd-el-Krim, lorsque celle-ci affronta les troupes françaises en 1925.

6. Le devoir des marxistes en France est de combattre sans défaillance l'oppression raciste et religieuse menée par la bourgeoisie impériale française et son État, avant de combattre les préjugés religieux au sein des populations immigrées. Lorsque l'État français s'occupe de réglementer la façon de s'habiller des jeunes musulmanes et d'interdire l'accès à l'école à celles qui s'obstinent à vouloir porter le foulard islamique ; lorsque ces dernières sont prises comme cibles d'une campagne médiatique et politique dont la démesure par rapport à l'ampleur du phénomène concerné atteste de son caractère oppressif, perçu comme islamophobe ou raciste, quelles que soient les intentions affichées ; lorsque le même État favorise l'expansion notoire de l'enseignement religieux communautaire par l'accroissement des subventions à l'enseignement privé, aggravant ainsi les divisions entre les couches exploitées de la population

française – le devoir des marxistes, à la lumière de tout ce qui a été exposé ci-dessus, est de s’y opposer résolument.

Ce ne fut pas le cas pour une bonne partie de celles et ceux qui se réclament du marxisme en France. Sur la question du foulard islamique, la position de la Ligue de l’enseignement, dont l’engagement laïque est au-dessus de tout soupçon, est bien plus en affinité avec celle du marxisme authentique que celle de nombre d’instances qui prétendent s’en inspirer. Ainsi peut-on lire dans la déclaration adoptée par la Ligue, lors de son assemblée générale de Troyes en juin 2003, ce qui suit : « La Ligue de l’enseignement, dont toute l’histoire est marquée par une action constante en faveur de la laïcité, considère que légiférer sur le port de signes d’appartenance religieuse est inopportun. Quelles que soient les précautions prises, il ne fait aucun doute que l’effet obtenu sera un interdit stigmatisant en fait les musulmans. [...] [L’] intégration de tous les citoyens, indépendamment de leurs origines et de leurs convictions, passe par la reconnaissance d’une diversité culturelle qui doit s’exprimer dans le cadre de l’égalité de traitement que la République doit assurer à chacun. À ce titre, les musulmans, comme les autres croyants, doivent bénéficier de la liberté du culte dans le respect des règles qu’impose une société laïque, pluraliste et profondément sécularisée. Le combat pour l’émancipation des jeunes filles, en particulier, passe prioritairement par leur scolarisation, le respect de leur liberté de conscience et de leur autonomie : n’en faisons pas les otages d’un débat idéologique, par ailleurs nécessaire. Pour lutter contre l’enfermement identitaire, une pédagogie de la laïcité, la lutte contre les discriminations, le combat pour la justice sociale et l’égalité sont plus efficaces que l’interdit. »

Dans un rapport du 4 novembre 2003, remis à la Commission sur l’application du principe de laïcité dans la République, la Ligue de l’enseignement traite avec pertinence de l’islam et des représentations dont il fait l’objet en France : « Les résistances et les discriminations rencontrées par “les populations musulmanes” dans la société française ne tiennent pas essentiellement, comme on le dit trop souvent, au déficit d’intégration de ces populations mais bien à des représentations et à des attitudes majoritaires qui proviennent en grande partie d’un héritage historique ancien. *La première tient à la non-reconnaissance de l’apport de la civilisation arabo-musulmane* à la culture mondiale et à notre propre culture occidentale. [...] *À cette occultation et à ce rejet s’est ajouté l’héritage colonial* [...] porteur d’une tradition de violence, d’inégalité et de racisme, profonde et durable, que les difficultés de la décolonisation, puis les déchirements de la guerre d’Algérie ont amplifiée et renforcée [...]. Durant tout le temps de la colonisation, le principe de laïcité ne s’est jamais appliqué aux populations indigènes et à leur culte à cause de l’opposition du lobby colonial et malgré la demande des oulémas qui avaient compris que le régime de laïcité leur rendrait

la liberté du culte. Comment s’étonner dès lors que pendant très longtemps la laïcité, pour les musulmans, ait été synonyme d’une police coloniale des esprits ! Comment veut-on que cela ne laisse pas des traces profondes, tant du côté des anciens colonisés que du pays colonisateur ? Si de nombreux musulmans aujourd’hui encore considèrent que l’islam doit régler les comportements civils, tant publics que privés, et, sans revendiquer de statut personnel, ont parfois tendance à en adopter le profil, c’est que la France et la République laïque leur ont intimé de le faire pendant plusieurs générations. [...] *Un troisième aspect vient faire obstacle à la considération de l’islam sur un pied d’égalité : c’est que religion transplantée, il est aussi une religion de pauvres.* À la différence des religions judéo-chrétiennes dont les pratiquants en France se répartissent sur l’ensemble de l’échiquier social, et à la différence en particulier du catholicisme historiquement intégré à la classe dominante, les musulmans, citoyens français ou immigrés vivant en France, se situent pour l’instant, pour une grande majorité, en bas de l’échelle sociale. Le mépris social et l’injustice qui frappent ces catégories sociales affectent tous les aspects de leur existence, y compris la dimension religieuse¹. »

7. En mentionnant « ceux ou celles qui voudraient faire du port d’un signe religieux l’argument d’un combat politique », la Ligue de l’enseignement faisait allusion, bien entendu, à l’intégrisme islamique. L’expansion de ce phénomène politique dans les milieux issus de l’immigration musulmane en Occident, après sa forte expansion depuis trente ans en terre d’islam, a été, en France, l’argument préféré des pourfendeurs/ses de foulard islamique. L’argument est réel : à l’instar des intégrismes chrétien, juif, hindouiste et autres, visant à imposer une interprétation rigoriste de la religion comme code de vie, sinon comme mode de gouvernement, l’intégrisme islamique est un véritable danger pour le progrès social et les luttes émancipatrices. En prenant soin d’établir une distinction claire et nette entre la religion en tant que telle et son interprétation intégriste, la plus réactionnaire de toutes, il est indispensable de combattre l’intégrisme islamique idéologiquement et politiquement, tant dans les pays d’islam qu’au sein des minorités musulmanes en Occident ou ailleurs. Cela ne saurait, cependant, constituer un argument en faveur d’une prohibition publique du foulard islamique. L’islamophobie est le meilleur allié objectif de l’intégrisme islamique : leur croissance va de pair. Plus la gauche donnera l’impression de se rallier à l’islamophobie dominante, plus elle s’aliénera les populations musulmanes et plus elle facilitera la tâche des intégristes musulmans, qui apparaîtront comme seuls à même d’exprimer la protestation des populations concernées contre « la misère réelle ». L’intégrisme islamique est, cependant, un phénomène très différencié et l’attitude à son égard doit être modulée

selon les situations concrètes. Lorsque ce type de programme social est manié par un pouvoir oppresseur et par ses alliés afin de légitimer l'oppression en vigueur, comme dans le cas des nombreux despotismes à visage islamique ; ou lorsqu'il devient l'arme politique d'une réaction luttant contre un pouvoir progressiste, comme ce fut le cas dans le monde arabe, dans la période 1950-1970, quand l'intégrisme islamique était le fer de lance de l'opposition réactionnaire au nassérisme égyptien et à ses émules – la seule attitude convenable est celle d'une hostilité implacable aux intégristes.

Il en va autrement lorsque l'intégrisme islamique se déploie en tant que vecteur politico-idéologique d'une lutte animée par une cause objectivement progressiste, vecteur difforme, certes, mais remplissant le vide laissé par la défaite ou la carence des mouvements de gauche. C'est le cas des situations où les intégristes musulmans combattent une occupation étrangère (Afghanistan, Liban, Palestine, Irak, etc.) ou une oppression ethnique ou raciale, comme de celles où ils incarnent une aversion populaire à l'égard d'un régime d'oppression politique réactionnaire. C'est aussi le cas de l'intégrisme islamique en Occident, où son essor est généralement l'expression d'une rébellion contre le sort réservé aux populations immigrées.

En effet, comme la religion en général, l'intégrisme islamique peut être « d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle », à la différence près qu'il s'agit dans son cas d'une protestation active : il n'est pas « l'opium » du peuple, mais plutôt « l'héroïne » d'une partie du peuple, dérivée de « l'opium » et qui substitue son effet extatique à l'effet narcotique de celui-ci. Dans tous ces types de situations, il est nécessaire d'adapter une attitude tactique aux circonstances de la lutte contre l'oppressur, ennemi commun. Tout en ne renonçant jamais au combat idéologique contre l'influence néfaste de l'intégrisme islamique, il peut être nécessaire, ou inévitable, de converger avec des intégristes musulmans dans des batailles communes – allant de simples manifestations de rue à la résistance armée, selon les cas.

8. Les intégristes islamiques peuvent être des alliés objectifs et circonstanciels dans un combat déterminé, mené par des marxistes. Il s'agit toutefois d'une alliance contre-nature, forcée par les circonstances. Les règles qui s'appliquent à des alliances beaucoup plus naturelles, comme celles qui furent pratiquées dans la lutte contre le tsarisme en Russie, sont ici à respecter à plus forte raison, et de façon plus stricte encore.

Ces règles ont été clairement définies par les marxistes russes au début du ^{xx}e siècle. Dans sa Préface de janvier 1905 à la brochure *Avant le 9 janvier* de Trotski, Parvus les résumait ainsi :

« Pour faire simple, en cas de lutte commune avec des alliés d'occasion, on peut suivre les points suivants :

- 1) Ne pas mélanger les organisations. Marcher séparément, mais frapper ensemble.
- 2) Ne pas renoncer à ses propres revendications politiques.
- 3) Ne pas cacher les divergences d'intérêt.
- 4) Suivre son allié comme on file un ennemi.
- 5) Se soucier plus d'utiliser la situation créée par la lutte que de préserver un allié. »

« Parvus a mille fois raison » écrit Lénine dans un article d'avril 1905, publié dans le journal *Vperiod*, en soulignant « la condition absolue (rappelée fort à propos) de ne pas confondre les organisations, de marcher séparément et de frapper ensemble, de ne pas dissimuler la diversité des intérêts, de surveiller son allié comme un ennemi, etc. » Le dirigeant bolchevique énumérera maintes fois ces conditions au fil des ans. Les mêmes principes furent défendus inlassablement par Trotski. Dans *L'Internationale communiste après Lénine* (1928), polémiquant au sujet des alliances avec le Kuomintang chinois, il écrivit les phrases suivantes, particulièrement adaptées au sujet dont il est ici question : « Depuis longtemps, on a dit que des ententes strictement pratiques, qui ne nous lient en aucune façon et ne nous créent aucune obligation politique, peuvent, si cela est avantageux au moment considéré, être conclues avec le diable même. Mais il serait absurde d'exiger en même temps qu'à cette occasion le diable se convertisse totalement au christianisme, et qu'il se serve de ses cornes [...] pour des œuvres pieuses. En posant de telles conditions, nous agirions déjà, au fond, comme les avocats du diable, et lui demanderions de devenir ses parrains. »

Nombre de trotskistes font exactement l'inverse dans leur rapport avec des organisations intégristes islamiques. Non pas en France, où les trotskistes, dans leur majorité, tordent plutôt le bâton dans l'autre sens, comme il a été déjà expliqué, mais de l'autre côté de la Manche. L'extrême gauche britannique a le mérite d'avoir fait preuve d'une bien plus grande ouverture aux populations musulmanes que l'extrême gauche française. Elle a mené, contre les guerres d'Afghanistan et d'Irak, auxquelles a participé le gouvernement de son pays, de formidables mobilisations avec la participation massive de personnes issues de l'immigration musulmane. Dans le mouvement antiguerre, elle est même allée jusqu'à s'allier à une organisation musulmane d'inspiration intégriste, la Muslim Association of Britain (MAB), émanation britannique du principal mouvement intégriste islamique « modéré » du Moyen-Orient, le mouvement des Frères musulmans (représenté dans les Parlements de certains pays).

Rien de répréhensible, en principe, à une telle alliance sur des objectifs bien délimités, à condition de respecter strictement les règles énoncées ci-dessus. Le problème commence cependant avec le traitement en allié privilégié de

cette organisation particulière, qui est loin d'être représentative de la grande masse des musulmans de Grande-Bretagne. Plus généralement, les trotskistes britanniques ont eu tendance, à l'occasion de leur alliance avec la MAB dans le mouvement antiguerre, à : 1) mélanger les bannières et les pancartes, au propre comme au figuré ; 2) minimiser l'importance des éléments de leur identité politique susceptibles de gêner les alliés intégristes du jour ; et 3) traiter ces alliés de circonstance comme s'il s'agissait d'alliés stratégiques, en baptisant « anti-impérialistes » ceux dont la vision du monde correspond beaucoup plus au choc des civilisations qu'à la lutte des classes.

9. Cette tendance s'est aggravée avec le passage d'une alliance dans le contexte d'une mobilisation antiguerre à une alliance électorale. La MAB n'a, certes, pas adhéré en tant que telle à la coalition électorale Respect, animée par les trotskistes britanniques, ses principes intégristes lui interdisant de souscrire à un programme de gauche. Mais l'alliance entre la MAB et Respect s'est traduite, par exemple, par la candidature sur les listes de Respect d'un dirigeant en vue de la MAB, l'ex-président et porte-parole de l'association. Ce faisant, l'alliance passait à un niveau tout à fait contestable : autant il peut être légitime de nouer des « ententes strictement pratiques », sans « aucune obligation politique » autre que l'action pour les objectifs communs – en l'occurrence, exprimer l'opposition à la guerre menée par le gouvernement britannique conjointement avec les États-Unis et dénoncer le sort infligé au peuple palestinien – avec des groupes et/ou des individus qui adhèrent, par ailleurs, à une conception foncièrement réactionnaire de la société, autant il est inacceptable pour des marxistes de conclure une alliance électorale – qui suppose une conception commune du changement politique et social – avec ce genre de partenaires. Par la force des choses, prendre part à une même liste électorale avec un intégriste religieux, c'est donner l'impression trompeuse qu'il s'est converti au progressisme social et à la cause de l'émancipation des travailleurs... et des travailleuses ! La logique même de cette espèce d'alliance pousse celles et ceux qui y sont engagés, face aux critiques inévitables de leurs concurrents politiques, à défendre leurs alliés du jour et à minimiser, sinon à taire, les divergences profondes qui les opposent à eux. Ils en deviennent les avocat/es, voire les parrains et marraines auprès du mouvement social progressiste².

10. L'électoratisme est une politique à bien courte vue. En vue de réaliser une percée électorale, les trotskistes britanniques jouent, en l'occurrence, un jeu qui dessert les intérêts stratégiques de la construction d'une gauche radicale dans leur pays. Ce qui les a déterminés, c'est d'abord et avant tout, un calcul électoral : tenter de capter les votes des masses considérables de personnes issues de

l'immigration qui rejettent les guerres en cours menées par Londres et Washington (notons, en passant, que l'alliance avec la MAB s'est faite autour des guerres d'Afghanistan et d'Irak, et non autour de celle du Kosovo – et pour cause !). L'objectif, en soi, est légitime, s'il se traduit par le souci de recruter parmi les travailleurs et travailleuses d'origine immigrée, par une attention particulière prêtée à l'oppression spécifique qu'ils/elles subissent, et par la mise en avant, à cette fin, de militant/es de gauche appartenant à ces communautés, notamment en les plaçant en bonne position sur les listes électorales. Tout ce que n'a pas fait l'extrême gauche française, en somme.

Par contre, en choisissant de s'allier électoralement avec une organisation intégriste islamique comme la MAB, l'extrême gauche britannique sert de marchepied à celle-ci pour sa propre expansion dans les communautés issues de l'immigration, alors qu'elle devrait la considérer comme une rivale à combattre idéologiquement et à circonscire du point de vue organisationnel. Tôt ou tard, cette alliance contre-nature se heurtera à une pierre d'achoppement, et volera en éclat. Les trotskistes devront alors affronter ceux-là mêmes dont ils auront facilité l'expansion pour le plat de lentilles d'un résultat électoral, dont il est loin d'être sûr, en outre, qu'il doit beaucoup aux partenaires intégristes. Il n'est qu'à voir avec quels arguments les intégristes appellent à voter pour Respect (et pour d'autres, dont le maire de Londres, le labouriste de gauche Ken Livingstone, bien plus opportuniste encore que les trotskistes dans ses rapports avec l'association islamique). Lisons la *fatwa* du cheikh Haitham Al-Haddad, datée du 5 juin 2004 et publiée sur le site de la MAB.

Le vénérable cheikh explique qu'« il est obligatoire pour les musulmans qui vivent à l'ombre de la loi des hommes d'agir par tous les moyens nécessaires pour que la loi d'Allah, le Créateur, soit suprême et se manifeste dans tous les aspects de la vie. S'ils ne sont pas en mesure de le faire, il devient alors obligatoire pour eux de s'efforcer de minimiser le mal et de maximiser le bien ». Le cheikh souligne ensuite la différence entre « voter pour un système parmi un nombre d'autres systèmes, et voter pour choisir le meilleur individu parmi un nombre de candidats dans un système déjà établi, imposé aux gens et qu'ils ne sont pas en mesure de changer dans l'avenir immédiat ». « Il ne fait pas de doute, poursuit-il, que le premier type [de vote] est un acte de *Kufr* [impie], car Allah dit "Il n'appartient qu'à Allah de légiférer" », tandis que « voter pour un candidat ou un parti qui gouverne selon la loi des hommes n'implique pas d'approuver ou d'accepter sa méthode ». Il s'ensuit que « nous devons participer au vote, avec la conviction que nous tentons ainsi de minimiser le mal, tout en soutenant l'idée que le meilleur système est la charia, qui est la loi d'Allah ». Le vote étant licite, se pose alors la question de savoir pour qui voter. « La réponse à une telle question requiert une compréhension profonde et précise de l'arène

politique. Par conséquent, je crois que les individus doivent éviter de s'impliquer dans ce processus et confier plutôt cette responsabilité aux organisations musulmanes éminentes [...]. Il incombe donc aux autres musulmans d'accepter et de suivre les décisions de ces organisations. »

En conclusion de quoi, le vénérable cheikh appelle les musulmans de Grande-Bretagne à suivre les consignes électorales de la MAB et termine par cette prière: « Nous demandons à Allah de nous guider sur le droit chemin et d'accorder la victoire à la loi de notre Seigneur, Allah, dans le Royaume-Uni et dans d'autres parties du monde. » Cette *fatwa* se passe de commentaire. L'opposition profonde entre les desseins du cheikh sollicité par la MAB et la tâche que les marxistes se fixent, ou devraient se fixer, dans leur action auprès des populations musulmanes est flagrante. Les marxistes ne sauraient chercher à récolter des votes à n'importe quel prix, tels des politiciens opportunistes prêts à tout pour être élus. Il est des soutiens, comme celui du cheikh Al-Haddad, qui sont des cadeaux empoisonnés. Il faut savoir désavouer ceux dont ils émanent: la bataille pour l'influence idéologique au sein des populations issues de l'immigration est d'une importance beaucoup plus fondamentale qu'un résultat électoral, aussi exaltant soit-il.

La gauche radicale, de part et d'autre de la Manche, doit revenir à une attitude conforme au marxisme dont elle se revendique. Faute de quoi, l'emprise des intégristes sur les populations musulmanes risque d'atteindre un niveau dont il sera fort difficile de la faire reculer. Le fossé entre ces populations et le reste des travailleuses et des travailleurs en Europe s'en trouverait élargi, alors que la tâche de le combler est l'une des conditions indispensables pour substituer le combat commun contre le capitalisme au choc des barbaries.

15 octobre 2004

1 L'incompréhension manifestée par les principales organisations de la gauche marxiste extraparlamentaire en France à l'égard des problèmes identitaires et culturels des populations concernées est révélée par la composition de leurs listes électorales aux élections européennes: tant en 1999 qu'en 2004, les citoyen/nés originaires de populations naguère colonisées – du Maghreb ou d'Afrique noire, en particulier – ont brillé par leur absence dans le peloton de tête des listes LCR-LO, contrairement aux listes du PCF, parti tant de fois stigmatisé pour manquement à la lutte antiraciste par ces

deux organisations. Ce faisant, elles se sont également privées d'un potentiel électoral parmi les couches les plus opprimées de France, un potentiel dont le score réalisé en 2004 par une liste improvisée comme Euro-Palestine a témoigné de façon éclatante.

2 C'est ainsi que Lindsay German, dirigeante centrale du Socialist Workers Party britannique et de la coalition Respect, a signé dans *The Guardian* du 13 juillet 2004, un article qualifié de « merveilleux » (*wonderful*) sur le site web de la MAB. Sous le titre « Un insigne d'honneur » (« *A badge of honour* »),

l'auteure défend énergiquement l'alliance électorale avec la MAB, en expliquant que c'est un honneur pour elle et ses camarades de voir les victimes de l'islamophobie se tourner vers eux, avec une justification surprenante – pour le moins – de l'alliance avec la MAB. Résumons-en l'argument: les intégristes musulmans ne sont pas les seuls à être anti-femmes et homophobes, les intégristes chrétiens le sont également. D'ailleurs, de plus en plus de femmes parlent pour la MAB dans les réunions antiguerres (comme dans les meetings organisés par les mollahs en Iran, pourrait-on ajouter). Les fascistes du BNP (British National Party) sont bien pires que la MAB. « Certes, poursuit Lindsay

German, certains musulmans – et non musulmans – ont, sur certaines questions sociales des vues plus conservatrices que celles de la gauche socialiste et libérale. Mais cela ne devrait pas empêcher de collaborer sur des questions d'intérêt commun. Insisterait-on dans une campagne pour les droits des gays, par exemple, pour que toutes les personnes qui y participent partagent le même point de vue sur la guerre en Irak? » L'argument aurait été recevable s'il ne concernait que la campagne antiguerre. Mais utilisé pour justifier une alliance électorale comme Respect, au programme beaucoup plus global qu'une campagne pour les droits des gays et des lesbiennes, il devient tout à fait spécieux.