



HAL
open science

Les formulations de l'islam. Pour une approche déflationniste de la religion

Jean-Noël Ferrié

► **To cite this version:**

Jean-Noël Ferrié. Les formulations de l'islam. Pour une approche déflationniste de la religion. 2012, pp.10. hal-00772032

HAL Id: hal-00772032

<https://hal.science/hal-00772032>

Submitted on 9 Jan 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les formulations de l'islam : Pour une approche déflationniste de la religion

On imagine souvent l'islam comme unanime et global. Cette perception est généralement qualifiée d'« orientaliste ». Certes, on a tort de considérer l'islam ainsi, mais le terme « orientaliste » nous trompe. Le problème, en effet, n'est pas la stigmatisation des « Orientaux », mais la conception même de la religion. C'est la religion que nous sommes accoutumés à nous représenter comme unanime et globale. « Unanime » veut dire que la religion dit toujours la même chose, de sorte que faire référence à la religion, c'est se référer aux mêmes règles. « Globale » veut dire que la religion contient l'ensemble des aspects de la vie. De ce point de vue, la succession des définitions de la religion par l'anthropologie (ou la sociologie, au départ de matériaux ethnographiques) est particulièrement intéressante. Cette succession débute au dix-neuvième siècle et dure jusqu'à aujourd'hui. Elle s'oriente rapidement vers la même forme de confusion que le totémisme. Edward Tylor définissait la religion comme la croyance en des êtres surhumains¹ ; cette croyance était enchâssée dans un certain climat émotionnel. En ce sens, la religion impliquait d'abord un monde de pensée, une certaine conception de l'intelligibilité. Durkheim considérait, au contraire, que « religion est très souvent indépendant de toute idée de Dieu »². Pour lui, la religion réside dans le « sacré », le « sacré » étant la part d'elle-même que « la société ne peut abandonner au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner »³. Cette part est majeure : c'est celle qui détermine et maintient les formes d'association humaine, en d'autres termes l'organisation sociale. Il y a donc une disjonction entre ce que les gens croient (leur religion explicite en quelque sorte) et les fonctions sociales accomplies par la religion, qui ne sont pas apparentes pour les membres de la société : « elles sont invétérées en nous », dit ailleurs Durkheim⁴. Comme le totémisme (qui est, du reste, la « religion » de référence pour Durkheim), la religion se trouve ainsi tenir à tout ce qui fait le social, de sorte que l'ensemble de ses manifestations sont considérées comme des occurrences du même phénomène. Ce qui est étonnant, c'est que la réintroduction des croyances à proprement parler par les culturalistes puis par les « interprétativistes » comme Clifford Geertz, ne modifie pas profondément l'immense périmètre concédé à la religion. *Observer l'islam*, où Geertz enserme l'islam dans des styles culturels nationaux en offre un exemple⁵. Dans le cas du Maroc, la politique de Mohammed V, son leadership, l'état d'esprit de la population vis-à-vis du monde moderne, la structure même de ce monde, tout cela est référé à la religion, c'est-à-dire à un même système explicatif. La religion n'est plus simplement la sacralisation de la morphologie sociale, elle est aussi le « style culturel » de cette morphologie, un jeu de représentation indissociable de la structuration de la société. C'est, somme toute, bien plus une complexification qu'un abandon du schéma de Durkheim. Bien sûr, les deux points de vue – celui de Durkheim et celui de Geertz – ne sont pas *sociologiquement* comparables : Durkheim n'accorde aucun intérêt moteur aux significations (elles sont déterminées par les formes d'association), alors qu'elles sont essentielles pour Geertz (elles déterminent les formes d'association). Toutefois, l'un et l'autre pensent que les occurrences du fait religieux, aussi diverses soient-elles, ressortissent d'un même système. En ce sens leurs deux points de vue sont *épistémologiquement* comparables : l'un et l'autre considèrent que les références directes à la religion ou l'attribution d'un caractère sacré à une chose sont des occurrences d'un

¹ Edward Tylor, *Primitives Cultures*, Londres, Murray, 1871, vol. 1, p. 383.

² Emile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, vol. II, 1899, p. 15.

³ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985, p. 21.

⁴ Emile Durkheim, *L'Évolution pédagogique de la France*, Paris, Alcan, 1938, p. 16.

⁵ Voir Clifford Geertz, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992, ainsi que sa définition de la religion : « La religion comme système culturel », dans B.E. Bradbury et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p. 23.

même phénomène, un peu précisément comme l'ethnologie naissante embrigadait dans un même système, le totémisme, des faits différents⁶.

En d'autres termes, l'erreur porte sur le contenu de la référence. On a logiquement tendance à considérer que les références relevant du même champ sémantique (tous les mots, par exemple, qui se rapportent à la religion) renvoient à un même référent, c'est-à-dire à un ordre de sens existant antéprédicativement⁷. Or, ce n'est pas le cas : les références ne renvoient pas à un référent unique, externe au cours d'action dans lequel elles émergent. Elles suivent, certes, des règles d'intelligibilité commune, mais ceci n'implique pas qu'elles fassent référence à la même chose. Comme le remarquait Winch, il ne s'ensuit pas du principe de la correction grammaticale (par ex., il est faux d'écrire : « *il étaient* ») que tout le monde écrive de la même manière ; de même, l'existence de canons stylistiques n'implique pas que tous les romanciers possèdent le même style. Les références, certes, pointent bien un objet extérieur (sinon ce ne serait pas des références⁸), mais cette extériorité est enchâssée dans l'acte même de s'y référer, de sorte que le contenu du référent dépend strictement de ce que ceux qui font référence ont en tête et non de ce qu'un spectateur distant estimerait être son contenu. Le spectateur distant (omniscient ou ironique) n'est pas, en effet, un interactant, or l'intelligibilité d'un cours d'action est d'abord un fait d'interaction, proportionné aux circonstances. Il serait ainsi illusoire de croire que toutes les personnes assistant à une messe aient en tête le débat sur la transsubstantiation, tel que pourraient le restituer des historiens et des théologiens ; il est même douteux que ces personnes sachent qu'il y ait jamais eu un tel débat et peu probable que toutes connaissent ce terme technique. Ce n'est pas pour autant qu'elles ne « savent » pas ce que fait l'officiant ou qu'elles ignorent que le vin devient, à ce moment-là de la messe, le sang du Christ. Il n'est davantage assuré qu'elles prêtent la même signification à « devenir le sang du Christ » ou qu'elles examinent ce que pourrait vouloir dire, d'un point de vue physique, « devenir le sang du Christ ». Elles savent, de manière routinière, que le vin devient le sang du Christ ; cette formulation ne demande pas à être examinée, puisqu'elle est adéquate pour comprendre ce qui se passe et à quel moment de la messe on se situe. Le contenu d'une référence est donc étroitement lié à ce que la situation requiert et permet⁹. Il n'est ni une opération purement cérébrale ni une opération transcendantale, par laquelle on accéderait à un ordre indépendant du contexte dans lequel la référence est faite. Il en découle que l'on ne peut subsumer l'ensemble des références impliquant un même champ sémantique en une entité idéale unique. En d'autres termes, il n'est pas possible de considérer la collection des phénomènes impliquant une référence à la religion comme une définition en extension de celle-ci, dont il serait possible de donner une formulation synthétique, parce que le mécanisme cognitif correspondant à cette possibilité n'existe tout simplement pas. Il ne s'agit pas d'une objection liée à la nature particulière de la religion ni même à la sociologie ; il s'agit d'une question d'épistémologie portant sur le mécanisme de la référence et, plus exactement, sur la connexion entre la référence et le référent. Cette connexion est assez généralement considérée comme mettant en relation quelque chose de situé dans une action précise et quelque chose de situé en dehors de cette action. Or, ce point de vue ne correspond à aucune attitude humaine possible, puisque une *référence est toujours le point de vue localisé de quelqu'un sur quelque chose* (même si ce point de vue est partageable, ce partage n'impliquant qu'une perspective commune et non l'autonomie du référent). L'extériorité du référent est donc, de façon irrémédiable, l'extériorité, considérée du point de vue ce celui (ou de ceux) qui fait (font) référence. Ce la ne veut pas dire que l'extériorité

⁶ Voir Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

⁷ Sur l'amorce de cette discussion, voir Michael Lynch, « Après Wittgenstein. Le tournant de l'épistémologie à la sociologie des sciences », dans M. de Fornel, A. Ogien et L. Quéré, dir., *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, 2001, p. 136 et suivantes.

⁸ Comme le montre notamment Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984.

⁹ Pour une description du même mécanisme à propos de la « démocratie », voir Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Pertinences et procédures démocratiques en contextes parlementaires non démocratiques : la Syrie et l'Afghanistan et le 'cercle vertueux' », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 15, n°2, 2008.

n'existe pas, ni que le référent est indéterminé ; cela veut dire que le contenu du référent est déterminé par le cours de l'action qui s'oriente vers lui. Même les situations « professionnelles » où l'on prétend décrire le référent en lui-même (comme peuvent le faire les historiens ou les philosophes des idées) sont des situations purement locales, déterminées par des standards professionnels précis, de sorte que le contenu du référent est conditionné par la spécification de la référence. En d'autres termes, ce que l'on n'a pas à l'esprit au moment de faire référence n'entre pas dans le contenu du référent. A ce propos, Winch souligne que même l'hypothèse d'un contenu inconscient (ou invétééré, dans la langue de Durkheim) ne contredit pas ce fait, parce qu'on n'aurait aucune raison de faire référence à quelque chose – et tout simplement de faire quelque chose – si ce quelque chose n'avait pas en quelque manière un sens pour nous, et ce sens, même « inconscient », ne peut être contradictoire avec l'usage que nous faisons de la chose, comme il ne peut être extérieur à nous-mêmes¹⁰.

Ainsi, il n'existe pas de référent unique qui serait la source et l'explication des références entrant dans un même champ sémantique. Au contraire, chaque référence contient en quelque sorte son référent. Il en découle que l'on ne peut considérer les références à la religion comme renvoyant à un système qu'il serait possible de décrire globalement, non pas parce que la description en serait trop compliquée, mais parce que le système lui-même n'existe pas et ne peut exister. En ce sens, il y a bien des formulations de la religion mais il n'y pas quelque chose susceptible d'une définition synthétique qui serait *la religion*¹¹. La religion n'est donc ni unanime ni globale, et l'islam pas davantage. Il y a des formulations de l'islam émergeant d'une multitude d'interactions locales ; ces formulations ne sauraient être envisagées comme les occurrences d'un donné antéprédicatif et ces interactions ne sauraient davantage être considérées comme relevant d'une même dynamique sociale.

Je vais, d'abord, esquisser une description de la nature discrète des formulations de l'islam, à partir de faits marocains (I). Je m'intéresserai, ensuite, à une objection venant spontanément à l'esprit quand on soutient, comme je viens de le faire, que les références à l'islam n'impliquent pas l'existence d'un référent unique. Cette objection est la suivante : les acteurs eux-mêmes s'orientent vers cette unité. Elle peut, non seulement être réfutée, mais encore servir à conforter la critique de l'unité référentielle (II). Je conclurai en revenant sur le fond des arguments et en montrant comment l'idée de « crise morale » de la modernisation permet de lier *sociologiquement* toutes les références à l'islam (III), ce que l'on ne pourrait pas faire sans cela. Seule l'adoption d'une approche déflationniste, inspirée de Tylor ou de Nadel – pour qui la religion était ce que les gens disent être religion¹² – semble pouvoir éviter la répétition des erreurs analytiques commises à propos de la place de l'islam dans les sociétés précisément dites musulmanes, notamment en ce qui concerne l'islamisme (III).

I. La multiplicité des formulations de l'islam

Dès le début (c'est-à-dire dès la fin des années soixante-dix), l'islamisme a donné lieu à de nombreuses discussions portant sur sa définition et sur sa portée¹³. Il n'est sans doute pas très intéressant d'en discuter le détail. Un point, cependant, doit être retenu : la mise en relation du développement d'une activité politique référée à l'islam et une crise, à la fois matérielle et morale,

¹⁰ Peter Wynch, *op. cit.*, p. 108-109.

¹¹ Comme le montre, avec une argumentation différente, Patrick Michel, « La 'religion', objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, n°22, 2003.

¹² Siegmund Frederick Nadel, *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Culture*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1970 [1954].

¹³ Voir, par. ex., François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988, chapitres 1 et 2.

consécutives à la « modernisation ». On retrouve cette définition chez des auteurs très différents. François Burgat écrit : « On nommera dès lors 'islamisme' le recours au vocabulaire de l'islam opéré initialement (...) au surlendemain des indépendances, par des couches sociales privées des bénéfices de la modernisation pour exprimer un projet politique se servant de l'héritage occidental comme d'un repoussoir, mais autorisant ce faisant la réappropriation de ses principaux référents »¹⁴. On trouve le même mécanisme présent dans les analyses de Bruno Etienne : l'islamisme est décrit comme la formulation d'un ordre de sens articulé à une critique de l'ordre social issu de la modernisation¹⁵. C'est aussi le point de vue de Paul Pascon : les mécomptes des indépendances, qui avaient soulevé tant d'espoirs, entraîneraient « des couches de plus en plus larges » à penser qu'il faut jouer l'idée contre la matière »¹⁶. Il est frappant que, pour ces auteurs (et bien d'autres s'inscrivant dans le même paradigme), la formulation politique de l'islam n'est pas considérée comme une formulation parmi d'autres de l'islam mais comme une formulation récapitulative, en cela qu'elle inclut l'ensemble des manifestations référées à la religion. C'est ainsi que Bruno Etienne embrigade les pratiques magiques des femmes marocaines dans une dynamique de réallocation du sens et de résistance¹⁷. Dans le même volume, un autre contributeur définit les mosquées comme un « agent de cohésion sociale »¹⁸. Comme on le voit, en assimilant, à la suite de Durkheim, la religion et les formes d'association humaine, on en arrive presque sans effort, à considérer toutes les actions entrant dans le champ sémantique du religieux comme politiques.

Nous avons une forme de réductionnisme qui s'explique davantage par une certaine tradition sociologique que par l'observation des faits. Ce n'est pas qu'il soit impossible, pour revenir sur l'argument de Bruno Etienne, de croiser des pratiques religieuses d'un certain type (disons thérapeutiques) et des visées politiques. Cela a été fait¹⁹, mais dans ce cas, il faut que les pratiques visent explicitement un but politique²⁰. En effet, si l'action humaine est irrémédiablement sociale, sa socialité, si l'on peut ainsi dire, ne saurait exister (c'est l'argument de Winch cité *supra*) indépendamment de son intelligibilité : même pour faire quelque chose dont les conséquences fonctionnelles m'échapperaient, encore faut-il que faire cette chose ait un sens pour moi, sinon je ne la ferais pas. C'est ainsi que, si l'on étudie les pratiques magiques des femmes marocaines, on s'aperçoit aisément que celles-ci ont un sens précis pour celles qui y recourent : apporter un remède efficace à des maux explicites les touchant dans leur vie quotidienne. Ces maux ne sont pas reliés à des schèmes politiques mais à des schèmes relationnels. Ils proviennent de l'entourage et s'inscrivent dans des relations notoirement concurrentielles²¹. Ces schèmes sont aussi riches et bien plus documentables que les schèmes politiques supposés. Ils expliquent l'action dans les mêmes termes, aussi bien pour les acteurs que

¹⁴ *Ibid.* p. 55.

¹⁵ Voir, par. ex., Bruno Etienne, « La vague islamiste au Maghreb », *Pouvoirs*, n°12 (*Les Régimes islamiques*), 1983 (nouvelle édition).

¹⁶ Paul Pascon, « L'islam maghrébin à la recherche de son devenir historique », dans Ch. Souriaud, dir., *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Editions du CNRS, 1983 ?

¹⁷ Voir Bruno Etienne, « Magie et thérapie à Casablanca », dans Ch. Souriaud, dir., *Le Maghreb musulman... op. cit.*

¹⁸ Voir Slimane Chikh, « Ibadisme et société. La délibération des 'Azzâba de Beni Isguen », dans Ch. Souriaud, dir., *Le Maghreb musulman... op. cit.*, p. 181.

¹⁹ Mais le politique était explicitement lié à la pratique rituelle. Voir Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992 et *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992.

²⁰ Comme le montre, par exemple, Alain Bovet et Philippe Gonzalez à propos de certains rites évangélistes consistant à prier sur des cartes (voir Alain Bovet et Philippe Gonzalez, « Lorsque l'incantation se fait politique : la politisation des évangélistes à la croisée du politique et du religieux », communication présentée à la table-ronde *Doing Politics/ Acting politically*, Université de Fribourg, 19-20 mars 2009).

²¹ Voir Saadia Radi, « Croyance et référence : l'utilisation de l'islam par le *faqih* et la *showafa* à Khénifra (Maroc) », dans S. Ferchiou, dir., *Islam pluriel au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, 1996 et « Les maux entre Dieu, les génies et les hommes », dans J. Benoist, dir., *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996.

pour les commentateurs. Une enquête scientifique conduite au Maroc, en 2006, sur les croyances et les pratiques religieuses montre ainsi que 90% des Marocains affirment croire au mauvais œil et 85,5% aux djinns²². En conséquence, il paraît plus approprié d'attribuer les comportements rituels et les cures magiques à ces croyances partagées que d'imaginer qu'ils sont motivés par une crise spirituelle induite par la modernisation. Au contraire, la persistance de cette croyance sur une longue période – elle est largement décrite par Doutté au début du vingtième siècle²³ – tend à accréditer l'idée d'un maintien d'un même ordre de représentation, ce qui ne semble pas aller de pair avec l'idée de crise spirituelle.

Il faut surtout, à ce propos, noter que les phénomènes subsumés sous l'appellation « religion » ou « retour de la religion » (et les variétés lexicales de ces appellations) ont des temporalités notablement distinctes. Nous venons de voir que les croyances « magiques » (pour le dire vite) possédaient leur propre temporalité et que celle-ci ne pouvait pas sérieusement être révisée pour la faire coïncider avec une crise spirituelle. Mais prenons le port du voile. Il est généralement admis que celui-ci est un indice de la réislamisation en cours dans les années soixante-dix (comme la demande d'application de la charia) et qu'il s'inscrit pleinement dans la définition de l'islamisme donné par François Burgat. Or, au Maroc, dans les années soixante-dix comme dans les années quatre-vingt, la plupart des femmes de la bourgeoisie rurale qui portent la tenue traditionnelle ne portent pas de « voile islamique », même si leurs cheveux sont couverts, et peuvent parfaitement, à l'occasion de déplacements, porter des tenues occidentales avec les cheveux découverts. C'est à partir des années quatre-vingt-dix que ces femmes abandonnent le dualisme vestimentaire et c'est donc récemment que le port du voile islamique commence à s'étendre à la campagne²⁴. Cette extension n'est ainsi pas liée à la diffusion de l'islamisme ; tout d'abord, parce que celui-ci commence à se structurer vingt ans plus tôt ; ensuite, parce que les références des femmes qui abandonnent le dualisme vestimentaire, ce sont les prêcheurs satellitaires, les prêcheurs locaux influencés par les prêcheurs satellitaires et les voisines. Il n'entre aucune volonté de contestation politique dans leur attitude. Au contraire, il semblerait que le conservatisme les caractérise : obédience vis-à-vis de la monarchie, défiance vis-à-vis des partis politiques, respect des normes sociales et de l'ordre public. En fait, il nous faut considérer, *a minima*, l'existence de trois temporalités différentes et de trois types de systèmes d'action. En premier, nous avons affaire au système d'action fondé sur l'idée que les proximités sont dangereuses. Ces proximités concernent les êtres surhumains (djinnns) ou les parents et les voisins (mauvais œil). L'ensemble des thérapies magiques sont liées à des conflits, et c'est d'ailleurs de conflits dont parlent les thérapeutes traditionnels. Ils ne parlent pas politique. A un stade plus important, les moussem (célébrations religieuses pour honorer un saint) incluent une dimension politique, parce que la gestion du sanctuaire implique des formes d'associations ainsi que la redistribution des dons entre les desservants qui occupent cette place en fonction d'un principe lignager. Cette dimension politique est essentiellement locale. En deuxième lieu, nous avons affaire à une réislamisation (le port du voile, le surcroît de valeur accordé aux « règles islamiques », *etc.*) intervenant après ce qu'Olivier Roy a justement désigné comme l'échec de l'islam politique²⁵. Il n'y a plus rien de politique à cela, ne serait-ce que parce que les personnes investissant ce nouveau code normatif s'orientent explicitement vers des valeurs morales et religieuses et non vers des buts politiques. En troisième lieu, l'activité politique elle-même référée à l'islam s'inscrit dans une inexorable temporalité politique. Au Maroc toujours, l'apparition sur le devant de la scène du cheikh Yacine, en 1974, avec l'envoi au roi de *L'islam ou le déluge*, texte dans

²² Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Editions Prologues, 2007, p. 95.

²³ Voir Edmond Doutté, *La Société musulmane du Maghrib. Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 [1908]. Sur la continuité des croyances et des rituels dans ce domaine, voir Saadia Radi, *Surnaturel et Société. L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra (Maroc)*, Aix-en-Provence, Thèse d'anthropologie, 1995.

²⁴ Voir Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, *L'islam au quotidien... op. cit.* p. 89.

²⁵ Voir Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

lequel il met en cause la moralité musulmane du souverain, correspond à une période d'expression « radicale » des oppositions, liée à un enlèvement de la politique d'ouverture menée par le roi, à la suite de deux tentatives de coup d'Etat²⁶. Au contraire, si l'on suit l'évolution, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, d'autres mouvements islamiques que celui lancé par le cheikh, on constate leur infléchissement au fur et à mesure que la monarchie et les partis d'opposition entrent dans un jeu collaboratif²⁷. Il en résulte une marginalisation tendancielle du groupe de cheikh Yacine²⁸. On peut faire le même constat aujourd'hui avec l'intégration et la volonté de participation gouvernementale du PJD²⁹.

II. L'orientation des acteurs vers l'unité du référent

Certes, il existe des moments où ces temporalités et ces systèmes d'actions donnent l'impression de converger, de sorte que l'on est tenté d'y lire l'unité du référent. Ce fut, par exemple, le cas de la controverse liée à la réforme du code du statut personnel en faveur de la femme. La controverse débute par la publication d'un « Plan d'intégration de la femme au développement » qui comprend de nombreuses modifications de la *muddawana*³⁰. Ce plan est, dans un premier temps, abandonné, face à la multiplicité des oppositions qu'il suscite. Les islamistes interviennent dans le débat selon les modalités décrites par le paradigme de la « crise spirituelle » : ils s'opposent à la « modernisation » conçue comme occidentalisation. Nadia Yacine, la fille du cheikh Yacine déclare : « Les Marocains rejettent les plans imposés par l'Occident car la charia reconnaît les droits de la femme musulmane et la protège »³¹. Des dirigeants de formations politiques non explicitement islamistes déclarent : « Nous voulons préserver notre famille, ses valeurs et sa structure de tous les excès, source de catastrophes morales et sanitaires... »³². Plus significativement, un journaliste progressiste remarque : « Il ne faut pas se voiler la face : nos pères ne sont pas d'accord avec le plan. Nos mères non plus »³³. Il ne s'agit pas de déterminer si, d'un point de vue statistique, cette affirmation est exacte ou ne l'est pas. Elle révèle, cependant, que des personnes différentes, dans leurs trajectoires sociales comme dans leurs conceptions de l'islam (et dans ce qu'elles y mettent ordinairement en y faisant référence), sont réunies dans le même refus de la réforme. Ces personnes sont aussi bien celles qui tiennent au respect d'une certaine normativité islamique tout en demeurant dans l'obédience vis-à-vis de l'ordre politique tel qu'il est que celles qui souhaitent le changer. Les oulémas, les politiques et les citoyens ordinaires semblent alors parler d'une même voix et s'opposer à la même dérive morale. Ils s'orienteraient vers le même référent.

Ceci constitue une objection à la position que j'ai présentée. Je crois, toutefois, que cette objection n'est pas fondée ou, plus exactement, qu'il ne s'agit pas d'une objection. La première raison est une raison technique portant sur les mouvements sociaux : de ce que des protestations

²⁶ Pour la période, voir Jean-Claude Santucci, *Chroniques politiques marocaines (1971-1982)*, Paris, Editions du CNRS, 1985.

²⁷ Voir Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1999 (par ex. p. 228 et 237).

²⁸ Comme le remarquait Tozy, *ibid.*, p. 224.

²⁹ PJD : Parti de la Justice et du Développement. Il est issu du Mouvement populaire, constitutionnel et démocratique, créé en 1967. Il possède 46 députés.

³⁰ La *muddawana* est le code traitant du mariage, de la filiation et de l'héritage. Pour une description synthétique des faits voir Zakya Daoud, « Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel », *Annuaire de l'Afrique du Nord 1999*, Paris, CNRS-Éditions, 2002. La réforme est opérée en 2004 sous l'effet de l'intervention déterminée de la monarchie (voir Jean-Philippe Bras, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, n°37, 2007).

³¹ Cité par Zakya Daoud, art. cit., p. 253.

³² *Ibid.*, p. 251.

³³ Ali Mrabet dans *Demain*, cité par Zakya Daoud, art. cit. p. 254.

parviennent à enclencher un phénomène de déssectorisation (c'est-à-dire de regroupements d'acteurs appartenant à des espaces sociaux différents), il ne s'en ensuit pas qu'elles introduisent des transformations structurelles ou institutionnelles. En d'autres termes, la déssectorisation est conjoncturelle³⁴. De fait, on constatera que la déssectorisation produite par le mouvement de protestation contre la réforme de la *muddawana* n'aboutit pas à une révision des évolutions précédentes. Si l'on s'en tient à nos cas de figure, la situation du mouvement lancé par le cheikh Yacine et les femmes de la bourgeoisie rurale, rien ne change. La marginalisation tendancielle du mouvement du cheikh continue. Il ne peut, en effet, rebondir que sur la morale et non sur l'ordre politique lui-même ; il ne fait aucun gain en termes de représentativité politique effective. C'est le PJD, qui a fait depuis longtemps le choix de participer à la vie politique institutionnelle, qui devient le parti islamiste dominant. Ce cantonnement du mouvement de Yacine confirme doublement l'analyse d'Olivier Roy sur l'échec de l'islam politique : soit l'intégration politique, soit l'activisme moral, soit les deux à la fois (les nécessités de l'intégration modérant néanmoins l'activisme). De même, les femmes de la bourgeoisie rurale resteront attachées à l'ordre politique tel qu'il est (ou, plus simplement, dépolitisées). La seconde raison qui fait que l'objection n'est pas fondée est que la convergence apparaît comme une orientation contextuelle découlant d'un phénomène de « solidarité sans consensus »³⁵. Il s'agit du partage extériorisé d'une même référence par des acteurs qui l'interprètent de manière différente. En d'autres termes, ce sont les acteurs eux-mêmes qui s'orientent vers la manifestation de l'unité. Ils le font pour au moins trois raisons (cumulables, du reste) : tout d'abord, parce qu'il s'agit d'un impératif de la communication interpersonnelle que d'interagir avec autrui à l'intérieur d'un cadre conventionnel commun, c'est-à-dire de s'orienter vers les significations dont nous pensons qu'il les partage (1)³⁶ ; ensuite, parce que, dans certains cas l'institutionnalisation de ce cadre conventionnel (ici, la référence à l'islam) apparaît aussi comme une nécessité pour être pris en considération par autrui (2)³⁷ ; enfin parce qu'il est tentant pour des acteurs engagés dans une épreuve de faire nombre, en minimisant leurs désaccords et qu'il est d'autant plus aisé de parvenir à cette solidarité d'apparence que les termes de la référence commune sont institutionnalisés (3). En d'autres termes – et pour ce qui nous concerne –, l'unité du référent est dans la tension des acteurs vers la manifestation de cette unité ; mais cette tension est conjoncturelle et nous venons de constater sur deux exemples qu'elle n'altérerait pas significativement les systèmes d'actions. D'un point de vue épistémologique, il est intéressant de constater (non sans ironie) que les chercheurs qui prennent ces sortes de manifestations pour la preuve de l'existence d'un ordre de sens antéprédicatif partagé font une confusion entre ce que les acteurs veulent montrer et ce qui serait à l'origine de cette monstration. En d'autres termes, ils confondent un effet ponctuel avec une cause permanente.

Un même mécanisme est observable dans les multiples débats qui animent la vie publique égyptienne. J'évoquerai simplement un débat tenu à l'Assemblée du Peuple, en 2000. Ce débat portait sur l'adoption d'une loi instituant un divorce quasi automatique à l'initiative unilatérale de l'épouse (qui ressemble beaucoup à une répudiation de l'homme). Durant le débat, l'ensemble des intervenants – les opposants à la loi comme ses partisans – ont argumenté en utilisant des références islamiques³⁸. Cette orientation vers la même référence n'était donc nullement fondée

³⁴ Voir Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP, 1992, p. 144 et suivantes.

³⁵ Voir David Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988, 67-69. Sur l'utilisation de ce mécanisme à propos de la référence islamique, voir Jean-Noël Ferrié, « Solidarité islamique sans consensus en Égypte : un cadre d'analyse », *Les Annales de l'autre islam*, n°4, 1997 ainsi qu'à propos des références à l'islam au Maroc, *La Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans. Rites, règles et routines*, Paris, Karthala, 2004, p. 104 et suivantes.

³⁶ Sur cette nécessité, voir Pierre Livet, *La Communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, L'Éclat, 1994.

³⁷ Sur cette seconde nécessité, voir Jean-Noël Ferrié, *Le Régime de la civilité en Égypte. Public et réislamisation*, Paris, CNRS-Éditions, 2004.

³⁸ Voir Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Préférences et pertinences : analyse praxéologique des figures du compromis en contexte parlementaire. A propos d'un débat égyptien », *Information sur les sciences sociales*, vol. 43, n°2, 2004.

sur le partage d'une même opinion, ni sur les mêmes intérêts politiques. En fait, ces références apparaissent comme localement générées par la nécessité, éprouvée par les parlementaires, d'apparaître respectables vis-à-vis de leurs électeurs, c'est-à-dire qu'ils s'orientent vers des audiences absentes auxquelles ils supposent certaines caractéristiques³⁹. Certes, les formulations des différents intervenants donnent l'apparence d'une unité autour de la référence, mais cette unité n'est pas une unité de contenu ni même une unité de système d'action. Les islamistes du Parlement défendent le moralisme qui est leur seule spécificité politique, les partisans du gouvernement défendent la position gouvernementale et leur réputation vis-à-vis des électeurs, ils peuvent aussi défendre une position islamique (le moralisme étant la chose du monde la mieux partagée) tout en soutenant le gouvernement. En d'autres termes, les systèmes d'actions ne sont pas réductibles à l'exhibition d'une référence. Et ce n'est pas une même chose que de partager un indexical (la référence elle-même considérée indépendamment de son contenu ponctuel) et un contenu pour cet indexical. Nous avons affaire à deux systèmes d'actions : celui qui consiste à reconnaître ostensiblement et toujours conjonctuellement un indexical (même une reconnaissance permanente s'opère toujours dans un contexte local) et celui qui consiste à poursuivre des buts extrinsèques à cette reconnaissance et vis-à-vis desquels la reconnaissance de l'indexical est, sinon un simple moyen, du moins une modalité de leur accomplissement.

III. Pour une approche déflationniste de la religion (et de l'islam)

Je voudrais, maintenant, attirer l'attention sur un mécanisme spontanément accepté par de nombreux auteurs et dont les faibles fondements passent souvent inaperçus. J'ai cité, plus haut, les conceptions de Bruno Etienne, de François Burgat et de Paul Pascon, qui sont caractéristiques (au moment de sa formation) du paradigme reliant le développement d'une activité politique référée à l'islam et l'existence d'une crise morale consécutive à la « modernisation ». Ce mécanisme réside spécifiquement dans cette connexion, qui permet d'ignorer le caractère fondamentalement discret des formulations de la religion en substituant un substrat social unique – la « crise » – à une collection d'autres substrats – les contextes d'interaction d'où émergent les formulations. Cette substitution implique une double abstraction : celle de l'explication, bien sûr, mais aussi celle du social, parce que la « crise » ne saurait être considérée comme un point de départ naturel, un fait. Elle est déjà une théorisation, une abstraction plutôt qu'un phénomène auquel il conviendrait de rendre justice⁴⁰. En fait, les données du problème sont tout simplement inversées : on suppose la crise (ou des formes de domination politique plus ou moins dysfonctionnelles) pour rendre compte de la multiplicité des références religieuses innervant la vie quotidienne ; celles-ci sont en conséquence considérées comme des pratiques d'ajustements. Je voudrais revenir, ici, sur une explication partiellement tirée d'une remarque d'Evans-Pritchard disant que, bien souvent, l'anthropologie religieuse fut le fait d'incroyants qui peinaient à comprendre l'attitude religieuse par elle-même et pour elle-même⁴¹. Cette explication nécessaire a été introduite et illustrée par Fanny Colonna (Evans-Pritchard parlait des religions primitives) dans le domaine des études de sciences sociales traitant de l'islam⁴². La majorité des analystes de l'islam, non moins que de l'islamisme, rend ainsi compte

³⁹ Sur ce mécanisme, voir Jean-Noël Ferrié, Baudouin Dupret et Vincent Legrand, « Comprendre la délibération parlementaire : une approche praxéologique de la politique en action », *Revue Française de Science Politique*, vol. 58, n°5, 2008 et Baudouin Dupret, Enrique Klaus et Jean-Noël Ferrié, « Parlement et contraintes discursives. Analyse d'un site dialogique », *Réseaux*, vol. 26, n°148-149, 2008.

⁴⁰ Louis Quéré, « Pour une sociologie qui 'sauve les phénomènes' », *Revue du MAUSS*, n°24, 2004.

⁴¹ Edward Evan Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs*, Paris, Payot, 1971, p. 142-143.

⁴² Voir Fanny Colonna, « L'islam, la théorie de la religion et l'impensé du champ académique français », dans Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette, dir., *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997 et la remarquable illustration de l'attitude inverse que sont *Les Versets de l'imvincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Science-Po, 1995. Voir aussi l'analyse de Nadia Marzouki, *L'Islam introuvable. La constitution de l'objet islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux Etats-*

de la multiplicité des références religieuses en faisant appel à des explications non religieuses, parce qu'il leur est tout simplement difficile de penser qu'il puisse s'agir d'attitudes et de conduites routinières relevant d'un ordre de sens autonome.

L'idée que la crise morale liée à l'irruption de la modernité est à l'origine du retour de l'islam est une idée relativement ancienne, déjà exprimée par Geertz qui écrivait dans *Observer l'islam* : « (avant) les gens étaient musulmans d'une façon contingente ; à partir de ce moment-là et de plus en plus, ils en firent une politique »⁴³. Il décrit, du reste, dans cet ouvrage la déréliction qui, selon lui, caractériserait l'islam marocain moderne⁴⁴. Pourtant, cette idée est doublement invalide, d'abord pour une raison analytique, ensuite pour une raison factuelle. L'erreur analytique est simple à énoncer. L'idée de crise morale s'établit sur une conception fautive de l'autorité des références comme des symboles religieux. Elle consiste à croire qu'ils posséderaient une autorité indépendante de leur émergence dans le cours d'une interaction, de sorte que la perte d'autorité d'un symbole permettrait de « documenter » la déréliction ; elle signifierait l'abandon de l'orientation vers le sens⁴⁵. Cependant, la perte d'autorité d'un symbole ne signale que l'orientation des interactants vers d'autres symboles. La production d'un ordre de sens étant constante, il ne peut y avoir de déréliction⁴⁶. L'erreur factuelle tient, quant à elle, à ce que le religieux, conçu au sens de Tylor, n'est nullement problématique dans la vie quotidienne de la plupart des gens. Une preuve de cette normalité de la croyance « par-elle-même-et-pour-elle-même » réside dans le fait qu'elle ne déborde pas vraiment dans d'autres systèmes d'action, comme pour étayer son assise. C'est ainsi que l'enquête sur les pratiques conduites au Maroc, en 2006, montre notamment que la connexion entre religion (toujours au sens de Tylor) et politique n'est pas prépondérante chez les gens, mais que c'est « le rapport rituel et métaphysique à la religion (...) qui l'emporte »⁴⁷. Ces attitudes ordinaires, en outre, n'impliquent pas d'obédience, c'est-à-dire qu'elles ne recèlent pas en elles des mécanismes de soumissions à des contraintes collectives que l'on pourrait être tenté d'analyser comme relevant, de manière diffuse ou précise, de rapports d'autorité politique. En effet, beaucoup de pratiques ou de références à la religion servent aux acteurs à organiser leur propre existence et rien d'autre⁴⁸. La thématization de la crise est d'abord l'œuvre de professionnels de la pensée, hommes de religions ou intellectuels oppositionnels. Comme le remarquait Jean Leca, la surreprésentation des politistes dans les travaux portant sur l'islam n'est pas sans effet sur cette thématization⁴⁹. Les politistes (considérés professionnellement) ne s'intéressent pas spontanément à tout un chacun ; ils s'intéressent aux opposants et aux gouvernants et, quand ils veulent s'intéresser à tout un chacun (notamment parce qu'ils sont déçus par les gouvernants ou insatisfaits par les approches institutionnelles), ils se tournent spontanément vers les opposants (ou les « dominés ») qui leur apparaissent comme le contrechamp social naturel de la sphère étatique. Il en découle que l'idée de « crise morale », qui permet d'embrigader l'ensemble des formulations de la religion derrière la même explication, est tout d'abord une thématization des opposants, notamment islamistes⁵⁰. Ainsi, l'explication

Unis (depuis la fin du XIX^e siècle), Institut d'Etudes Politiques de Paris, Thèse de science politique, 2008, notamment le chapitre 3.

⁴³ Clifford Geertz, *Observer l'islam...*, *op. cit.* p. 80.

⁴⁴ Voir Jean-Noël Ferrié, « Observer l'islam, une dramaturgie séduisante et trompeuse », dans L. Addi et L. Obadia, dir., *Clifford Geertz. Interprétation et Culture*, Paris, Editions des Archives contemporaines 2010.

⁴⁵ Sur l'autorité de la référence en islam considérée dans cette perspective, voir Baudouin Dupret, « L'autorité de la référence. Usages de la *shari'a* islamique dans un contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions*, n°125, 2004.

⁴⁶ Voir Vincent Descombes, *La Dénrée mentale*, Paris, Minuit, 1995, notamment p. 42-43.

⁴⁷ Voir Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, *L'Islam au quotidien...* *op. cit.* p. 83.

⁴⁸ Voir Jean-Noël Ferrié, *La Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans*, *op. cit.*

⁴⁹ Voir Jean Leca, « L'islam, l'Etat et la société. L'expérience française », dans B. Etienne, dir., *L'Islam en France*, Paris, CNRS-Editions, 1991 (sur cette référence, voir Nadia Marzouki, *L'Islam introuvable...* *op. cit.*, p. 189).

⁵⁰ Sur le choix explicite de ces interlocuteurs, voir, par exemple, François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb...* *op. cit.*, « Introduction ».

sociologique causale des origines de la situation actuelle de la religion musulmane (et, partant, de l'islamisme) est-elle, pour l'essentiel, une simple reprise de l'explication qu'en donnent des acteurs pour qui l'islam est un phénomène unanime et global dont l'intégrité a été atteinte par l'« occidentalisation ». Le succès de cette reprise tient à sa compatibilité avec la vulgate durkheimienne.

Je crois avoir donné (au moins) quelques bonnes raisons d'adopter une conception déflationniste de la religion, et tout particulièrement de l'islam. Cette conception peut avoir deux aspects. Le premier est inspiré de la position de Nadel et dit que nous devons considérer comme étant de la religion l'ensemble des formulations faisant références à la religion. La seconde est inspirée de la définition de Tylor et consiste à ne considérer comme de la religion que ce qui implique un commerce avec le divin. Dans les deux cas, c'est le statut de la religion comme phénomène unanime et global qui est abandonné. L'islam existe dans des formulations. On ne gagne rien à tenter d'aller au-delà. Il est même probable que l'on y perde.

Jean-Noël Ferrié, directeur de recherche au CNRS
USR 3136, Centre Jacques Berque, Rabat