



HAL
open science

Une perspective historique sur le développement de la communauté musulmane du Japon, à l'aune du processus de laïcisation et de sécularisation

Eddy Dufourmont

► **To cite this version:**

Eddy Dufourmont. Une perspective historique sur le développement de la communauté musulmane du Japon, à l'aune du processus de laïcisation et de sécularisation. Amin Elias, Augustin Jomier, Anaïs-Trissa Khatchadourian Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX-XXe siècles), Peter Lang GmbH, pp.161-181, 2014, 978-3034314855. hal-01522296

HAL Id: hal-01522296

<https://hal.science/hal-01522296>

Submitted on 19 May 2017

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.

EDDY DUFOURMONT

Une perspective historique sur le développement de la communauté musulmane du Japon, à l'aune du processus de laïcisation et de sécularisation

L'islam au Japon est un sujet d'étude neuf et il peut paraître surprenant. Il existe pourtant bel et bien des musulmans au Japon, et les études sur les musulmans japonais ou résidant au Japon sont rares et récentes. Depuis le travail pionnier de Sakurai Keiko¹, les ouvrages académiques se sont accrus mais restent encore peu nombreux², malgré tout l'intérêt que peut apporter l'étude de cette religion dans un pays auquel elle n'est *a priori* guère associée. La présence d'une communauté musulmane au Japon contribue bien entendu à diversifier le paysage religieux de ce pays, et la question de la laïcité s'impose donc naturellement. Or celle-ci y est presque aussi neuve que celle de l'islam au Japon.

Si la place de la religion shintô dans l'histoire politique du Japon moderne et contemporain a fait depuis longtemps l'objet de nombreuses recherches, la réflexion sur les notions de laïcité, laïcisation ou sécularisation reste en effet marginale au Japon. Aujourd'hui encore les mots les plus utilisés sont *sezokuka*, *sezokushugi* (tous deux traductions de sécularisation), ou encore *seihyô bunri* (« séparation du politique et du reli-

1 Keiko S., *Nihon no musurimu shakai* (La Société musulmane du Japon), Tôkyô, Chikuma shobô, 2003. L'ouvrage est devenu un classique par son caractère exhaustif, mais il est bref. Il se focalise surtout sur les étrangers et l'enquête concerne le Japon des années 1980-90.

2 Shûko T., « Gaikokujin musurimu to nihonjin josei no kekkon. Kekkon manzoku do no kiei yôin » (Les mariages entre musulmans étrangers et japonais. Les facteurs de décision sur le degré de satisfaction du mariage), dans *Kokusai kekkon no shosô* (Aspects des mariages internationaux), Tôkyô, Gakubunsha, 2004 ; Nanako I. et Kiyoto T., *Kokkyô wo koeru. Tainichi musurimu imin no shakraigaku* (Dépasser les frontières. Sociologie des immigrants musulmans séjournant au Japon), Tôkyô, Seikyûsha, 2007 ; Masako K., *Kokkyô no jinrigaku. Zainichi Pakisutanjin musurimu imin no tsuma tachi* (Anthropologie transnationale. Les épouses des musulmans Pakistanaïses expatriées au Japon), Tôkyô, Tôkyô daigaku shuppankai, 2008.

gieux ») et *laishiite* 无宗教 (ce dernier pouvant être rendu par *sezokusei*, ou par *hi shūkyōsei* « areligieux »). Sauf erreur, il n'existe pas encore de traduction japonaise pour laïcisation, alors qu'on pourrait rendre facilement en japonais ce mot par *laishiite ka*³. Cette absence de traduction est due à un manque de réflexion spécifique sur la question de la laïcité, alors que de nombreux travaux ont discuté du Shintō d'Etat.

D'une manière générale, il apparaît que les mots *sezokuka*, *sezokushugi* et *seikyō bunri* sont utilisés comme synonymes, à ceci près que *sezokuka* rend sécularisation et *sezokushugi* le terme anglais *secularism*. *Laishiite*, rarement utilisé et exclusivement pour le cas français, est confondu avec *seikyō bunri* et *sezokushugi*, de sorte qu'il y a une confusion fréquente entre sécularisation et laïcité, et réduction de celle-ci à la séparation du religieux et du politique⁴.

Jean Baubérot et Michèle Miot définissent la laïcité comme « le mode d'organisation politique visant la protection de la liberté de conscience et l'égalité entre les citoyens », refusant de la réduire au seul paramètre du régime de séparation de l'Etat et des religions, qui n'est qu'un moyen, avec le principe de neutralité de l'Etat, d'atteindre l'organisation politique visée⁵. Comme l'écrivent les auteurs, il y a d'une part la laïcité, concept politique, et les laïcités, les « configurations diverses selon les espaces nationaux et les moments historiques »⁶. D'emblée, les deux auteurs indiquent que l'une des sources de confusion au sujet de la notion de laïcité est le problème posé par la traduction du terme en dehors du français. Si bien des langues ont repris le terme français, le terme anglais *secularism* est parfois préféré. Baubérot et Miot distinguent la laïcité, concept politique, et la sécularisation, concept socioculturel qui peut rendre le mot anglais *secularism*, et que les auteurs définissent comme la situation d'une société où un type de rationalité

3 Avec le mot *sezokuka*, Shimazono Susumu laisse entier l'amalgame entre laïcisation et sécularisation. Susumu S., « La laïcisation et la notion de religion au Japon », Masashi H. (dir.), *Sécularizations et laïcités*, Tôkyô, UTCP booklet 7, 2009, p. 71.

4 Un cas typique se trouve chez Obara Katsuhiko, « Kindai Nihon ni okeru seikyō bunri no kaishaku to juyō » (L'interprétation et la réception de la notion de séparation du religieux et de l'Etat dans le Japon moderne), dans Ken A. (dir.), *Kōka to shukyō. Shukyō kara miru kin gen dai Nihon* (L'Etat et les religions. Le Japon moderne et contemporain vu depuis les religions), Tôkyô, Hōsokan, 2008, p. 206.

5 Baubérot J. et Miot M., *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, p. 7.

6 *Ibid.*, p. 8.

dégagé de toute conception religieuse la détermine⁷. Selon eux, la confusion entre laïcité et sécularisation est fréquente, empêche une réflexion sur la régulation politique des convictions et des religions, et se révèle particulièrement fâcheuse en ce qui concerne l'islam⁸. Pour bien circonscrire le terme sécularisation au seul contexte socioculturel et l'empêcher de rester un paradigme stérile, les auteurs proposent la notion de laïcisation, pour décrire le processus politique et juridique qui mène à la laïcité. Dans quelle mesure la notion de laïcisation est-elle pertinente au Japon, telle est la question abordée ici, à l'aune de l'histoire de la communauté musulmane dans ce pays.

Avant d'aborder la question de la laïcisation proprement dite, une mise au point sur la situation actuelle de la communauté musulmane du Japon est nécessaire.

Qui sont les musulmans du Japon ?

Du fait de la nouveauté que représente la présence musulmane au Japon, il n'est pas inutile tout d'abord de dresser un état des lieux sur la communauté actuelle. Bien que celle-ci soit de taille réduite et de développement récent, les sources à notre disposition sont nombreuses, car les musulmans du Japon, japonais comme expatriés, sont très dynamiques : les principaux ouvrages sur les musulmans japonais proviennent des intéressés eux-mêmes⁹ et des revues¹⁰, les communautés ont créé de

7 *Ibid.*, p. 15, 178. Baubérot J., « Sécularisation et laïcisation », dans Masashi H. (dir.), *Sécularizations et laïcités*, Tôkyô, UTCP booklet 7, 2009, p. 13 et suivantes.

8 *Ibid.*, p. 16.

9 Fujio K., *Nihon isurānu shi* (Histoire de l'islam japonais), Tôkyô, Nihon Isurānu yūkō renmei, 1988 ; Yuki I. A. (dir.), *Watashi no nyūshinki. Isurānu no shinkō ni michibikareru made* (Chronique de ma conversion, jusqu'à mon arrivée à la foi islamique), Tôkyô, Nihon musulmu kyōkai, 1997 ; Nihon musulmu kyōkai seihenbu, *Nyūshinki* (Chronique d'une conversion), Nihon musulmu kyōkai, 2007 ; Mimasaka H. (ancien président l'Association des Musulmans du Japon), *Nihonjin musulmu toshiite ikiru* (Vivre en tant que musulman japonais), Tôkyô, Kōsei shuppansha, 2007 ; Kawada N. (dir.), *Isurānu to jōsei* (L'islam et les femmes), Kokusho kanokōkai, 2011.

10 *Musulmu shinbun, Islām. Al Bushrā.*

nombreux sites pour les mosquées ou pour faire connaître l'islam¹¹, ainsi que des livrets en japonais à destination du grand public, qui sont soit des traductions de livrets en ourdou, en arabe ou en turc, soit des publications en japonais des centres islamiques existant au Japon.

Les musulmans sont en faible nombre comparés à la population totale (127 millions d'habitants) mais, comme pour d'autres pays, du fait de l'absence de recensement il est difficile de savoir combien ils sont. Les chiffres existant ne sont que des suppositions : entre 70 000 et 100 000 personnes¹². Sakurai Keiko a obtenu ce chiffre en se fondant sur les statistiques de l'année 2000 du ministère et en additionnant les nombres donnés par des pays majoritairement musulmans. Si on reprend cette méthode, qu'on utilise les statistiques les plus récentes (2009) et qu'on inclue les pays comptant une faible ou une forte minorité de musulmans (en tenant compte du pourcentage de musulmans donné par pays) nous obtenons le nombre de 94119¹³.

Ce chiffre inclue naturellement les convertis japonais mais leur nombre est le plus difficile à déterminer car il n'existe aucune enquête. L'Association des musulmans du Japon a fourni en 2000 le nombre de 6835 à Sakurai Keiko, c'est ce nombre que nous utilisons ici, bien que le nombre ait certainement augmenté, sans doute même fortement. Le nombre de Japonais issus de mariages mixtes est complètement inconnu.

En ce qui concerne les musulmans japonais, la plupart sont des femmes ayant épousé un musulman étranger. Les hommes convertis sont soit des personnes ayant épousé une musulmane, soit le plus souvent des personnes qui se sont converties dans leur jeunesse. Quel que soit le nombre réel, les convertis représentent une minorité dans la communauté

11 Une bonne partie des mosquées possèdent leurs sites en japonais, en anglais ou en ourdou, de même que les organisations fédératrices (Association des musulmans du Japon, Islamic circle of Japan) ou encore des blogs tels que celui de l'imam Abdulhakim Maeno, des groupes sur Facebook etc.

12 Sakurai K., *op. cit.*, p. 29 et suivantes. Kojima H., « Demographic Analysis of Muslims in Japan », The 13th KAMES and the 5th AFMA International Symposium : « Middle East, Asia & Islam » Pusan, octobre 2004, p. 184-189. Ce nombre tient compte de l'augmentation probable des musulmans depuis l'année où ont été effectuées les enquêtes.

13 Les statistiques sont disponibles sur le site du ministère de l'Intérieur : <http://www.stat.go.jp/data/chouki/02.htm> (consulté le 20 décembre 2011).

musulmane¹⁴. Ainsi, à l'instar de la grande majorité des minorités musulmanes dans le monde, la communauté musulmane du Japon se caractérise par son hétérogénéité ethnique. A l'exception de l'Iran, tous les pays connaissent une augmentation du nombre de leurs ressortissants au Japon entre 2000 et 2009. Les nations les plus représentées parmi les musulmans étrangers sont l'Indonésie (25 546), le Pakistan (10 295), le Bangladesh (11 162) et l'Iran (5018). Cette croissance est même plus forte que celle des années 1980 et 1990. La communauté musulmane est ainsi une communauté jeune car son développement est récent, et même si elle est de taille réduite, la vigueur de ce développement est remarquable.

Pour autant, l'histoire de la communauté musulmane du Japon remonte bien au-delà de 1980 et peut éclairer les processus de laïcisation et de sécularisation de la société japonaise. Mais ceux-ci doivent être eux-mêmes étudiés et construits, et on ne peut donc comprendre l'évolution de la communauté musulmane au Japon sans l'insérer dans le schéma de ces processus.

La place des musulmans dans le processus de laïcisation et de sécularisation au Japon

Première période (jusqu'en 1603) : absence de musulmans et absence de laïcité

Un processus de laïcisation pour le Japon existe, élaboré de manière très succincte, par Jean Baubérot, pour lequel il reprend sa théorie de trois

14 L'activité prosélyte d'associations musulmane mériterait à elle seule de faire l'objet d'une enquête approfondie. Pour l'heure des indices en montrent la présence. Pour les *Tabligh-e-jamaat*, des sites présentent le *markaz islaho tarbiyati* d'Ichinowari comme des leurs : <http://adressmarkazjemahabligh.blogspot.fr> ; <http://gotabligh.com/category/taibligh-markaz> (tous deux consultés le 28 octobre 2012). Parmi les publications présentant l'islam en japonais, certaines émanent des gouvernements saoudiens et turcs, d'autres émanent de la Conveying Islamic message society (Egypt) à laquelle est peut-être liée le Centre de la culture islamique de Kyôto, éditeur lui-même de nombreuses brochures.

seuils¹⁵. Ces seuils délimitent des périodes types et que les pays n'atteignent pas au même moment, suivant un processus identique. La progression d'une période à une autre ne se fait pas nécessairement de manière mécanique, une réversibilité est possible, sans être un retour en arrière. Les quatre périodes-types sont les suivantes : le premier seuil correspond à une sortie de situation de non-laïcité, par un mouvement laïcisateur qui veut lutter contre toute forme de domination de la religion dans l'Etat et la société, justement fortement imbriquées à ce stade. Le deuxième seuil correspond à l'entrée dans un stade d'établissement d'une forme de laïcité, où Etat et religieux sont séparés. Le troisième seuil voit le passage à une période de questionnement de la laïcité, dans le contexte de la mondialisation.

La question est bien entendu de savoir si ce schéma est pertinent dans le cas du Japon. Nous pensons qu'il est pertinent, à condition de placer les seuils à des dates différentes. C'est notamment le cas pour la première et la deuxième période, qui se termine selon nous en 1603 et non en 1868. Comme à ce moment, même si des contacts avec les pays musulmans sont avérés du fait du commerce avec la Chine et l'Asie du Sud-Est, il n'y a pas de musulmans au Japon, faute de missionnaires comme les chrétiens, nous nous y arrêterons brièvement.

Dans le schéma baubérien, la première période correspond à l'Etat confessionnel, un Etat lié à une religion, et correspond souvent à l'Etat-nation en construction avant qu'il ne devienne libéral et démocratique. Comme équivalent à cette première période Baubérot donne le Japon d'avant 1868, celui de l'Etat des Codes, qui selon lui place le shintô dans toutes les institutions de l'Etat, puis celui du *bakufu* des Tokugawa, qui ajoute au shintô le bouddhisme et interdit le christianisme¹⁶.

Cette présentation comporte des éléments de vérité mais est trop simpliste pour être exacte dans sa globalité. De surcroît elle a l'inconvénient de placer la construction de l'Etat-nation, qui s'opère avec un nouveau régime sous l'ère Meiji (1868-1912) en dehors de cette période. En fait, le régime des Tokugawa impose l'affiliation aux temples bouddhiques et le bouddhisme dispose alors du monopole du religieux avec le shintô. Nous avons donc là non pas une mais deux religions, et en outre Baubérot oublie qu'à l'époque des Tokugawa le confu-

cianisme aussi se répand, avec le soutien du régime. Trois religions coexistent au total. Il y a bien un Etat confessionnel, mais qui est déjà obligé de pratiquer une sorte de neutralité et un contrôle du religieux. L'interdiction du christianisme correspond de ce point de vue bien au pluralisme fermé qu'il évoque pour la deuxième période. Baubérot comment d'ailleurs une légère erreur lorsqu'il évoque l'affiliation obligatoire aux temples bouddhiques : certes il s'agit d'un privilège donné à cette religion, mais il s'agissait surtout pour l'Etat d'enregistrer les individus dans un embryon d'Etat-civil, de les compter pour mieux les contrôler¹⁷. Contrairement à ce que Baubérot suggère, il y a une grande différence entre l'Etat des codes et le régime des Tokugawa. La raison se trouve dans l'histoire du Japon médiéval : entre les XIV^e et XV^e siècles l'Etat perd de plus en plus le contrôle de la société, les temples bouddhistes et sanctuaires shintô s'arment et prennent leur autonomie, au point parfois de former des Etats indépendants *de facto*, à l'instar de la secte amidiste¹⁸. La mise en place du régime Tokugawa se traduit non seulement par l'unification du Japon en un seul Etat, mais aussi par la mise au pas des institutions religieuses, par la violence. Le fondateur du régime Tokugawa Ieyasu va même jusqu'à être divinisé, mais cette tentative restera sans lendemain. Dans tous les cas, les shôgun Tokugawa prétendent instaurer un contrôle des institutions religieuses, comme ils essaient de le faire pour l'ensemble de la société.

Deuxième période (1603-1945) : première phase de développement de l'islam, émergence de laïcité et pluralisme fermé

Ainsi, la première période du schéma baubérien se termine non pas en 1868, mais en 1603, date usuelle de la fondation du régime Tokugawa. Cela implique qu'il faut repenser les périodes suivantes pour replacer de manière correcte le développement de la communauté musulmane. La

17 Voir par exemple Kouané N., *Le sabre et l'encens – Ou comment les fonctionnaires du fief de Mito présentent dans un « Registre des destructions » daté de l'an 1666 l'audacieuse politique religieuse de leur seigneur Tokugawa Mitsukuni*, Colège de France, 2005.

18 Katsumata S., Inde T., Nakajima K., Souyri P.-F., *Ikki : coalitions, ligues et révoltes dans le Japon d'autrefois*, Paris, CNRS Editions, 2011. Shimazono Susumu l'a également suggéré, sans le démontrer.

15 Baubérot J. et Milior M., *op. cit.*, p. 201-203.

16 *Ibid.*, p. 201.

deuxième période, celle du pluralisme fermé et de la naissance d'un mouvement laïcisateur, se retrouve à notre avis pour les années postérieures à 1603, jusqu'à 1945, précisément au moment où l'islam fait son apparition au Japon.

Les caractéristiques données par Baubérot pour cette deuxième période sont présentes au Japon si on déplace la limite à 1603. En effet, un mouvement laïcisateur (la Libre-pensée) existe déjà sous les Tokugawa : Andô Shōeki (1703-1762), Yamagata Bantō (1748-1821) ou encore Tomimaga Nakamoto (1715-1746) formulent des conceptions du monde dégagées de toute référence religieuse et même critiques envers les religions. C'est au même moment, avec les Etudes nationales (*kokugaku*) que naît également une réflexion sur l'identité japonaise, qui marque les prémices de l'édification de l'Etat-nation.

Ensuite, l'Etat moderne qui se construit à partir de 1868 marque une hésitation entre soutien exclusif au shintō et ouverture religieuse, pour aboutir finalement à un pluralisme fermé avec la promulgation d'une constitution en 1889 : dans les années 1860, une partie du gouvernement tente de faire du shintō la religion d'Etat, et même la seule religion du Japon, au nom du principe d'« union du politique et du religieux » (*saisei icchi*). Un mouvement de « séparation du shintō et du bouddhisme » éclate brièvement. La répression contre le christianisme continue jusqu'à ce que, sous la pression des puissances européennes, le gouvernement accepte la levée de l'interdiction du christianisme en 1873.

Enfin, la constitution de 1889 instaure un pluralisme fermé : d'un côté la liberté de croyance, dans la limite du respect de l'ordre social et des obligations comme sujet de l'empereur, est garantie par l'article 28. Mais d'un autre côté, l'Etat met en place un Shintō d'Etat (*kokka shintō*), un « shintō des temples » (*jinja shintō*), défini comme non-religieux et distingué du « shintō des sectes » (*kyōsha shintō*).

A partir de ces deux faits, Jean Baubérot parle d'une « laïcisation à la japonaise », autoritaire et ambivalente¹⁹. Si cela est vrai, des corrections doivent être là aussi apportées : il n'y a en réalité pas deux shintō, le shintō d'Etat n'est rien d'autre que le contrôle par l'Etat du shintō original. L'Etat n'hésite pas à réduire le nombre de sanctuaires, à faire de leurs desservants des fonctionnaires et à intervenir dans leurs rites. Quand bien même le gouvernement et les idéologues du régime tentent

19 Baubérot J. et Millot M., *op. cit.*, p. 212.

de remettre en cause l'idée que le shintō soit une religion, et, dans la continuité de l'époque Tokugawa, élaborent une morale nationale se référant à la fois au shintō et au confucianisme, afin de combattre le christianisme, perçu comme une cinquième colonne des puissances colonisatrices européennes²⁰. De ce point de vue, le choix d'accorder la liberté de croyance par l'article 28 ne peut se comprendre sans l'article 1 de la constitution, qui attribue la souveraineté à l'empereur, présenté comme le descendant d'une lignée divine et continue, et de ce fait inviolable (article 13). Contrairement au shōgun Tokugawa, l'empereur a pu donc sa légitimité sur le shintō. La contradiction avec l'article 28 n'est qu'apparente : le shintō s'impose implicitement comme la religion de l'Etat, et les autres religions sont tolérées par pragmatisme, le bouddhisme plus que le christianisme.

Les chrétiens, surtout les protestants, prennent au départ la posture d'opposants au régime, sur le plan social avant tout, mais au final ils deviennent rapidement des soutiens du régime²¹. L'athéisme fait certes son apparition avec Nakae Chōmin (1847-1901), mais il faut attendre les années 1920 pour que le mouvement laïcisateur se développe réellement, avec les communistes, tout en restant limité à la frange très éduquée de la jeunesse. Si la laïcisation en est au stade de la pluralité fermée, la sécularisation progresse avec le développement de l'éducation et de la connaissance des critiques des religions s'appuyant sur les sciences.

Ces conditions de pluralisme fermé président et déterminent l'apparition de l'islam au Japon. Ce dernier établit des relations diplomatiques avec l'empire ottoman et l'Iran dès les années 1870, et, en 1890, le naufrage de la frégate Ertugrul contribue à susciter l'intérêt de l'opinion pour l'Asie occidentale.

C'est dans ce contexte que se situent les premières conversions : Yamada Torajirō (1866-1957), envoyé à Istanbul par le gouvernement japonais pour remettre des fonds de dédommagement après le naufrage de l'Ertugrul, est le premier japonais connu à s'être converti, en 1902. La même année, Ariga Fumihachirō (1868-1946), employé d'une compa-

20 Dufournont E., « Is Confucianism a philosophy? The answer of Nakae Chōmin and Inoue Tetsujirō » Takahiro N. (dir.), *Whither Japanese Philosophy? vol. 2 Reflections through Other Eyes*, Tôkyō, UTCP, 2010, p. 71-90.

21 Fumio S., *Kindai Nihon ni okeru « kokka to shintō »* (L'Etat et la religion dans le Japon moderne), Tôkyō, Shinsasha, 1997, p. 89-111.

gnie de commerce, se convertit à Mumbai²². Pour eux, comme pour les quelques convertis qui suivront, il s'agit d'initiatives individuelles.

L'islam japonais connaît un premier développement, dont l'aboutissement est la reconnaissance légale de l'islam par la loi d'avril 1939. Il y a d'une part un rapprochement de musulmans vers le Japon, et d'autre part un rapprochement du Japon vers le monde musulman, plus précisément les musulmans d'Asie. En ce qui concerne le premier, la victoire japonaise de 1905 contre les Russes, perçue à l'époque comme la première d'une puissance « non blanche » sur une puissance « blanche », contribue à donner du prestige au Japon et de l'espoir chez les pays colonisés, notamment musulmans, qui caressent le rêve d'une conversion du Japon à l'islam²³. L'Égyptien Ali Ahmad Al Jirjawi (1897-1980) est ainsi le premier prédicateur musulman à fouler le sol japonais, en 1906²⁴. C'est dans ce cadre que des patriotes indiens, hindous ou musulmans viennent au Japon, et reçoivent l'appui d'asiatistes japonais, qui commencent dans les années 1910 à militer pour l'indépendance de l'Asie sous la houlette japonaise. Suite à la révolution bolchévique, des groupes de Tatars viennent également se réfugier au Japon. Parmi eux se trouve Abdüresshid Ibrahim, un religieux qui tissa des liens étroits avec les asiaticistes et des hommes politiques²⁵.

A l'inverse, le Japon se rapproche du monde musulman, secouru de plus en plus par les mouvements indépendantistes. Le mouvement de conversions individuelles se poursuit lentement, et se conjugue parfois avec l'asiaticisme, notamment à travers Tanaka Nour Ipppei, qui découvre l'islam en Chine²⁶. Le gouvernement établit certes des relations diplomatiques avec l'Égypte dès 1922, mais ignore les demandes de permission de construction de mosquées de la part des Tatars et des convertis.

22 Fujio K., *op. cit.*, p. 131-166.

23 Alain Roussillon en rend bien l'impact en Égypte dans *Identité et modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon (XIX^e-XX^e siècles)*, Arles, Actes Sud, 2005.

24 Tayara B., « Les premiers japonais convertis à l'islam », Galan C. et Brotons A. (dir.), *Japon pluriel* 7, Arles, Picquier, 2007, p. 181.

25 Voir Ibrahim A., *Un tatar au Japon. Voyage en Asie 1908-1910*, Arles, Actes Sud, 2004.

26 Ipppei T., « Islam and Pan-Asianism », Saaler S. et Szpilman C.W.A. (dir.), *Pan-Asianism, A Documentary History: volume 2 1920-present*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2011, p. 87-93.

Ce n'est que dans les années trente, lorsque le Japon se lance dans l'expansionnisme en Asie, que les dirigeants pensent qu'il est stratégiquement utile de se concilier les pays musulmans et à cette fin de se montrer favorable envers les quelques musulmans présents au Japon. C'est ainsi que les premières mosquées sont construites en 1935 à Kôbe, en 1937 à Nagoya et 1938 à Tôkyô²⁷. Cette édification des mosquées, soutenue financièrement par le gouvernement japonais, fut concomitante d'un boom des études sur les pays musulmans, et de la création de la première association des musulmans du Japon (Dai Nihon kaikyô kyôkai). Les musulmans de l'association sont surtout les Tatars réfugiés et ses dirigeants sont des militaires, comme dans beaucoup d'institutions à l'époque. Dans l'Asie du Sud-Est occupée en 1942, les Japonais se montrent beaucoup moins amicaux envers les musulmans, les contraignant à fréquenter les sanctuaires shintô²⁸. On le voit, l'État reste dans sa logique de reconnaissance des religions autres que le shintô, dans la limite de l'intérêt national.

La date de 1939 pour la reconnaissance légale de l'islam est à cet égard intéressante car c'est en 1938 que l'État se dote enfin d'un cadre légal de gestion des groupements religieux. Il s'agit de la loi sur les groupements religieux (*Shûkyô dantai hô*). Elle ne s'est pas contenté de donner une personnalité juridique aux groupements religieux mais a fixé des cadres pour le contrôle de l'État sur celles-ci. Elle concernait le shintô, le bouddhisme, le christianisme et les autres religions (art. 1). L'État les tolérerait à condition qu'elles ne remettent pas en cause l'ordre public et les devoirs des Japonais en tant que sujets de l'empereur (art. 16) ; un contrôle de l'État via le ministère de l'Éducation (office des religions, *shûmuka*) était possible (art. 18). La reconnaissance de l'islam s'inscrit ainsi bien dans un mouvement de centralisation étatique, qui dépasse largement la question religieuse, au nom de l'intérêt national cité plus haut.

27 Fujio K., *op. cit.*, p. 295 et suivantes.

28 Yohji A., « Japanese cultural policy in Malaya and Singapore, 1942-45 », Goodman G. (dir.), *Japanese Cultural Policies in South East Asia during World War II*, New-York, St Martin's Press, 1991, p. 117-170.

Troisième période (1945-1990) : établissement de la laïcité, un nouveau développement pour la communauté musulmane

Le deuxième seuil, où s'établit la séparation du religieux et du politique et l'égalité entre les individus, est franchi avec la constitution de 1947, dans le contexte de l'occupation par les Américains : l'empereur renonce tout d'abord à sa divinité par une déclaration le 1^{er} janvier 1946, et dans la constitution les articles 20 et 89 établissent une neutralité stricte de l'Etat vis-à-vis des religions. Il faut ajouter à cela la loi sur les personnes morales religieuses (*shūkyō hōjinhō*) du 3 avril 1951. Cette loi, votée alors que le Japon était encore occupé, donne aux associations religieuses une autonomie d'organisation et de fonctionnement très large. Le shintō d'Etat est démantelé.

Ici, la théorie de Baubérot se trouve confirmée, et même dans ce qu'il définit comme un prolongement de la deuxième période²⁹. Les conservateurs essayent en effet durant leurs années au pouvoir (1955-2009), soutenus par le Jinja honchō³⁰, de maintenir ou faire revivre des legs du Shintō d'Etat : réinstauration comme jours de célébration des anniversaires d'empereurs, du 11 février³¹. L'affaire du sanctuaire Yasukuni a amplifié cette tendance : ce sanctuaire, construit à l'époque Meiji pour le culte des personnes tombées au combat, voit après 1975 les visites de plus en plus fréquentes des Premiers ministres, à titre privé puis à titre officiel, au grand dam des pays voisins, car le culte en question inclut les criminels de guerre des tribunaux de Tôkyô. En ce sens, le Japon est dans une situation relativement proche de celle de l'Inde, où les fondamentalistes hindous résument l'identité indienne à la religion de la majorité.

Ces tentatives de retour en arrière n'ont pas manqué de susciter des affaires juridiques, suscitant un débat sur la loi fondamentale de 1947, pour savoir si elle instaurait une réelle séparation du religieux et du politique ou bien si elle cherchait surtout à limiter le pouvoir de l'Etat sur les

29 Baubérot J. et Milot M., *op. cit.*, p. 212-3.

30 Organe fondé en 1946, qui rassemble 90% des sanctuaires shintô.

31 Ce jour correspond à la fondation du palais impérial par Jimmu, personnage fictif de l'idéologie forgée par le premier empereur, Tenmu (672-686), et ses successeurs, pour légitimer leur pouvoir. Le régime impérial de 1890 à 1945 reprie cette légende. Dufournont E., *Histoire politique du Japon (1853-2011)*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.

communautés religieuses. Toutes les affaires impliquèrent le shintô et les pouvoirs publics, accusés de soutenir ce dernier³².

Dans ce contexte, quelle est la position de la communauté musulmane ? La première association des musulmans du Japon disparaît, du fait de ses liens avec les militaires et les asiatistes. Les Tatars sont envoyés en Turquie. Celle-ci se dote d'un nouvel organisme représentatif dès 1952, la *Nihon musulimu kyōkai* (Association des musulmans du Japon), basée dans le centre culturel de Yoyogi-Uehara. Les musulmans continuent à utiliser les deux mosquées héritées des années trente (celle de Nagoya ayant été détruite par les bombardements aériens³³), mais ne possèdent ni cimetière, ni possibilité de se procurer au Japon des aliments « halal », ni publications islamiques en japonais si ce n'est le Coran, dont la première traduction, par Izutsu Toshihiko à partir de l'arabe date de 1958. La première traduction du Coran par un musulman japonais, Mita Ryōichi, date de 1982. La mosquée de Yoyogi-Uehara ferme même en 1986, pour cause de vétusté. Il faut attendre juin 1968 pour que l'Association des Musulmans du Japon soit reconnue légalement comme organisation religieuse par le gouvernement³⁴. Là encore on peut se demander si l'intérêt grandissant du gouvernement japonais pour les pays du Golfe, notamment avec les crises qui secouent l'Asie occidentale à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, à l'origine des chocs pétroliers, n'en est pas en partie responsable. Ces chocs pétroliers provoquent en effet un nouveau boom des études sur le monde musulman, ainsi que des conversions. On fera remarquer toutefois qu'entre 1956 et 1960 le mouvement Tabligh-e-jamaat du Pakistan semble entraîner son implantation au Japon et susciter déjà des conversions³⁵.

Dans les années soixante, la communauté musulmane compte près de 3000 convertis et 2000 étrangers³⁶. Le développement économique du Japon, qui en fait la troisième puis la deuxième puissance économique mondiale, ne tarde pas à attirer des expatriés de pays en voie de dévelop-

32 Seizelet E., « Le principe de séparation de l'Etat et de la religion : aperçus sur le rôle du fait religieux dans les institutions et la vie politique japonaise », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2001, vol. 32, p. 111-139.

33 Fujio K., *op. cit.*, p. 299-300.

34 <http://muslimkyoukai.jp/kyoukaiannai.htm> (consulté le 20 décembre 2011).

35 http://islamcenter.or.jp/eng/annal_report_Dr_Murruzaza2008-1.pdf (consulté le 20 décembre 2011).

36 Minnasa H. K., *op. cit.*, p. 164.

pement, dans les années 1980. L'absence de visa facilite leur venue, et les expatriés investissent des secteurs que les Japonais délaissent de plus en plus, du fait des progrès de l'éducation. Assez rapidement la proportion des étrangers par rapport aux convertis s'inverse. L'augmentation des effectifs ne signifie pas pour autant que la communauté musulmane se développe structurellement et que le sort des convertis s'améliore.

En effet, la société japonaise reste dominée par l'influence du shintô d'Etat et par un discours identitaire, qui fait de la nation japonaise une entité homogène et ne reconnaît aucune différence, altérité ou pluralité en son sein. Toute la nation doit se sacrifier pour le développement économique, qui est conçue comme une revanche sur la défaite de 1945 et un rattrapage sinon un dépassement des Etats-Unis. Ce mythe se prolonge après guerre notamment avec les *nihonjinron*, dont le discours essentialiste fait de la nation japonaise une nation spéciale, dont les qualités la destinent naturellement à la puissance économique qui devient siennne. La pluralité religieuse instituée dans l'Etat est ainsi biaisée dans la société, notamment dans les entreprises, à cause de ce discours dominant³⁷.

C'est précisément ce que les convertis dénoncent encore aujourd'hui sous le nom de « religion Japon » (*nihon kyô*)³⁸ : le refus de l'alcool et du porc, ou encore le port du voile met immédiatement à l'index les convertis dans l'entreprise et la vie quotidienne d'une manière générale. Les musulmans étrangers échappent à ce sort précisément parce que du fait de leur nationalité, les Japonais n'attendent pas qu'ils se comportent comme eux, et qu'ils considèrent dans leur majorité l'islam comme étranger. Cependant, face à l'arrivée soudaine et massive d'expatriés, notamment iraniens, le gouvernement japonais pratique dans les années 1980 une révision drastique de la législation et réduit fortement les entrées. Nous sommes alors encore loin de la laïcité de reconnaissance que Baubérot donne pour caractéristique du franchissement du troisième seuil.

37 Eiji O., *The Genealogy of « Japanese » Self-Images*, Trans Pacific Press, 2002 ; Kazuhiko Y., « La société japonaise et la modernité », Dourille-Peet E. (dir.), *Japon, le renouveau ?*, Paris, Les études de la documentation française, 2002, p. 71-132.

38 Yôhei M. M. et Tomoko M. K., « Nihonjin musurimu futu to Nihon shakai » (Les couples musulmans japonais et la société japonaise) dans Kawada N. (dir.), *op. cit.*, p. 84-5.

Quatrième période (depuis 1990) : développement fort de la communauté musulmane, vers une laïcité de reconnaissance ?

La question religieuse continue à se poser dans le Japon contemporain. Sur le plan de la laïcisation, la constitution actuelle garantit en principe la séparation du religieux et de l'Etat, toutefois les visites de Premiers ministres au sanctuaire du Yasukuni ou la préservation du 11 février comme jour national montrent que la situation reste problématique.

En 2000, le Premier ministre Mouri a ajouté à la surenchère en représentant des termes d'avant-guerre au sujet du Japon : « pays divin » (*shinkoku*), essence nationale (*kokutai*). Sur le plan de la sécularisation, il n'est pas évident de savoir dans quelle mesure la société japonaise est sécularisée. Les attentats au gaz sarin de la secte Aum ont choqué en 1995 l'opinion, dont la pratique religieuse, réelle, reste à étudier.

Baubérot définit une quatrième période, à partir du constat que la mondialisation fait franchir un troisième seuil, celui de la laïcité questionnée, de la perte de légitimité des institutions a-religieuses que sont l'école et la médecine. Les sciences sont remises en question du fait d'une déconnexion entre progrès technique et progrès des savoirs³⁹. Par ailleurs, les religions cessant d'être une institution sociale, leur aspect de ressource culturelle pour les individus devient leur caractéristique socialement prédominante⁴⁰. Le religieux se déterritorialise, et une « laïcité de reconnaissance » donne une place égale aux minorités religieuses par rapport à la majorité autant que faire se peut⁴¹. C'est ainsi que Baubérot interprète les demandes d'islam dans les sociétés européenne et américaine. Il ajoute qu'un nouveau féminisme musulman apparaît, combinant religion et revendication égalitaire, dans le cadre d'une recherche individuelle⁴². Peut-on dire la même chose du Japon, au moment où celui-ci connaît précisément la vague d'arrivée d'expatriés musulmans ? Comment se comportent les musulmans du Japon à ce stade ?

Une enquête entière serait nécessaire pour déterminer dans quelle mesure le Japon a franchi ce troisième seuil. On peut considérer cependant qu'il l'est en partie du fait de son intégration grandissante dans la

39 Baubérot J. et Millot M., *op. cit.*, p. 236 et suivantes.

40 *Ibid.*, p. 244.

41 *Ibid.*, p. 251.

42 *Ibid.*, p. 248.

mondialisation après 1980. Elle n'est pas seulement économique mais aussi politique, puisque le Japon élargit alors son horizon diplomatique à l'Afrique et à l'Inde dans les années 1990-2000. C'est dans ce cadre qu'après 1990 le Japon accueille de plus en plus d'étudiants étrangers, du monde entier.

Bien des mosquées existantes ont été construites pour eux et à leur initiative. Sur le plan social, le discours sur l'homogénéité de la nation et les sacrifices de l'individu à l'entreprise commence à être remis en question. C'est durant ces années que les nouvelles religions se retrouvent en perte de vitesse, notamment à cause de l'attentat perpétré par la secte Aum en 1995, et qui encourage à une révision de la loi de 1951, le 2 juin 2006.

La communauté musulmane du Japon, dont l'histoire est déjà longue, entame dans les années 1990 et 2000 son réel développement, tant du point de vue du nombre que du point de vue structurel : des dizaines de mosquées, généralement des bâtiments rachetés et transformés⁴³, ont vu le jour depuis 1989, sous le régime de la loi de 1951. A partir d'un partenariat turco-japonais la mosquée de Yoyogi est reconstruite en 2000⁴⁴. Le mouvement a pris de l'ampleur dans les années 2000 et se poursuit⁴⁵, car les expatriés arrivés jeunes se sont mariés avec des Japonaises le plus souvent et vivent désormais au Japon, contrairement aux expatriés des années 1980. Les mosquées sont devenues les centres de sociabilité des musulmans, le point d'appui pour acheter de l'alimentation « halal » et ouvrir des classes d'apprentissage de l'islam aux enfants et aux adultes.

Si le développement des mosquées rencontre peu d'opposition, les cimetières sont une réalité plus tardive car ils remettent en cause plus nettement l'homogénéité culturelle préexistante. La loi, variant selon les

43 La construction de la quasi-majorité des mosquées est financée par les fidèles avec parfois un complément de pays étranger, d'où leur caractère modeste. Toutefois les liens qu'entretient les musulmans étrangers avec leurs pays d'origine est réel. Ainsi les Tabligh d'Asie du Sud jouent un rôle important au Japon dans l'entretien de certaines mosquées à Tôkyô, comme nous avons pu le constater nous mêmes. <http://www.tokyocamii.org/publicViews/article/sayfacecit:1/0/langage:2> (consulté le 20 décembre 2011).

44 On prendra pour les exemples les projets à Kumamoto et à Meguro, quartier de Tôkyô. <http://www.kicjapan.com/kumamoto-masjid> ; <http://masjid-meguro-tokyo.org/index.php/ja> (consultés le 20 décembre 2011).

régions, a en effet souvent entériné le monopole bouddhiste de l'inhumation, qui se fait sous la forme de la crémation et de manière collective, et de ce fait il est quasi impossible de se faire enterrer. Même si le christianisme tolère la crémation (catholicisme et protestantisme), les problèmes sont récurrents.

Si pendant longtemps les musulmans ont dû se contenter d'espaces dans les cimetières pour étrangers (de fait inaccessibles aux musulmans japonais, ce qui implique une séparation des tombes pour les couples mixtes), les musulmans du Japon sont parvenus à obtenir l'ouverture de deux cimetières : le cimetière de Shioyama dans le département de Yamashiro, et celui de Shimizu dans le département de Shizuoka, tous deux dans les montagnes⁴⁶.

Les attentats du 11 septembre 2001 ont contribué à répandre une image négative des musulmans au Japon comme ailleurs, avec les mêmes préjugés, mais en même temps ils ont permis une découverte de l'islam, qui, couplée avec la présence plus forte de musulmans au Japon, a favorisé une troisième vague de conversions, plus forte que par le passé. Le phénomène qui se produit au Japon, peu étudié encore, n'est en ce sens pas différent de ce qui se passe en Amérique latine ou aux États-Unis. Les années 1990 et 2000 correspondent d'ailleurs à des déplacements des jeunes Japonais de plus en plus grand dans le monde, déplacements cantonnés jusque là aux États-Unis et à l'Europe. C'est au cours de ces déplacements, de passage dans des pays musulmans, que certains d'entre eux se convertissent⁴⁷.

La croissance des conversions au Japon correspond à une privatisation et à une individualisation de la religion. Ceci a été favorisé par les publications sur l'islam mises à disposition des visiteurs des mosquées elles-mêmes. Dans toutes celles que nous avons en effet trouvées, l'islam est présenté comme une foi individuelle et tournée vers la vie quotidienne. Dans les présentations de l'islam élaborées par les centres islamiques du Japon, une opinion similaire se retrouve : dans un chapitre consacré à la « liberté du cœur » (*kokoro no jiyû*) de la brochure publiée par le Centre islamique de Kyôto, les auteurs expliquent que le verset

46 Kawada N. Y., *op. cit.*, p. 203-206. <http://www.islam.co.jp/> (consulté le 21 décembre 2011).

47 Voir par exemple le témoignage de Yasube Yukie Nisa dans *Islam*, 166, août 2008, p. 25.

256 de la sourate « Al Baqara » (La Vache) montre que l'islam reconnaît la liberté de penser, la coexistence avec d'autres religions, et ils ajoutent qu'il est possible de ne plus croire en l'islam, même si de fait on reste musulman⁴⁸. Les auteurs soulignent en effet que si dans l'islam l'apostasie n'est pas reconnue, il n'est pas non plus permis d'interroger l'autre sur sa foi intérieure, et donc de ce fait il semble possible selon eux d'éprouver des doutes tout en restant musulman. Cependant ils précisent bien qu'il n'y a pas de problème tant que cela reste sur le plan intérieur, donc tant que cela ne se manifeste pas à l'extérieur. Autrement dit, la pratique doit rester constante, si on suit la logique de ce court chapitre.

L'aspect politique est inexistant. La seule exception est un ouvrage de Hassan Hathout traduit en japonais, dans lequel la séparation du politique et du religieux est présentée comme une caractéristique du seul christianisme et la laïcité (*sezokushugi*) comme incompatible avec l'islam. Ceci ne l'empêche pas de penser que l'islam est une religion de la démocratie⁴⁹.

Chez les convertis, Higuchi Mimasaka Khalid, ancien président de l'Association des Musulmans du Japon, indique que pour lui l'islam prône l'union du religieux et du politique (*seikyô ichin*), parce qu'il englobe tous les aspects de la vie⁵⁰. Il ne distingue pas laïcité et sécularisation puisqu'il explique que *sezokuka* progresse sous le nom de modernisation, et que les hommes perdent la foi. Mais il distingue la théorie et la pratique, c'est-à-dire pour cette dernière la « société réelle » (*yitsu shakai*), dans laquelle des religions différentes coexistent de fait. Autrement dit, il semble critiquer la sécularisation de la société japonaise mais se satisfait du régime laïc en place. Kawada Yasmin Naoko, elle, considère

48 Isuramu bunka sentâ, *Islam to iu ikikata* (Islam, un art de vivre), Kyôto, 2009, p. 17.

49 Hathout H., *Musurimu no kangaeakata wo shiru* (titre original : *Reading the muslim mind*, 1995), traduit par Kume Chie, Tôkyô, Islamic center, 2011, p.95 et suivantes. Ceci dit une opinion identique se retrouve chez des chercheurs japonais, par exemple Shimazono Susumu laisse entier l'amalgame entre laïcisation et sécularisation. Susumu S., *op. cit.*, p. 73-75.

50 Mimasaka H., *op. cit.*, p. 71.

que l'islam est une religion dont l'enseignement s'applique aussi bien sur le plan spirituel que sur les différents aspects de la vie quotidienne⁵¹.

Le point de vue de Madame Kawada est d'autant plus intéressant qu'elle est une femme, et semble être partisane du féminisme islamique. Les femmes sont beaucoup plus actives dans la communauté musulmane que les hommes et Madame Kawada est probablement la plus active des personnes de confession musulmane. En s'appuyant sur le Coran, Kawada Naoko n'hésite pas par exemple à questionner la possibilité que certains hommes s'octroient d'épouser jusqu'à quatre femmes, et d'une manière générale le préjugé selon lequel l'islam serait misogynne⁵². Son engagement montre même une dimension transnationale⁵³, ce qui, là aussi, confirme la quatrième période du schéma baubérien, caractérisée par la mondialisation.

Évoquer ici le féminisme islamique implique une défense du port du voile par Madame Kawada⁵⁴. Si elle ne le fait pas explicitement, cela est néanmoins évident : toutes les photos de musulmanes qui parsèment ses ouvrages montrent des femmes voilées, y compris elle-même. Cela est valable aussi pour toutes les sources en notre possession, et la totalité des musulmanes que nous avons pu voir l'étaient également.

Le port du voile est en effet complètement libre au Japon et, à notre connaissance, il ne semble pas que des problèmes se posent dans le cadre juridique. Il est vrai que ce sujet devrait être étudié pour lui-même.

Le développement de la communauté musulmane confirme dans ses grands traits le schéma théorique de Baubérot et épouse les évolutions de la société japonaise. Son dynamisme actuel n'est qu'un reflet de la mondialisation du Japon. Si ce pays nous semble avoir franchi le troisième seuil envisagé par le schéma théorique de Jean Baubérot, il faut garder

51 Kawada N. Y., « Nihonjin musurimu no isurâmu chishiki kakutoku » (L'acquisition de la connaissance des musulmans japonais), dans Kawada N. Y. (dir.), *op. cit.*, p. 11.

52 Kawada N. Y., *Nihonjin josei shintô ga kataru isurâmu amai* (Introduction à l'islam par une musulmane japonaise), Tôkyô, Tsukubanesha, 2004, chapitre cinq, p. 147-172.

53 Rîm Ahmad publie ainsi un article en japonais sur la situation des femmes en Égypte, qui va dans le sens du féminisme islamique. Ahmad R., « Isurâmu ni ôkeru josei no ichizuke. Eijiputo wo chûshin ni » (La place des femmes dans l'islam, spécialement en Égypte), dans Kawada N. Y. (dir.), *op. cit.*, p. 135-163.

54 Si l'intéressée parle de féminisme islamique, là encore il s'agit d'un sujet peu abordé et donc devant être étudié pour lui-même.

cependant à l'esprit que des obstacles demeurent à l'établissement d'une laïcité de réconciliation : le mythe d'une nation homogène semble toujours imprégner les esprits au Japon, comme le suggère le refus de recourir à l'immigration, pourtant nécessaire pour maintenir la croissance, en raison d'une dénatalisation très forte.

DENISE HELLY

Deux majorités culturelles face à la tolérance religieuse : les débats sur le statut de la religion dans la sphère publique, Europe, Amérique du Nord

Il faudra relativiser le principe de la liberté religieuse, un droit fondamental. Il faudrait en quelque sorte désacraliser ce droit qui a perdu sa pertinence. La liberté religieuse s'explique largement par le fait que la religion a souvent été une source d'intolérance et de persécutions. Mais dans une société laïque, indifférente aux questions religieuses et où la foi et la pratique religieuse relèvent maintenant du domaine privé, il serait parfaitement normal que les droits religieux relèvent, eux aussi, du domaine privé et se limitent à celui-ci.¹

On connaît l'idée de retour de la religion, soit la multiplication depuis les années 1980 de nouvelles formes de croyance, l'individualisation de la croyance et le militantisme politique d'églises fondamentalistes protestantes, évangéliques et de la Papauté contre ce qu'elles estiment la mutation culturelle et morale des années 1960-70. Ce militantisme correspond à un regain de conservatisme culturel, moral, patriotique et à une participation accrue des églises aux débats publics, notamment aux débats sur l'euthanasie, l'homosexualité, l'avortement, la théorie évolutionniste et la mise en cause aux Etats-Unis par la droite chrétienne de la séparation de l'Etat et de la religion et de la primauté de la Cour suprême sur le Congrès.

Ce nouvel alignement d'églises chrétiennes, ainsi que les demandes de leurs droits par les minorités religieuses, ont ravivé durant les années 2000 des majorités culturelles silencieuses depuis des décennies, le progressisme et l'autoritarisme.

¹ Dubuc A., Dossier, *La Presse*, Montréal, 13-14 mai 2006.