

Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde

Micheline Milot

Number 30, 1998

La sociologie face au troisième millénaire

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002659ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002659ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

The rise of religious fundamentalism, like the growth of new religious movements and the many quests for meaning in contemporary societies, has obliged a renewal of sociological perspectives on the secularization of the modern world. These phenomena cannot be interpreted as a return to the past and a refusal of modernity. They are, rather, religious products of modernity. With regard more specifically to religious radicalism, the author argues that it contributes to extending modernity's scope of action.

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Milot, M. (1998). Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde. *Cahiers de recherche sociologique*, (30), 153–178.
<https://doi.org/10.7202/1002659ar>

Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde

Micheline MILOT

La force ascendante des radicalisations religieuses depuis une vingtaine d'années, et ce dans la plupart des sociétés, a provoqué de vives réactions. Le fanatisme de leaders religieux, capables de mobiliser des masses grâce à leur position de représentants terrestres des lois divines, heurte tout autant les conceptions démocratiques que les théories classiques du lien entre religion et monde moderne. Pourquoi des individus adhèrent-ils à des idées absolues et intransigeantes dans des sociétés qui fondent leur légitimité sur leur aptitude à harmoniser le pluralisme et à assurer la tolérance? Ces comportements radicaux nous apprennent-ils quelque chose de la société et de la culture dans lesquelles ils se produisent? Quelle est la signification sociale de la radicalisation religieuse dans la modernité?

Retour à l'état de barbarie, refus de la modernité, réponse enragée des laissés-pour-compte du développement économique, les thèses se sont succédé pour interpréter ce phénomène social et politique. La conjonction de la religion et du déploiement d'idéologies socio-politiques radicales connaît certes des antécédents dans l'histoire. Cependant, cette politisation du transcendantal et la volonté de transformation de l'ordre social qui se diffusent dans toutes les grandes traditions religieuses bouleversent les prophéties sur le sens de l'histoire, issues notamment des Lumières. Une lecture «rationalisante» de la modernité avait conduit à considérer la «fin de la religion» comme inhérente au développement même des sociétés contemporaines. Le sentiment religieux, s'il n'était pas complètement disparu, en était réduit à survivre dans le repli de la sphère privée.

Notre époque, devenue «indifférente aux dieux et aux prophètes¹», semble, paradoxalement, les voir réapparaître à travers des discours qui prônent la référence aux textes sacrés en tant qu'unique critère de l'organisation de la vie publique: revendications de territoire, tentatives de conquêtes du pouvoir, militantismes volontiers violents visant à

¹ M. Weber, *La science comme vocation*, Paris, Plon, 1959.

restaurer l'ordre social. Les revitalisations religieuses aux prétentions politiques font saillie sur le mur uniforme de la rationalité formelle désenchantée. La sociologie, qui avait eu tendance à écarter le fait religieux de sa lecture de la modernité, en prédisant son rapetissement infini dans les sociétés modernes, a dû se doter de moyens d'analyser l'importance qu'il y conservait, malgré l'irréligion croissante et l'effondrement de l'emprise des systèmes religieux sur l'ensemble de la vie sociale.

Nous examinerons la forme la plus radicale des multiples phénomènes religieux qui prolifèrent dans les sociétés contemporaines, soit l'intégrisme. Nous l'aborderons à partir d'une perspective théorique qui reconsidère les rapports entre religion et modernité dans leur dynamique complexe. Nous verrons comment la prise en compte de cette dynamique a donné lieu à la révision des thèses sécularistes de la sociologie et à un remodelage des catégories conceptuelles de cette discipline en vue d'appréhender les productions religieuses de la modernité. Par ailleurs, on constate que l'intégrisme se résout bien souvent en une association d'idées, comme la droite, l'autoritarisme, la violence, le retour au passé, le refus de la modernité, dimensions qui, tout en ayant partie liée avec ce fait social, traduisent également ce qui apparaît abject pour ceux qui recourent à ce concept. Je m'emploierai donc à préciser la façon dont le concept peut devenir opérationnel pour l'analyse. Enfin, je pose l'idée que le radicalisme religieux contribue autant à perturber qu'à étendre le champ d'action de la modernité. Si cette hypothèse s'avère fondée, nous pourrions assister à une transformation de ces radicalismes religieux, comme le préfigurent les cas de l'Iran et de l'Algérie où l'on peut déjà parler du désenchantement de l'utopie religieuse radicale.

Religion et modernité, une dynamique complexe

Depuis l'analyse que Max Weber a développée quant au «désenchantement du monde», l'affirmation de l'incompatibilité de la religion et de la modernité a nourri l'hypothèse rationaliste de la sécularisation croissante et inéluctable des sociétés. Bien que la formalisation de Weber ait ouvert une perspective plus vaste que la simple jonction entre la perte d'emprise des grandes religions et la «mort des dieux», les deux furent généralement confondues dans les théorisations subséquentes. Si les conséquences de la modernité varient en fonction des contextes politiques et culturels, cette modernité se développerait néanmoins de façon radicalement séculière, après s'être échappée, en quelque sorte, de la matrice des grands monothéismes.

L'apport des théories classiques

Les Marx, Durkheim et Weber ont fourni, chacun à sa façon, les bases sociologiques d'une interprétation des avancées de la modernité concomitantes du «dépouillement des dieux». Cependant, aucune de leurs théories respectives n'a pu fournir une véritable caution sociologique à l'hypothèse de la fin de la religion. Le dépérissement de la religion ne fait aucun doute à l'intérieur de chacune de ces problématiques. Toutefois, selon Marx, il faut extirper les fondements matériels de l'aliénation pour que les hommes soient délivrés des illusions religieuses, l'opium qui leur tient lieu de vision fataliste du monde. La conception marxiste a ainsi rattaché à la même eschatologie séculière la réalisation complète du communisme et la disparition du sentiment religieux. Il s'agit donc moins d'une perspective sociologique que d'un attentisme historique.

La conception durkheimienne, en définissant la religion comme l'expression même de la société, a davantage «sociologisé» la nécessité sociale d'une foi religieuse plutôt que d'en prédire la fin. Comme les idéaux religieux sont le liant de la trame sociale, la religion est appelée à se métamorphoser en une «religion de l'homme», mais ne cessera pas d'être le langage globalisant de la vie sociale et nécessaire à son maintien. Dans une vision moins optimiste que Durkheim au sujet de l'avenir de la religion, Weber a néanmoins été attentif aux déplacements et aux métaphorisations de la religion qui se produisent malgré le processus de rationalisation. Il a dissocié l'étude de la perte d'emprise des grandes religions du pronostic de la «mort des dieux» et a établi le principe du «polythéisme des valeurs» comme constitutif de l'investissement religieux dans la modernité².

Les théories de la sécularisation qui ont eu cours jusqu'aux années soixante-dix ont durci, en y prenant appui, les analyses classiques du devenir de la religion dans le monde moderne. Cependant, plusieurs observations empiriques ont contribué à relativiser les convictions sécularistes: effervescence de nouveaux mouvements religieux, attraction exercée par les rites religieux traditionnels, quêtes de sens multiples, revitalisation religieuse de type intégriste. À ces observations s'ajoute celle qui a ébranlé encore un peu plus l'architecture des théories de la sécularisation: le constat que ces phénomènes ne concernent pas uniquement les populations marginalisées, socialement ou économiquement. Au contraire, ils sont généralement portés par des classes moyennes, intégrées culturellement, professionnellement et

² J. Séguéy, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber», *Archives des sciences sociales des religions*, nos 69-71, janvier-mars 1990, p. 127-138.

économiquement à la modernité, ou du moins ouvertes aux possibilités de celle-ci par leur éducation.

Les productions ethno-religieuses de la modernité

Le concept de sécularisation a bien permis de rendre compte de la place secondaire désormais assignée au domaine du religieux dans la vie sociale et politique. Mais, puisqu'il demeure pertinent, il doit être élargi pour englober la variété des formes de manifestations religieuses qui persistent au sein de nos sociétés. Plusieurs théoriciens ont fourni des analyses permettant de reconsidérer les rapports entre sécularisation et modernité, dont les Américains Jeffrey K. Hadden et Anson Shupe³, la Française Danièle Hervieu-Léger⁴ et le Britannique David Martin⁵. Selon ces différents théoriciens, la modernité ne peut plus être considérée comme incompatible avec la religion; plus encore, il faudrait faire l'hypothèse qu'il y a des «productions religieuses de la modernité», voie discrètement ouverte par Weber lui-même. Le phénomène de la sécularisation apparaît

[...] non pas [comme un] processus d'effacement de la religion dans une société massivement rationalisée, mais [comme un] processus de recomposition du religieux, à l'intérieur d'un mouvement plus vaste de redistribution des croyances, dans une société dont l'incertitude est — du fait même du primat qu'elle accorde au changement et à la novation — la condition structurelle⁶.

Dominique Schnapper⁷ prolonge cette hypothèse en l'appliquant au développement qu'ont connu les théories de l'ethnicité pendant la même période. Les perspectives évolutionnistes ont été, là aussi, radicalement remises en question: celle de la tradition marxiste, prédisant l'épuisement graduel des appartenances ethniques, comme celle de l'école de Chicago, croyant qu'un même système de normes et de valeurs finirait par «assimiler» les différents groupes sociaux. Les

³ J. K. Hadden et A. Shupe (dir.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, 1989, vol. 3.

⁴ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, et «Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes», dans B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

⁵ D. Martin, «Remise en question de la théorie de la sécularisation», trad. par A. Roig et G. Belleteste, dans G. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 25-42.

⁶ D. Hervieu-Léger, art. cité, p. 43.

⁷ D. Schnapper, «Le sens de l'ethnico-religieux», *Archives des sciences sociales des religions*, no 81, janvier-mars 1993, p. 149-163.

mouvements sociaux liés à l'ethnicité ne sont pas disparus sous l'effet de la diffusion progressive d'un modèle d'État-nation transcendant les particularismes. On a, au contraire, observé des renouveaux ethniques analogues aux revitalisations religieuses, les uns et les autres se confrontant avec les logiques dominantes des démocraties libérales.

Un indicateur des contradictions du monde moderne

Ces renouveaux ethnico-religieux sont révélateurs des contradictions nourries par la rationalité formelle, l'abstraction et les idéaux mêmes de la modernité. Durkheim avait déjà présenté les conséquences de l'affaïssement du lien social et de l'écart entre les désirs et les satisfactions, en mettant en évidence la situation d'«anomie» dans les sociétés modernes. Cette situation résulte de l'opposition qui s'accroît entre l'individualisme de plus en plus poussé et le sentiment d'interdépendance entre les individus, indispensable à la trame de la vie collective. L'interprétation de Schnapper va dans le même sens, lorsqu'elle affirme, à propos de ces renouveaux ethnico-religieux, que

[...] la société moderne suscite les insatisfactions et les sentiments d'échec par les contradictions entre les idéaux qu'elle pose et les réalités concrètes de la vie sociale. Elle proclame la valeur de l'égalité mais ne peut éviter les inégalités de fait. [...] Elle accorde une valeur absolue à l'individu en tant que tel et tend à le réduire à son rôle dans les organisations technico-bureaucratiques. [...] Elle a pour vocation un universel abstrait, alors que se maintient la réalité concrète des enracinements particuliers, nationaux, religieux ou ethniques⁸.

Ces processus de renouvellement se déploient bien selon les paramètres valorisés par la modernité, soit le droit à la réalisation personnelle, l'accès au monde de la consommation et au capital culturel que les moyens de communication rendent de plus en plus proches. L'instrumentalisation identitaire des références ethniques et des symboles religieux et l'aspect protestataire qui s'y associe visent non pas à restreindre la portée de la modernisation, mais plutôt à en rendre accessibles les promesses. Les emblèmes religieux traditionnels sont réemployés en même temps que retraduits dans une syntaxe moderne, laquelle ne prétend pas faire obstacle à la modernité, mais corriger ses failles et ses ratés. Les logiques paradoxales du croire dans la modernité dériveraient non pas de l'échec de celle-ci, mais des contradictions inhérentes à son déploiement et à sa radicalisation⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁹ Voir, entre autres, sur cette problématique, les deux numéros spéciaux de la revue *Archives des sciences sociales des religions* sur le thème «Croire et modernité», sous la

Un autre aspect des tensions consubstantielles à l'avancée de la modernité fut pressenti par Weber: la déperdition du sens. La société moderne n'est pas capable de donner à l'expérience collective un sens ultime. Elle ne dispose d'aucun système explicatif relativement au paradoxe de la souffrance et de l'injustice. La modernité a dissout l'emprise normative des grandes traditions religieuses sur les individus, désarticulant du même coup la production de sens, individuel et social, des cadres religieux de référence. Ce processus de dérégulation institutionnelle du croire n'a toutefois pas éradiqué chez l'individu la nécessité que son destin s'inscrive dans un univers signifiant. «Le vide des sociétés modernes, écrit Dominique Schnapper, laisse à l'individu la possibilité, la charge, le privilège et l'angoisse de choisir le sens qu'il veut donner à son existence¹⁰.» Les individus puisent dans les répertoires religieux traditionnels des symboliques qu'ils agencent librement afin de donner un sens à leur existence, ce qui peut prêter à divers types de remploi ou de bricolage des signes confessionnels.

C'est à la jonction de ces différents «désenchantements» que se situent les revitalisations extrémistes. Avant d'être une idéologie structurée et cohérente, l'intégrisme serait peut-être surtout révélateur d'une mentalité, d'une attitude de l'esprit devant le dilemme que font surgir les contradictions du monde moderne et les effets dévastateurs de ce dernier sur toute tradition et toute valorisation du passé. Les mouvements communautaires qui réactivent les identités ethno-religieuses s'engouffrent donc par les brèches d'une modernité qui dissout les appartenances religieuses et ethniques traditionnelles en même temps que les repères régulateurs et organisateurs de la vie sociale. Comme le dit Gilles Kepel, ils font sens «pour beaucoup de désenchantés que la postmodernité a laissés sur le bord de la route¹¹». Ces désenchantés ont été ouverts aux promesses de la modernité mais n'y ont pas eu l'accès auquel ils croyaient avoir droit. L'emploi des bannières religieuses pour légitimer des affirmations identitaires n'est pas un phénomène tout à fait nouveau, mais ses conséquences ont une portée sociale et politique «inquiétante» pour l'idéal démocratique.

direction du sociologue J.-P. Willaime, no 81, Paris, Éditions du CNRS, 1993; voir aussi G. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, ouvr. cité; N. J. Cohen (dir.), *The Fundamentalist Phenomenon. A View from Within, a Response from Without*, Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans Publ. Co., 1990; P. Michel (dir.), *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997; R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 11, 1992.

¹⁰ D. Schnapper, art. cité, p. 157.

¹¹ G. Kepel, «Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000», *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, p. 2419.

L'activisme religieux: précisions conceptuelles

L'intégrisme recouvre des réalités fort diverses, au point qu'il est parfois difficile de justifier le recours à une même catégorie d'analyse. Qu'ont en commun l'ultra-orthodoxie juive israélienne, l'intégrisme islamique, l'impérialisme capitaliste américain, la Conscience de Krishna, les Témoins de Jéhovah, l'orthodoxie balkanique du Kosovo? L'intégrisme — comme le modernisme — est un concept polémique, forgé par ses adversaires. Il est donc en quelque sorte un sobriquet, comme le notait Émile Poulat. Il a fallu d'abord le dégager de cette étiquette infamante, afin de le rendre acceptable comme catégorie sociologique permettant de discerner les rapports de force qui interviennent dans les sociétés qui le produisent ou le reproduisent.

L'activisme religieux connaît des évolutions complexes, notamment parce que divers courants, aux visées sociales et politiques différentes, suivent des voies différentes, mais qui ont toutefois un point en commun, soit le fait de se réclamer d'une révélation divine pour organiser l'existence publique. Les notions de fondamentalisme et d'intégrisme sont souvent considérées comme équivalentes pour désigner la montée des radicalismes religieux, rapprochement accentué par l'usage, en langue anglaise, du seul terme *fundamentalism*. C'est dire que fondamentalisme et intégrisme servent à décrire une large variété de mouvements politico-religieux dans des contextes nationaux très différents. Les catégories d'analyse reflètent également les frontières parfois floues ou poreuses entre le fondamentalisme, le traditionalisme et l'intégrisme. Il est toutefois possible de dégager un certain nombre de propriétés formelles qui permettent de distinguer les divers mouvements désignés par l'un ou l'autre de ces concepts.

D'un point de vue sociologique, on peut considérer que toutes les traditions religieuses ont été, et sont encore, confrontées aux conditions structurelles de la modernité, entre autres: la rationalité formelle, qui s'oppose à la rationalité substantive véhiculée par les religions; le pluralisme et ses effets de relativisation de toutes les vérités qui se proclament chacune unique; le dualisme du privé et du public qui porte directement atteinte aux visées globalisantes des référentiels religieux; la sécularisation et ses conséquences, notamment la délégitimation du religieux dans l'organisation de la vie sociale et politique. En somme, les références extra-sociales de type religieux se trouvent évincées de l'ordre social et moral de la modernité.

Les traditions religieuses peuvent résoudre les dilemmes que crée le monde moderne selon des modes différents. Premièrement, il y a la voie la plus conservatrice et la plus autoprotectrice qui est celle du repli du groupe religieux sur lui-même, avec le rejet de tout rapport et de tout

compromis avec l'un ou l'autre des aspects de la modernité. Les groupes religieux de ce type vont mettre en place une forte organisation communautaire et institutionnelle permettant aux membres de cette communauté d'avoir accès à tous les services nécessaires (santé, éducation, commerces, etc.) sans qu'ils doivent se tourner vers le monde extérieur. Certaines formes du judaïsme hassidique et la communauté amish aux États-Unis peuvent illustrer cette tendance. On parlera ici de *traditionalisme religieux*. Les courants traditionalistes agissent généralement à l'intérieur du seul champ religieux, tentant de maintenir indemne l'héritage de la tradition originelle. Leur action vise directement les coreligionnaires qui auraient dénaturé l'orthodoxie religieuse de la tradition par un trop grand nombre de compromis avec le monde moderne. Ils ne sont généralement pas porteurs d'une visée de transformation du social au-delà de leur propre communauté.

Un deuxième mode que peuvent adopter les groupes religieux dans leur rapport à l'ordre moderne est l'*accommodation*. Selon cette voie, la conception du monde moderne et ses principaux axes normatifs ne font pas l'objet d'une répudiation. L'individualisme, les droits de l'homme, le souci du bien-être seront intégrés à l'intérieur du langage religieux, quitte à devoir recourir à certaines interprétations renouvelées des données de la tradition. Un certain degré de traditionalisme peut être conservé pour certains éléments du corpus religieux, alors que d'autres seront plus facilement adaptés au monde moderne. Les groupements de type «église», tels que les a décrits Ernst Troeltsch¹², ont tous recherché un compromis avec les avancées de la modernité. Ainsi, l'humanisme et la problématique des droits individuels font partie du discours de l'Église catholique, qui n'en révisé pas pour autant la question de la place des femmes dans son organisation. Les groupements de type église ne renoncent pas à un discours critique sur les effets de la modernité. Cependant, ils n'aspirent pas à se substituer aux mécanismes de gestion sociale et politique des sociétés modernes.

Un troisième mode de rapport à la modernité est défini par le concept de secte, emprunté à la même sociologie de Troeltsch. La secte apparaît comme un type d'association religieuse beaucoup plus résistante face aux aspects du monde moderne susceptibles de diluer la pureté de l'expression religieuse traditionnelle. Le type secte, entendu comme catégorie sociologique¹³, se constitue en vertu d'une vision fondamentaliste de la référence religieuse. Le terme *fondamentalisme*

¹² E. Troeltsch, *Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubingen, Mohr, 1912; traduction des «Conclusions» par M.-L. Letendre, *Archives de sociologie des religions*, no 11, 1961.

¹³ Notons ici que l'emploi usuel du terme secte a généralement une forte connotation péjorative et ne correspond pas à l'usage sociologique de ce concept.

aurait d'ailleurs ses racines dans une tendance religieuse dérivée du protestantisme américain du XIXe siècle.

Les fondamentalistes sont de tendance réformiste, voulant modifier les comportements individuels et l'ordre social de façon qu'ils se modèlent sur les valeurs de leur tradition religieuse. Le fondamentalisme désigne «la volonté de revenir aux seuls textes fondateurs de la religion, en contournant tous les apports de l'histoire, de la philosophie et de la tradition des hommes¹⁴». S'il n'est pas en soi politiquement radical ou révolutionnaire, il est cependant toujours porteur d'une idée de rupture avec la société contemporaine qui éloigne, par ses sollicitations et ses déviations morales, le croyant de son seul et vrai devoir capable d'assurer son salut (intra-mondain ou extra-mondain).

L'intégrisme ou la radicalisation du fondamentalisme

L'expression *intégrisme* traduit un point de vue français catholique libéral du XVIIIe siècle. Le terme provient des milieux catholiques progressistes de la France révolutionnaire et visait, péjorativement, ceux qui combattaient l'ouverture sociale et politique du christianisme au nom d'un catholicisme romain *intégral*. Cette «hérédité» ne limite pas le champ d'application du concept à la tradition catholique. En fait, l'intégrisme se trouve, d'un point de vue sociologique, en latence dans la trame sociologique de toute religion, bien qu'il ne soit pas exclusif à la seule idéologie religieuse. Il affleure chaque fois qu'à l'intérieur d'un système idéologique donné se pose la question de l'adaptation à la nouveauté, chaque fois qu'apparaissent des possibilités de transformation radicale du cadre de légitimation des valeurs, de la vision du monde et des normes sociales véhiculées par une longue histoire qui en garantit la pérennité.

L'intégrisme est la radicalisation du fondamentalisme, quand celui-ci s'exprime en tant que volonté politique de réforme globale de la société. Il s'agit moins d'une continuité que d'une tangente que peut prendre tout mouvement qui, en voulant remonter aux sources de la tradition, peut aboutir à un procès des déviations historiques et, par la suite, aspirer à refonder le système social et politique. Alors que le réformisme religieux (traditionalisme) se limite au champ du religieux, le radicalisme s'oppose, quant à lui, à tout l'environnement social qu'il juge déformé. L'intégrisme vise à réintégrer le religieux dans toute la vie politique et sociale pour lutter contre les dysfonctionnements nés de la modernisation matérialiste. Le désir de restaurer l'ordre social à

¹⁴ O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995, p. 21.

partir de codes normatifs inspirés des textes sacrés présente de multiples variantes selon les traditions religieuses et les contextes politiques dans lesquels surgit l'intégrisme. Le degré de radicalisation de la rhétorique et de l'action varie en fonction, notamment, de la capacité d'insertion dans les institutions politiques.

Dans les contextes nationaux où existe un jeu politique ouvert, sinon démocratique, les mouvements fondamentalistes activistes ou intégristes ont fait preuve d'une certaine modération tout en s'intégrant dans l'organisation politique. Cela est vrai, par exemple, en Turquie et au Koweït, pour l'islamisme, aux États-Unis pour le fondamentalisme protestant. Ainsi, le fondamentalisme protestant américain a depuis longtemps dépassé le strict champ religieux pour investir le champ politique. Il constitue désormais une force bien engagée dans l'infrastructure politique. Son alliance avec l'aile droite républicaine a permis d'élargir son audience publique. Les factions libérales doivent composer avec un «agenda» politique qui ramène les questions sociales sous la bannière des codes d'éthique religieuse, comme pour l'avortement, la peine de mort, le lien entre la religion et l'éducation publique. Dans d'autres contextes, les liens serrés entre idéologie religieuse et identité nationale peuvent donner lieu à des situations explosives, comme l'alliage du judaïsme et du nationalisme en Israël, de l'hindouïsme et du nationalisme en Inde. Quoi qu'il en soit des contextes politiques, aucun de ces groupes ne renonce cependant à la croyance que la loi de Dieu prime toute loi humaine.

Les traits essentiels du radicalisme religieux

Malgré la grande variété de formes d'expression et d'enracinement socioculturels que présentent les mouvements intégristes, on peut dégager un certain nombre de traits communs qui rendent un concept unique tout de même opérationnel au regard de tous ces radicalismes. Cinq composantes m'apparaissent caractéristiques de tous ces mouvements:

1. La rhétorique, généralement agressive, renvoie invariablement à une dénonciation des avatars consubstantiels au monde moderne.
2. Le retour à l'observance religieuse dans tous les aspects de la vie sociale est la seule façon valable d'échapper à ces maux modernes.
3. Pour contrer l'obsolescence des solidarités et des idéologies traditionnelles qui découle de l'uniformisation de la modernité culturelle, le référentiel religieux retrouve sa qualité de liant social fort et mobilisateur, générateur de repères identitaires.
4. Cette capacité mobilisatrice agit en quelque sorte comme un tremplin sociopolitique pour assurer la mise en place de l'ordre

nouveau, soit «par le haut» de l'organisation politique, soit «pas le bas», à partir des groupes sociaux.

5. Enfin, par l'hybridation des catégories modernes et religieuses traditionnelles, la logique intégriste est porteuse d'une certaine modernisation selon les contextes sociaux où elle surgit.

Je commenterai ces cinq caractéristiques en les illustrant à partir de différentes radicalisations religieuses actuelles, en insistant davantage sur le cas de l'islamisme qui est probablement l'une des formes de radicalisme religieux les plus médiatisées dans le monde occidental et l'une des formes les plus déployées.

1. Une lecture des malheurs du monde moderne: modernisation et désenchantement

La rhétorique et l'activisme des différents intégrismes s'enracinent d'abord dans une vision du monde dont les principaux paramètres sont étonnamment similaires. La lecture de la modernité, qui leur tient lieu de diagnostic de l'état des sociétés modernes, est axée sur une mise en relief des dysfonctionnements de celles-ci, imputables au double processus de sécularisation et de perte d'emprise des codes religieux sur l'organisation sociale et politique. La société moderne apparaît dangereusement chaotique et dépravée. La toxicomanie, la prostitution, le racisme, la délinquance seraient tous des produits directs de l'éloignement des observances religieuses. Même le nazisme et le stalinisme sont interprétés comme des conséquences de l'oubli que l'homme doit d'abord être soumis à Dieu. Cette vision très négative du monde moderne n'équivaut pourtant pas à un rejet en bloc de tous ses apports. La science et la technique, par exemple, sont tenues pour idéologiquement neutres, mais elles doivent être utilisées à la lumière de principes religieux qui peuvent seuls prévenir leur usage à des fins néfastes.

Pour le fondamentalisme protestant américain, il est clair que les troubles de la société américaine découlent directement de la désaffection à l'égard de la religion. Cette lecture de la dépravation de l'histoire est transmise notamment par les télé-évangélistes qui appuient les politiciens de la droite chrétienne. L'éloignement de Dieu et l'éloignement de l'*âge d'or* américain sont des processus qui s'emboîtent l'un dans l'autre. Pour le très populaire télé-évangéliste Jerry Falwell, qui a déjà fondé le mouvement politique *Moral Majority*, l'organisation politique américaine doit impérativement se donner de nouvelles balises, comme les valeurs chrétiennes.

Le fondamentalisme hindou propose une lecture semblable du devenir de la société indienne. C'est le problème de l'unité nationale qui est au premier plan du programme politique du parti nationaliste hindou BJP (Parti du peuple indien), ramené au pouvoir en mars 1998. Mais c'est la conviction sous-jacente à cette revitalisation, soit une justification religieuse, qui importe ici: tous les problèmes que connaît la société indienne sont imputés au projet de laïcité néhruvien et à la reconnaissance du pluralisme confessionnel de l'Inde par Ghandi. Si la société indienne a dégénéré, c'est parce qu'elle n'a pas respecté le code de conduite des castes et des stades de la vie qu'est le *dharma*. Selon cette conception religieuse, l'oubli que l'Inde est avant tout une *nation hindoue* a créé les conditions propices à la domination étrangère et à la dépravation de la culture hindoue classique. Le slogan du parti nationaliste hindou, «un peuple, une nation, une culture», est clairement associé à des emblèmes confessionnels et a un pouvoir mobilisateur réel.

La lecture de l'histoire que font les intégristes islamiques s'inscrit dans le constat d'un double échec: celui de la modernisation à l'occidentale et celui du nationalisme arabe. L'idéologisation politique et radicale du fondamentalisme islamique remonte donc aux années vingt et trente, alors que les vagues nationalistes commençaient à mobiliser les peuples pour l'indépendance face aux puissances coloniales européennes. Synonyme de révolution, de lutte antiféodale, anticléricale et anticoloniale, le nationalisme (kémalisme, nassérisme, arabisme, baassisme, etc.) semble alors à ses partisans être seul en mesure de projeter véritablement les sociétés musulmanes dans le XXe siècle. Ce nationalisme n'a rien de religieux, et il sera très mal reçu par les réformistes religieux qui voient leur influence passablement réduite. Ils réagiront progressivement par une opposition à la modernisation de type socialiste et seront réprimés violemment.

La problématique islamiste se situe dans un cadre où les séparatismes de tout genre (chiite, alaouite, palestinien, israélien, kurde, etc.) et l'expérience coloniale ont laissé des blessures non encore cicatrisées dans le corps social: l'essor du nationalisme a été le fruit des modernisations, l'islamisme contemporain est le fruit amer de leur échec et, en premier lieu, celui du nationalisme qui a conduit ces modernisations au XXe siècle¹⁵. Pour le sociologue français d'origine syrienne Burhan Ghalioun, l'islamisme contemporain est d'abord et avant tout une résurgence à la mesure des espoirs trahis, une construction sur les ruines du nationalisme. Cela vaut autant pour l'Iran

¹⁵ B. Ghalioun, «Pensée politique et sécularisation en pays d'Islam», dans *L'islamisme* (ouvr. collectif), Paris, La Découverte, 1994, p. 23.

de Khomeyni, pour la résurgence religieuse face aux difficultés du kémalisme turc, que pour les échecs du nassérisme.

2. Corriger le cours de l'histoire: le retour de l'observance religieuse dans l'existence publique

Cette vision du monde n'est pas seulement une réaction «théologique» aux avatars de la modernité. L'orthodoxie appelle toujours une orthopraxie, et la lecture des malheurs du monde moderne se prolonge dans une volonté d'intervention dans l'organisation pratique de la vie. L'extrémisme ou le radicalisme religieux se pose généralement comme une voie pour corriger les diverses déviations sociales que sont l'immoralité, l'injustice, l'oppression politique, les abus et les dépravations apportés par le progrès et la modernité. Pour le sociologue américain James Hunter, il s'agit de rien de moins que de corriger le cours de l'histoire: «*make history right again*¹⁶». Les textes et la loi sacrés sont à la fois la solution des problèmes et le repère moral pour l'action.

Au diagnostic de dépérissement social se juxtapose une prescription sacrée: la volonté d'appliquer la loi sainte — la *halakha* en Israël, la *charia* dans le monde musulman, le code moral chrétien en Amérique. Les juifs orthodoxes de l'État d'Israël, qui contrôlent un peu plus de 15 % des votes, ont réussi à s'imposer comme partenaires de coalition indispensables pour tout gouvernement au pouvoir. Il ont ainsi pu faire modifier les lois civiles pour que celles-ci soit plus compatibles avec la *halakha*. Dans cette conception religieuse, le territoire comme l'histoire sont sacrés: ce serait contrevenir à la volonté de Dieu que de s'éloigner de l'application stricte de sa loi et de ne pas rétablir la nation d'Israël selon les paramètres religieux qui l'ont vue naître. C'est là le seul moyen valable pour reprendre sa destinée en main et se protéger contre ce qui risque de la compromettre: autant les Arabes de Palestine, la décadence de la culture de l'Ouest, que les courants séculiers dans l'État d'Israël (comme les accords de Camp David l'ont démontré aux yeux des juifs orthodoxes) peuvent compromettre la «destinée» juive telle que la conçoivent les juifs orthodoxes.

Du côté catholique, il est clair également que le pape et ses cardinaux très influents, comme Joseph Ratzinger et Jean-Marie Lustiger, visent à établir les bases d'une «nouvelle évangélisation» de l'Europe. Restaurer les mœurs dépravées par la consommation et l'érotisme, recréer une éthique sociale forte ne peuvent se faire que par

¹⁶ J. D. Hunter, «Fundamentalism in its global contours», dans N. J. Cohen (dir.), ouvr. cité, p. 59.

le retour à la morale chrétienne. Ce mouvement rejoint une certaine demande d'une partie de la population à l'égard d'une éthique sociale que les pouvoirs publics ne peuvent mettre en place ni ne sont en mesure de mettre en place.

Quant aux sociétés musulmanes contemporaines, leurs aspirations sont bien ancrées dans la modernité et ne peuvent être interprétées comme une volonté de retour aux modes de vie et de pensée des générations passées. Mais l'ordre moderne a également été source d'injustices sociales et de ruptures culturelles. Les attentes des nouvelles générations se sont alignées sur les gains des premières générations. L'essor pétrolier et, parfois, l'aide étrangère ont entretenu l'illusion qu'il s'agissait d'un phénomène durable. Une population récemment urbanisée, jeune à 70 %, estime avoir droit à la part de richesse qu'elle contemple. L'émigration, le tourisme et les images télévisées ont nourri des aspirations et des attentes modelées sur l'Occident. L'insatisfaction se transforme rapidement en une accusation dirigée d'abord vers les gouvernements qui s'approprieraient le produit national, puis vers l'Occident qui entretiendrait sa propre richesse en exploitant les pays musulmans. Ces constructions simplificatrices et mobilisatrices ont été largement confortées par des événements comme la guerre du Golfe.

Une telle disproportion entre les désirs et leur satisfaction a alimenté la recherche d'une solution face aux sollicitations de la société de consommation. À cela s'ajoute le fait que la croissance démographique, l'urbanisation rapide et le libéralisme excessif n'ont pu être régulés par les dirigeants politiques de la plupart de ces sociétés autrement que par un autoritarisme répressif¹⁷. Dans ce contexte de brassage et de brouillage des repères traditionnels et de déceptions face à une richesse inatteignable, les islamistes tiennent un discours religieux fortement intégrateur, articulé autour de valeurs communes absolues, ou, comme le dit Leveau, un discours de socialisation et de structuration des mécontents:

[...] face à ce vide de l'existence et aux sollicitations d'un imaginaire qui s'alimente à la vision extérieure d'une société de consommation inaccessible, les islamistes tentent une reconstruction de l'intérieur. Ils

¹⁷ Les mouvements islamistes ont été encouragés d'abord par des gouvernements qui les ont laissés se développer en croyant qu'ils neutraliseraient les courants marxistes actifs dans les universités. Le pouvoir a pu, notamment dans l'Algérie de 1988 à 1992, en apprécier les effets en matière d'ordre social, alors que le mouvement y trouvait son avantage en étendant sa base d'influence.

réussissent à fabriquer des anticorps en mobilisant à leur tour l'imaginaire des jeunes par un discours religieux¹⁸.

Il s'agit d'une réaction étroitement liée à la croyance que seul l'islam pourra répondre à toutes ces aspirations dans un cadre de justice. L'islam entend répondre aux aspirations modernes. D'ailleurs, les mouvements sociaux de type religieux sont, sociologiquement parlant, en bonne position pour exercer un contrôle social fort, notamment quand il s'agit de ramener à un niveau collectivement acceptable les désirs individuels et collectifs (on pense ici à la thèse de Durkheim). Le discours islamiste entend corriger la dissolution identitaire et réviser l'ordre social et l'accès aux ressources. L'islam se présente ainsi comme une troisième voie, entre le communisme et le capitalisme. Il ne s'agit donc pas d'une quête de la cité islamique originelle, mais de la recherche d'un ordre social nouveau où la justice serait assurée grâce au cadre des valeurs islamiques puisées directement dans les textes sacrés.

Tous les mouvements intégristes recherchent dans les textes sacrés une légitimité quant à l'utopie de la société à construire. Pris à la lettre, ces textes contiennent en effet plusieurs injonctions concernant la nécessité de la stricte observance religieuse pour que l'humanité soit préservée des malheurs qui découleraient de tout écart à la Loi. Est-ce à dire que l'intégrisme est la conséquence logique du corpus religieux par rapport auquel il se légitime? Par exemple, l'islam est-il condamné à se radicaliser sur la base du Coran? L'intégrisme est-il la conséquence logique de la lecture de la Torah, qui fournit à Israël une légitimation religieuse à l'occupation du territoire? La question nous amène sur un terrain glissant, car elle suppose que l'on examine les écrits sacrés pour détecter un éventuel germe de fanatisme qui s'y trouverait tapi. Les textes sacrés, comme tous les textes idéologiques, ne se résument jamais uniquement à ce que le lecteur ou l'activiste y voit. La signification sociale ou politique des mouvements qui entendent restaurer l'ordre social sur la base de textes religieux n'est pas tributaire d'une exégèse théologique. D'un point de vue analytique, celle-ci peut tout au plus fournir à l'analyste une compréhension du répertoire symbolique dans lequel les mouvements contestataires cherchent un sens et une légitimité aux codes d'observance qu'ils veulent imposer à la société.

¹⁸ R. Leveau, «Vers une fonction tribunicienne?», dans *L'islamisme*, ouvr. cité, p. 63. Voir aussi sur ce thème R. Leveau, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Paris, François Bourin, 1993; O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995; G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil, 1987; et F. Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

3. L'instrumentalisation identitaire des références religieuses

Les visées sociales et politiques propres aux radicalismes religieux pourraient donner à penser que le recours à la bannière religieuse n'est que subterfuge. Tel n'est pas le cas: la référence religieuse a bel et bien une fonction centrale. Elle se pose comme fondement, moteur et sens de la mobilisation, lesquels se déploient selon un double processus: la recherche d'un signifiant unitaire susceptible de fournir un référentiel identitaire fort et la construction d'une altérité qui servira de repoussoir pour l'élaboration d'un contre-modèle identitaire.

En premier lieu, on peut donc observer que les emblèmes confessionnels qui sont brandis contribuent fortement à la formation des identités sociales blessées, malmenées par les forces dominantes de la modernisation. Le recours au signifiant univoque, rassembleur dans sa simplicité et son apparente sécurité, devient une voie de salut avant d'être une voie de changement social. En tous les cas, il s'agit d'un fort liant social, capable d'attacher l'individu au groupe qui est le porteur symbolique de la légitimité identitaire basée sur l'unité. La pluralité, en tant qu'un des fondements de l'ordre social moderne, provoque la dispersion des forces sociales et psychiques. La vérité absolue, en nommant le signifiant unitaire et univoque, rend possible l'unité et sauve de la dispersion. Ce qui est exclu du fonctionnement social moderne, soit la solidarité et la fusion identitaire, est remis en œuvre par le fanatisme d'individus et de petits groupes.

L'islam, approprié comme religion et culture, resurgit comme pierre angulaire d'une remise en forme des identités individuelles et nationales déstructurées à la suite des échecs des tentatives de laïcisation et de nationalisation dans lesquelles on avait mis tant d'espoir. La référence à l'islam, en tant qu'elle doit «informer» l'identité, se fait cependant selon un mode inédit à ce jour. La tradition musulmane a toujours été multiforme, liée à des coutumes locales, des contextes politiques différents les uns des autres, divisée selon des langues, des groupes ethniques, des pays différents. Les leaders fondamentalistes pieux ou réformistes sont restés généralement à l'intérieur de frontières ethniques ou nationales. Les radicalistes islamiques vont au contraire se réclamer d'une matrice conceptuelle commune, aplatissant les diverses formes qu'a prises la tradition, afin de forger une conception unitaire de tous les musulmans comme appartenant tous à la même communauté, la *ummah*. Le radicalisme islamique prend donc appui sur une référence religieuse pour à la fois uniformiser, mondialiser et normaliser l'appartenance musulmane.

Cette volonté de donner une forme politique au concept de *ummah*, la communauté de tous les musulmans, quelles que soient leur langue,

leur ethnie et leur origine, est l'une des forces principales de ce radicalisme religieux. Notamment en contexte d'immigration,

[...] comme il tient un discours universaliste envers une population coupée de ses racines et qui a du mal à trouver une nouvelle identité dans l'intégration, il peut offrir une identité de substitution, qui va précisément au-delà des références nationales, ethniques et raciales [...] c'est une construction intellectuelle et abstraite qui s'oppose à des siècles d'ajouts de traditions, de cultures locales, mais aussi de grandes civilisations¹⁹.

En second lieu, la reconstruction identitaire n'échappe pas à la règle psychosociale selon laquelle l'identité se définit toujours par rapport à une certaine altérité. Pour tous ces mouvements de radicalisation religieuse, le rejet symbolique d'une certaine modernisation rend possible la construction d'une altérité de soi. Ce processus de construction procède à partir d'une certaine image de la «modernité occidentale», ou d'une certaine caricature de celle-ci, en ce qu'on en présente uniquement les traits grossis des dysfonctionnements auxquels elle a donné lieu. Tant la réaffirmation identitaire islamique que celle que mettent de l'avant les mouvements juifs ultra-orthodoxes vilipendent explicitement les conséquences de la modernisation occidentale et ses effets de dilution sur les identités communautaires traditionnelles. On sait la portée mobilisatrice que cette instrumentalisation identitaire a eue, en Iran par exemple, auprès des couches sociales jeunes et éduquées, mécontentes de leur sort.

On observe, par exemple chez une partie de la population musulmane immigrée au Québec, une rhétorique agressive face aux valeurs environnantes, désireuse de marquer clairement les frontières entre les musulmans et l'environnement non musulman, ce qui renforce un processus identificatoire par différenciation. En effet, un seuil de différenciation est recherché et revendiqué par les musulmans eux-mêmes et n'apparaît pas comme un critère de ségrégation imposé de l'extérieur par le groupe dominant²⁰. Mais le vocabulaire de rejet n'est pas nécessairement le reflet fidèle de la véritable logique de ces mouvements²¹. Dans les faits, la recherche de l'unité identitaire passe par une construction de la modernité occidentale, qu'on met symboliquement à distance, puis qu'on se réapproprie dans un cadre terminologique et sociologique différent. Celui-ci apparaît structurellement compatible avec certains traits de la culture d'origine et des normes qui y sont valorisées. On retrouve dans toutes les variantes de

¹⁹ O. Roy, *ouvr. cité*, p. 15.

²⁰ M. Milot, «Religion et affirmation identitaire. Le cas de la communauté musulmane du Québec», *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 15, 1998.

²¹ F. Burgat, *ouvr. cité*.

l'intégrisme cette dimension protestataire face à l'uniformité neutralisante induite par la modernisation industrielle et culturelle.

4. La traduction politique de l'espoir social

À l'intérieur de toutes les manifestations du radicalisme religieux, la conjonction de l'idéologie religieuse et de l'identité nationale constitue un formidable tremplin pour l'action sociale et politique. Est-ce là uniquement une convocation de la religion pour habiller un discours et légitimer une revendication politique radicale et violente? Selon Hunter, il s'agit plutôt d'un lien structurel: «[...] *the integrity of the faith and the future of the nation are entwined. The defense of one implies the defense of the other*²².» Le mouvement de rejudaïsation de l'État d'Israël, le *Goush Emunim* (littéralement, le Bloc de la Foi), illustre bien cette perspective par son célèbre slogan: «La terre d'Israël, pour le peuple d'Israël en accord avec la Torah d'Israël». Une question géonationale prend des dimensions cosmiques, et ce caractère sacré n'est pas négociable. L'idéologie sikh fondamentaliste suit la même tendance à l'instrumentalisation identitaire comme base de la mobilisation politique, dont la division du Punjab en 1966 était considérée comme la première étape d'un processus qui doit permettre à ce peuple distinct d'occuper une place distincte.

Les stratégies politiques et sociales ont connu une évolution au cours des années soixante-dix et quatre-vingt. Gilles Kepel²³ explique bien ce développement qui a emprunté, dans un premier temps, une tactique «par le haut», les mouvements juifs, islamiques ou chrétiens aspirant à prendre le contrôle des organisations et du pouvoir politiques. Hormis en Iran, qui a basculé dans la révolution lors du renversement du pouvoir, ces tentatives ont échoué dans la plupart des sociétés, les mouvements réussissant tout au plus à se hisser dans l'arène du pouvoir sans arriver à le contrôler.

Dans les années quatre-vingt, on note la montée d'importants mouvements religieux qui entendent agir «par le bas» de l'organisation sociale, visant la resocialisation des populations, autochtones ou immigrées, afin de changer leurs habitudes, de remplacer chez les individus les références morales et normatives. On prône le rejet des références séculières et le retour en force de la légitimité des valeurs et des normes religieuses. Le mouvement *haredim* chez les juifs, les mouvements charismatiques ou pentecôtistes, les différents mouvements

²² J. D. Hunter, art. cité, p. 65.

²³ G. Kepel, art. cité, et *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

musulmans, comme les Frères musulmans en Égypte ou le *Tablighi Jamaat* en Inde, aspirent tous, comme le souligne Kepel, «à investir la société par le prosélytisme et l'exemple, en fournissant des réponses et des palliatifs concrets à la crise des valeurs et des solidarités qui se traduit par l'anomie et la perte des repères²⁴».

Dans le cas de l'islam, la visée de remodelage de l'ensemble de l'organisation sociale s'est d'abord limitée à l'éducation et à la vie domestique, réislamisées, l'économie et le pouvoir demeurant la chasse gardée de la bureaucratie étatique et de l'armée. À partir des mosquées et des mouvements associatifs, les mouvements islamiques reprennent en main la socialisation des jeunes. Dans une phase d'urbanisation accélérée, les jeunes rejettent l'encadrement familial traditionnel, campagnard ou banlieusard, et trouvent dans les activités organisées par les mouvements religieux un vecteur d'intégration à la ville.

La stratégie d'institutionnalisation a cependant dévié de sa fonction tribunicienne pour revendiquer les pleins pouvoirs, exigence satisfaite par la révolution en Iran, bloquée par l'annulation des élections de 1992 en Algérie. Dans ce dernier cas, l'escalade d'affrontements et les ripostes violentes entre le pouvoir et les groupes radicaux qui ont suivi cette annulation tendent à dessiner un mouvement ascendant de recherche violente du pouvoir, au détriment de la fonction d'intégration et de représentation des exclus. C'est le «paradoxe des conséquences» décrit par Max Weber: la révolution n'est pas un fiacre dont on descend à volonté. La violence politique et l'intimidation seront cependant des moyens de manifester une présence forte sur la scène publique, mais ne sont pas une fin. Il ne s'agit pas de sous-estimer l'ampleur bien réelle de la violence, mais celle-ci ne doit pas masquer les enjeux complexes du processus dont elle est la partie la plus visible mais non la plus significative d'un point de vue analytique.

5. Une visée de conversion de la modernité

La dimension protestataire et potentiellement «démodernisante» est commune à tous ces mouvements. Mais cette protestation peut être porteuse d'une certaine modernisation, d'abord de la tradition religieuse elle-même, puis de l'organisation sociale des groupes. Le radicalisme religieux ne cherche pas à se soustraire à la modernisation, mais vise à dompter celle-ci, à en corriger les dérives, sources de malheurs et d'injustices.

²⁴ G. Kepel, art. cité, p. 2413.

Pour y arriver, il doit procéder à une réinterprétation critique de la tradition religieuse à partir de laquelle il se légitime, puisqu'il ne s'agit pas d'effectuer un retour au passé dans les conditions qui y existaient. Au contraire, le remploi de la symbolique religieuse est orienté vers un projet de changement social, qui n'abolit pas pour autant les acquis de la modernité. D'ailleurs, les jeunes diplômés universitaires en sciences appliquées sont sur-représentés dans tous ces mouvements, les leaders étant généralement issus des milieux scientifiques²⁵. Ainsi, si le vocabulaire utilisé est ancien, il est replacé dans un cadre nouveau qui nécessite une réappropriation sélective et critique des données de la tradition, puisant dans les textes sacrés les éléments pertinents à l'appui de leur projet et de leur combat. Les jeunes islamistes démontrent donc, comme le souligne Kepel «une très grande disponibilité à s'émanciper des contraintes de l'accumulation historique des gloses²⁶», quand ils ne souffrent pas tout simplement d'inculture religieuse. D'ailleurs, ces mouvements se heurtent tous à une résistance interne à la tradition socioreligieuse dans laquelle s'inscrivent les interprètes traditionnels de la loi religieuse. Alors que les mouvements traditionalistes qui agissent à l'intérieur du champ religieux fustigent tous les compromis qui ont contaminé la pureté originelle de la tradition et sont extrêmement soucieux de situer toute interprétation du corpus sacré dans la ligne des autorités traditionnelles, les mouvements intégristes n'effectuent aucun retour en arrière et ne cherchent pas à valider leur propre interprétation à partir des interprétations traditionnelles. La tradition doit au contraire servir le projet de changement social.

La réinterprétation critique de la tradition à laquelle ces mouvements donnent lieu est bien illustrée par les cas algérien et iranien. Les intégristes s'opposent en fait à l'organisation religieuse traditionnelle. F. Khosrokhavar²⁷ souligne bien ce paradoxe en rappelant comment Khomeyni lui-même a profondément bouleversé la tradition cléricale du chiisme en devenant le «Guide de la révolution», choisi comme tel par la jeunesse révolutionnaire iranienne, sans souci ni des normes propres au champ religieux chiite en matière de hiérarchie ni du mode classique de distance par rapport au pouvoir politique effectif. Par ailleurs, la religiosité des générations précédentes se voulait de

²⁵ Jerry Falwell, télé-évangéliste américain très populaire et leader du mouvement *Moral Majority*, qui vient d'ailleurs de donner son appui aux procédés de colonisation juive en Israël, est ingénieur en aéronautique. Branover, figure de proue du mouvement loubavitch en Israël, est mondialement renommé en magnétohydrodynamique. Nombre de militants islamistes suivent des formations en ingénierie ou en médecine sur les campus universitaires américains.

²⁶ G. Kepel, art. cité, p. 2419.

²⁷ F. Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

nature *communautaire* et *musulmane*, tandis que les jeunes militants ambitionnent de bâtir un nouvel ordre social selon un mode *néo-communautaire islamique*. On peut parler de productions religieuses post-traditionnelles, car l'interprétation des normes et dogmes religieux se fonde indéniablement sur des paramètres modernes.

L'islamisme prend racine dans les insatisfactions découlant des espoirs déçus face à la modernité occidentale, et non dans une explosion de zèle purement religieux. Les aspirations demeurent bien séculières, intra-mondaines, et les idéaux qui sont brandis s'appellent liberté, égalité, justice: il n'y a donc pas à proprement parler de substitution d'une idéologie moderne par une idéologie spirituelle traditionnelle.

Plusieurs spécialistes et observateurs appuient l'hypothèse selon laquelle les sociétés «ré-islamisées» ne seraient pas en voie de faire disparaître tout ce qui est associé à la modernité (démocratie, droits de l'homme, valeurs individualistes, laïcité), mais tenteraient, d'une façon certes parfois violente, incohérente et enragée, de se réappropriier un projet de modernité acceptable au regard du contexte historique et culturel de ces populations. Les observateurs parleront d'une modernisation qu'on s'est réappropriée²⁸, d'une forme d'intériorisation de la modernité²⁹, de contre-projet de modernité³⁰. En ce sens, Burgat considère qu'il y a bien un processus d'écriture de la modernité, mais suivant une terminologie et une symbolique différentes de celles qui ont cours en Occident. On traduit localement, dans des références culturelles plus familières, une modernité dont la représentation et les modes de mise en œuvre ne seraient plus l'exclusivité de l'Occident, européen et américain. Les mouvements de réactivation de l'islam extirpent les valeurs d'humanisme du contexte où elles ont germé pour se les réapproprier dans un cadre de légitimation islamique.

Le moment de rejet de l'Occident, langagier et symbolique surtout, remplit une fonction importante de construction de l'altérité, comme je l'ai décrit plus haut. Il permet à ces mouvements de se donner l'espace pour construire un modèle, un «contre-modèle», qui ne soit pas qu'un rejeton abâtardi engendré par l'envahissement des modèles occidentaux qui ont le plus souvent forcé les frontières culturelles et sociales de ces sociétés. Le vocabulaire de rejet constitue donc la dimension réactionnelle permettant de se différencier d'un monde qui revêt soudainement tous les attributs de l'altérité. Burgat montre bien que la restauration

²⁸ F. Burgat, «Une volonté de retour au passé?», dans *L'islamisme*, ouvr. cité, p. 75-84.

²⁹ O. Roy, ouvr. cité.

³⁰ R. Leveau, ouvr. cité.

d'une norme ancienne, la réintroduction de règles d'éthique puisées dans le passé ne signifient pas que ces mouvements prônent un retour au passé, mais qu'ils entendent reprendre de l'intérieur de leurs sociétés la modernisation en vue de leur propre modernité.

Le potentiel modernisateur de tous les mouvements tient au fait qu'ils proposent une autre voie d'organisation sociale et politique moderne en provoquant en même temps l'émancipation d'un certain nombre de structures sociales alourdis par la tradition³¹. L'idée avancée par Weber concernant la diversité possible des rationalisations nous oblige sans doute à réviser la conception plus largement répandue d'un modèle unique et linéaire de modernisation.

Avenir des utopies radicales

La religion entretient des liens indéniables avec la construction des identités dans les sociétés contemporaines. L'une des forces des mouvements ethnico-religieux réside certainement dans leur capacité à satisfaire le besoin d'identification sociale, à la fois comme appartenance à une communauté et comme différenciation par rapport au reste de l'environnement social. Robert Bellah et ses collègues ont montré, dans leur étude sur l'intense désir de communauté des Américains (*Habits of the Heart*³²), à quel point la dissolution des formes traditionnelles de communauté et ses effets d'érosion des identités poussent les Américains à rechercher les formes de solidarité et de fraternité qu'offrait jadis l'appartenance à une religion ou à une race. Dans les sociétés contemporaines, la personne est assaillie par une pluralité de références et doit continuellement procéder à la construction et à la reconstruction de son identité.

La pluralité instaure une inévitable relativité. Aucune idéologie ne peut plus prétendre s'imposer à l'ensemble, aucune référence n'est intangible, aucune norme «sacrée» ne s'impose à l'ensemble de la conscience collective (Durkheim). Cette absence de permanence de la référence identitaire a certes un aspect libérateur par rapport aux identités prescrites, mais elle comporte sa part d'angoisse, chacun devant désormais assumer ses propres représentations de la vérité. Les

³¹ Ainsi, les mariages arrangés par les mouvements radicaux islamiques se révèlent être, pour beaucoup de jeunes, une solution bien moins coûteuse que ce qu'exigent les structures traditionnelles du mariage.

³² R. N. Bellah, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

identités sont constamment assiégées³³ et difficiles³⁴. Cette difficulté est amplifiée dans le contexte où une culture ou des groupes sociaux se sentent placés en état d'infériorité par la dominance de la modernité culturelle occidentale. Par ailleurs, la relativité des systèmes de référence rend problématique les mobilisations sociales. Ces conditions structurantes des rapports sociaux poussent en quelque sorte le comportement intégriste à affirmer plus fort ce que le social ne veut pas reconnaître, soit la primauté d'une identité sur toute autre référence.

Les caractéristiques particulières liées aux processus de reconstitution identitaire à fondement religieux engendrent un rapport paradoxal aux processus d'intégration et une conception ambiguë de la citoyenneté. La place de la religion dans l'imaginaire instituant, auquel s'alimente le sentiment d'appartenance, instaure un double mouvement dans les logiques identitaires et les relations entre les groupes. D'abord, elle génère un mouvement d'affirmation identitaire par auto-différenciation sociale, avec la charge de distance, de revendication et de protestation que comporte, implicitement ou explicitement, une telle affirmation. Par ailleurs, la production d'une identité religieuse comme vecteur premier de l'auto-affirmation constitue également une stratégie d'insertion sociale, qui refuse l'uniformité de la rationalité dans sa forme occidentale.

Est-ce à dire que les radicalismes religieux sont des modèles de solidarités sociales qui vont continuer leur mouvement ascendant et qu'ils sont appelés à se propager encore davantage? Les cas de l'intégrisme islamique iranien et algérien suggèrent que ces utopies sont au contraire en régression³⁵. Les populations que ces mouvements étaient censés représenter sont maintenant désenchantées et ne croient plus aux lendemains prometteurs économiquement. En fait, ces deux cas démontrent de façon assez éloquente qu'un projet mobilisateur doit se prolonger dans une vision du monde crédible à long terme pour conserver l'assentiment et l'implication des différentes couches de la population. Cette capacité de construire une idéologie intellectuellement et culturellement plausible a fait défaut aux intégristes islamiques qui sont maintenant davantage préoccupés de s'entretenir pour la prise de pouvoir que de construire un État correspondant à l'idéal de justice. C'est ce qui fait dire à F. Khosrokhavar que l'Iran est dans une phase post-islamique, même si le pouvoir est encore exercé à partir d'un cadre de légitimité islamique. Ce pouvoir tend vers une *realpolitik* qui semble maintenant la voie de sortie de l'impasse dans laquelle se trouve l'Iran

³³ K. Gerden, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 1992.

³⁴ A. Grosser, *Les identités difficiles*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

³⁵ O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

désenchanté³⁶. Même chose pour l'Algérie, où les islamistes ont réduit l'islam à une conception d'un État totalitaire basé uniquement sur l'application de la *charia*. Gilles Kepel prédisait récemment «la fin des islamistes», par défaut d'avoir pu produire une vision du monde crédible. Selon lui, il y a même une revendication démocratique dans les populations musulmanes, liée à une conception des droits de l'homme, qui pourrait transformer le champ politique dans ces sociétés: la naissance de la «démocratie musulmane³⁷».

Ces radicalismes religieux n'auront peut-être été en fait que l'hypertrophie conjoncturelle, sous un mode utopique et souvent brutal, d'un processus à l'œuvre dans toutes les sociétés, processus selon lequel l'ethnico-religieux se reconstitue, certes dans une forme totalement différente de celle des appartenances traditionnelles, mais néanmoins porteuse d'une demande sociale de sens, d'appartenance communautaire et d'éthique sociale, demande qui ne refuse pas l'idéal démocratique des droits de l'homme.

La question qui demeure cependant, c'est que même dans sa forme domestiquée ou tempérée, la revalorisation des identités sur une base communautaire remet en question un certain idéal démocratique. Notamment dans les sociétés occidentales, la reconnaissance du droit à la différence culturelle soulève en effet des problèmes qui affleurent aujourd'hui dans les champs politique, philosophique et juridique. À mesure que les sociétés démocratiques sont devenues plus égalitaires et volontaires, elles sont en même temps devenues moins fraternelles et moins solidaires. La recherche de solidarité des individus trouve une réponse favorable du côté des mouvements religieux. La religion, qui, au regard des théories de la sécularisation, semblait s'être repliée dans l'espace restreint de la vie privée, va continuer de se reconstituer dans l'espace public. Il est inévitable que l'organisation du pouvoir apprenne à composer avec cette nouvelle donne. C'est le prix de la démocratie libérale.

La sociologie des religions est, quant à elle, bel et bien face à une problématique qui suppose qu'elle puisse comprendre les logiques selon lesquelles la modernité dissout les structures de plausibilité de toutes les traditions religieuses en même temps qu'elle suscite des renouveaux religieux qui tirent profit des contradictions générées par le monde moderne. L'appareillage conceptuel doit permettre de mieux saisir la modernité religieuse et le sens de la revalorisation des identités confessionnelles qu'elle comporte. Weber se référait à l'expression

³⁶ F. Khosrokhavar, ouvr. cité, et «Iran. La phase post-islamique», dans *L'islamisme*, ouvr. cité, 115-119.

³⁷ Entretien dans *Le Nouvel Observateur*, janvier 1998.

«polythéisme des valeurs» pour décrire les conflits symboliques et culturels au sein des sociétés modernes. La sociologie n'a peut-être pas encore tiré toutes les conséquences théoriques d'un tel paradigme.

Micheline MILOT
Département de sociologie
Université de Québec à Montréal

Résumé

La montée des intégrismes religieux, tout comme l'essor des nouveaux mouvements religieux et les multiples demandes de sens dans les sociétés contemporaines, a forcé le renouvellement des perspectives sociologiques concernant la sécularisation du monde moderne. Ces phénomènes ne peuvent être interprétés comme un retour au passé et un refus de la modernité. Ils sont plutôt des productions religieuses de la modernité. Plus particulièrement en ce qui a trait au radicalisme religieux, l'auteure émet l'hypothèse qu'il contribue à étendre le champ d'action de la modernité.

Mots-clés: religion, intégrisme, modernité, sécularisation, identité, solidarité sociale, ethnicité, désenchantement, radicalisme, activisme religieux, fondamentalisme.

Summary

The rise of religious fundamentalism, like the growth of new religious movements and the many quests for meaning in contemporary societies, has obliged a renewal of sociological perspectives on the secularization of the modern world. These phenomena cannot be interpreted as a return to the past and a refusal of modernity. They are, rather, religious products of modernity. With regard more specifically to religious radicalism, the author argues that it contributes to extending modernity's scope of action.

Key-words: religion, fundamentalism, modernity, secularization, identity, social solidarity, ethnicity, disenchantment, radicalism, religious activism.

Resumen

El ascenso de los integrismos religiosos así como la expansión de los nuevos movimientos religiosos y las múltiples búsquedas de sentido

en las sociedades contemporáneas ha forzado una renovación de las perspectivas sociológicas respecto a la secularización del mundo moderno. Estos fenómenos no pueden ser interpretados como un retorno al pasado o como un rechazo de la modernidad. Son más bien producciones religiosas de la modernidad. Particularmente en lo que toca al radicalismo religioso, la autora avanza la hipótesis que éste contribuye a ampliar el campo de acción de la modernidad.

Palabras clave: religión, integrismo, modernidad, secularización, identidad, solidaridad social, etnicidad, desilusión, radicalismo, activismo religioso, fundamentalismo.