



## Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

106-107 | 2006  
Des normes à boire et à manger

---

# La laïcité entre universalisme et hiérarchie

Mondher Kilani

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1226>

DOI : [10.4000/jda.1226](https://doi.org/10.4000/jda.1226)

ISSN : 2114-2203

### Éditeur

Association française des anthropologues

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 369-376

ISSN : 1156-0428

### Référence électronique

Mondher Kilani, « La laïcité entre universalisme et hiérarchie », *Journal des anthropologues* [En ligne], 106-107 | 2006, mis en ligne le 17 novembre 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1226> ; DOI : [10.4000/jda.1226](https://doi.org/10.4000/jda.1226)

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

---

# La laïcité entre universalisme et hiérarchie

Mondher Kilani

---

- 1 Je remercie François Sigaut d'avoir pris la peine de débattre d'un certain nombre de questions que je soulève dans mon texte paru dans le numéro 100-101 du *Journal des anthropologues*. Si ses critiques effectuent quelquefois des déplacements qui dépassent le propos initial et le placent sur des terrains qu'il n'a pas choisi de traiter, du moins dans ce cadre précis, elles me donnent l'occasion de clarifier un certain nombre de points.
- 2 Mon développement sur la laïcité était limité à la France et à l'Europe, je n'avais pas l'intention d'effectuer un tableau comparatif mondial sur le sujet et encore moins une présentation de la situation dans les pays dits musulmans. Mon analyse se limitait à réfléchir sur les conditions d'une réaffirmation du contrat laïque ici-même, en France et en Europe, et sur la manière de le faire, notamment en mettant en évidence les présupposés historiques et idéologiques qui le sous-tendent. S'atteler à une critique constructive de la laïcité en Europe, cependant, ne signifie pas ignorer ou se désintéresser, comme le laisse entendre F. Sigaut, de ce qui se passe ailleurs, notamment les difficultés avec lesquelles la sécularisation se met en place – ou ne se met pas en place – dans les pays musulmans. Je ne partage pas à cet égard son point de vue quand il présente la Tunisie et la Turquie comme des pays partiellement laïcs. Nous faisons face ici au mirage d'une conception instrumentalisée de la laïcité dans laquelle il suffirait que l'État ou une autorité la proclame pour que celle-ci devienne effective. Dans ces deux pays, la religion comme la société civile sont tenues en laisse par le pouvoir politique. On n'est loin d'un pacte laïc que l'on ne peut concevoir, à mon sens, que dans un cadre démocratique et dans un contexte de négociation entre les groupes qui constituent la société.
- 3 À l'inverse, constater que dans beaucoup de pays du monde, la laïcité peine à s'imposer, ne doit pas interdire de porter un regard critique sur les différentes expériences de la laïcité en Europe, notamment sur le fond d'imaginaire religieux qui, par la force des choses, continue parfois à la caractériser. La laïcité n'est, en effet, pas une forme a-historique et a-culturelle. Une telle mise en perspective constitue, à mes yeux, la

meilleure façon de défendre la laïcité contre ses détracteurs d'ici et d'ailleurs qui souhaitent justement confessionnaliser les rapports entre les « civilisations », les « cultures », les sociétés ou encore entre les groupes sociaux. Nous avons malheureusement constaté ce dernier cas récemment en France lorsqu'il s'est agi pour certains de réduire la fracture sociale et les problèmes y afférant à une fracture « religieuse ». Je le regrette, mais cela constitue une bonne illustration de mon argument selon lequel le religieux demeure dans nos sociétés sécularisées, notamment dans les situations de crise, un idiome d'identification de soi et de l'autre.

- 4 Ici également, l'argument selon lequel d'autres traditions, notamment la musulmane, fonctionnent majoritairement sur le type d'identification religieuse – bien qu'une telle identification n'évacue pas totalement une forme de sécularité dans les sociétés dites musulmanes – ne décline pas, logiquement, l'autre argument que j'ai avancé dans mon premier texte selon lequel les sociétés les plus sécularisées n'y ont pas complètement échappé. De ce point de vue, le rappel de la centralité de la catégorie de la religion dans l'appréhension par l'Occident de l'altérité exotique et moins exotique s'avère utile. Et l'analyse de son parcours depuis le XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours justifiée, car c'est dans le contexte croissant de la sécularisation de l'Europe que le religieux en tant que catégorie d'appréhension de l'autre – donc en tant que catégorie culturelle – s'est le plus affirmé. Plus on sortait soi-même du religieux, plus l'autre y était plongé. Désormais associée à un corps-être, à une culture incorporée, la religion est devenue le stigmate du retard de l'autre, le signe de son altérité irréductible et la justification de son déclassement.
- 5 C'est là assurément, pour répondre à l'objection de F. Sigaut, la grande différence entre la modernité et les siècles qui l'ont précédée où la question se posait différemment puisque les conceptions du proche et du lointain étaient entièrement plongées dans le religieux et la séparation des uns par rapport aux autres fondée sur l'unique critère de la « vraie » et de la « fausse » religion. Ce qui, bien sûr, n'empêchait ni les massacres ni les exclusions. Dans le régime de la modernité, la catégorie de la religion, avec ses connotations négatives, est essentiellement réservée aux non-modernes, c'est-à-dire aux particuliers constitués en tant que tels par le pôle moderne qui édicte la règle universelle et définit le sens de l'histoire. Et quand il arrive que des « modernes » continuent eux-mêmes de s'empêtrer dans des considérations religieuses, comme c'est le cas des mouvements protestants évangélistes ou « new born » américains, on recourra plus volontiers au concept de « religion civile » pour caractériser ces comportements. La religion aux États-Unis d'Amérique apparaîtra même, aux yeux de certains, comme le terreau de la démocratie. Ce faisant, on omet de préciser qu'une telle démocratie est généralement assimilée par les évangélistes américains « à la liberté des pères de famille obéissant aux commandements de la Bible et armés pour la défense de leur propriété » (Rancière, 2005)<sup>1</sup>. Un tel universalisme hiérarchique ou particulariste est bien explicité par les propos de l'historien états-unien Richard W. Bulliet qui souligne que c'est parce que « juifs, chrétiens laïques occidentaux se sont autoproclamés membres fondateurs du club de la civilisation, [que] les aberrations idéologiques ou comportementales – du point de vue de la majorité – de telle ou telle organisation chrétienne ou juive ne remettent pas en cause l'inclusion globale de leurs traditions religieuses dans la civilisation. Le christianisme et le judaïsme passent par définition les tests civilisationnels proposés pour l'islam, même si certains de leurs adeptes dictent des codes vestimentaires aux femmes, interdisent les boissons alcoolisées, exigent la prière dans les écoles publiques, persécutent homosexuels et lesbiennes et vouent à l'enfer et à la damnation les fidèles des autres religions. Les

musulmans de toute tendance, en revanche, sont accusés d'avoir partie liée, du fait même de leurs croyances religieuses, avec les pires comportements dont font preuve certains de leurs coreligionnaires » (Bullet : 23)<sup>2</sup>.

- 6 Par ailleurs, en évoquant la crise du modèle français d'intégration, il n'était pas question dans mon propos d'en imputer la responsabilité à la laïcité, mais plutôt à une certaine panne du modèle républicain assimilationniste. Un diagnostic qui ne me fait toutefois pas adhérer à quelque multiculturalisme que ce soit. On sait que, sous prétexte du respect de la diversité mais pas toujours de l'égalité – le relativisme peut en effet parfaitement s'accommoder de la hiérarchie – le multiculturalisme aboutit à une société à deux vitesses ou à deux « cultures ». De ce point de vue, je ne vois pas en quoi « accepter sans réticences les spécialités culinaires maghrébines et orientales » comme l'affirme F. Sigaut, constitue nécessairement une ouverture sur la réalité des « autres » d'ici ou réalise une quelconque égalité entre tous les citoyens. On sait bien qu'il y a des cultures (des valeurs) plus égales que d'autres à l'échelle de la société globale et à l'aune des valeurs dominantes. On sait bien aussi que se nourrir de certains symboles, de certaines nourritures ou de certains éléments culturels de l'autre, n'aboutit pas nécessairement à une reconnaissance de la dignité de celui-ci. L'emprunt de la tomate, de la pomme de terre, du chocolat, et de bien d'autres choses aux Amérindiens n'a pas empêché leur extermination. L'incorporation cannibalique a ici surtout profité aux Européens sans grand espoir de réciprocité pour les autres. À l'inverse des cannibales exotiques qui adoptaient volontiers ceux qu'ils mangeaient, ayant ainsi conscience qu'ils mangeaient leurs pareils, l'Occident, en général, n'adopte pas ceux qu'il absorbe, s'interdisant en effet de penser l'autre comme une métaphore de soi-même. À l'équivalence possible entre les termes opposés, il préfère l'inégalité indispensable à la hiérarchie.
- 7 L'enseignement de l'anthropologue L. Dumont est ici précieux. Il montre comment le principe égalitaire universaliste lui-même, sur lequel se fonde la laïcité à la française, n'évacue pas complètement le principe hiérarchique. L'idéologie individualo-universaliste dénote moins la réalité d'un état du social que la perception égalitaire du rapport social. Autrement dit, l'intégration des différences dans le modèle universaliste peut se faire implicitement hiérarchique afin de ne pas démentir l'idée de l'égalité comme ordre non hiérarchique. Il faudrait assurément être attentif à cette dimension si l'on souhaite comprendre la panne dans laquelle se trouve aujourd'hui la politique d'intégration en France et le modèle républicain assimilationniste qui la sous-tend.
- 8 D'autre part, on ne peut pas affirmer, comme semble le sous-entendre F. Sigaut, que les « immigrés » de France ou d'Europe – car il s'agit d'eux et non des habitants d'Alger ou d'Istanbul, bien que ces derniers aient également, depuis des siècles, assimilé maintes nourritures, architectures, modes vestimentaires, alphabet, techniques et savoirs occidentaux – s'arc-boutent sur leur couscous-merguez. Dans leur grande majorité ils mangent et apprécient la choucroute garnie, le petit-salé aux lentilles ou encore la fondue au fromage. Le mouton du sacrifice et l'abattage rituel – dont la pratique doit assurément changer en regard de l'énorme échelle des « tueries » qu'elle nécessite désormais et de l'évolution de la sensibilité contemporaine face à la souffrance des animaux, sans parler de l'obsolescence croissante de la notion de sacrifice elle-même aux yeux des pratiquants – ne doivent pas cacher la forêt, c'est-à-dire l'assimilation par les « musulmans » de leur environnement laïque, aussi bien culinaire qu'esthétique, idéologique que culturel. Il faut veiller à ne pas trop essentialiser le marqueur identitaire qu'est la nourriture et le traitement de l'animal, en rappelant qu'il fonctionne souvent

plus sur le plan culturel que sur le plan cultuel. N'en faisons pas le stigmate indélébile de l'« autre ». N'oublions pas, à ce propos, qu'à côté de la circoncision, l'autre argument avancé en son temps en France contre l'assimilation des « Israélites » – ainsi qu'on les désignait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – était l'abattage rituel casher. Plus récemment en Suisse, à côté de l'argument de défense des animaux, les opposants à une autorisation fédérale de l'abattage rituel ont repris ce marqueur alimentaire pour stigmatiser les citoyens juifs et musulmans et douter de leur assimilation à l'« environnement laïc » helvétique.

- 9 L'intégration des diversités devrait, à mon sens, s'effectuer dans une perspective universaliste ouverte. Du point de vue d'une laïcité bien comprise, c'est-à-dire soucieuse de tous, et pour s'en tenir à un seul exemple mais non des moindres, il serait important d'intégrer la mémoire sociale, politique et culturelle des « immigrés » et de leurs descendants dans la mémoire collective française et européenne, de multiplier les « lieux » de mémoire relevant de ces catégories sociales – la laïcité est d'abord apprentissage et exemplarité. « Verdun, lieu de mémoire musulman » ! Une telle reconnaissance, même très tardive, de la contribution des soldats « musulmans » pendant la Grande Guerre ne serait pas du tout anodine à un moment où la France s'interroge sur la place de l'islam dans sa société. Une telle mémoire aurait des effets sûrement plus assimilationnistes que tout autre déclaration de bonne intention sur l'intégration des « immigrés ». Elle ferait prendre conscience que l'« islam de France » a pris racine dans les plaines dévastées de l'Est où des soldats algériens, tunisiens, marocains et sénégalais ont défendu la France. Autrement dit, la meilleure assimilation ne pourra s'effectuer que sur la base de valeurs et de mémoires partagées des deux « côtés ». Il s'agit ici pour les « immigrés » et leurs descendants de sortir du ghetto du particulier et d'intégrer enfin l'universel.
- 10 De ce point de vue, il est faux, comme on tente de le faire ici et là en Europe, de chercher à constituer une représentation nationale des « musulmans » au risque d'accroître, voire de susciter l'identification par l'« origine » religieuse. Je dis bien « origine » bien que ce mot traîne avec lui une connotation essentialiste, car dans la pratique, les études sociologiques et statistiques le montrent suffisamment, la majorité des « musulmans » en France et en Europe ne sont pas pratiquants et ne s'identifient pas par la religion dans la société ; sans parler de la très grande diversité qui caractérise les pratiquants eux-mêmes qui fait d'ailleurs douter de la pertinence et de l'intérêt d'une telle représentation. Il faudrait laisser à l'islam sa grande variété et ne pas succomber à l'opacification de cette religion, victime aussi bien des vellétés totalitaires de l'islamisme fondamentaliste qui divise le monde en « purs » et « impurs », que de ceux qui clament le « conflit des civilisations » et représentent l'islam comme la principale menace pour l'Occident. Il est quand même paradoxal que l'État français, qui est en principe contre le communautarisme, se trouve dans la situation de renforcer les institutions religieuses. N'est-ce pas, peut-être là, l'expression d'une volonté de ne pas affronter les problèmes sociaux, économiques et symboliques posés et de reporter le regard sur la religion, excellent prétexte idéologique pour stigmatiser les nouvelles « classes dangereuses » ?
- 11 Bref, ma position a consisté à affirmer que l'avènement d'une « nouvelle » religion, l'islam, en Europe, par les problèmes qu'elle pose ou qu'elle soulève, nous fait prendre conscience de la nécessité d'approfondir notre conception de la laïcité afin de défendre la société contre toute forme de confessionnalisme, non seulement sur le plan des institutions mais aussi sur celui des représentations et des symboles.

- 12 Aussi, c'est dans des moments comme la dernière crise des « banlieues » que nous aurions souhaité que l'esprit critique de la laïcité souffle avec le plus de vigueur et que le dévoilement de l'amalgame identité religieuse = identité culturelle = identité sociale se fasse avec le plus de netteté. Il faut cependant noter que dans ces moments la laïcité s'est trouvée largement prise en otage par un discours abstrait et lénifiant sur les valeurs universelles, discours qui a la particularité à la fois d'édicter la norme et de la représenter, contribuant ainsi à brouiller les véritables enjeux de société, à nier les hiérarchies sociales et culturelles de fait, et à fausser les perspectives d'analyse.
- 

## NOTES

1. Jacques Rancière, 2005. *La haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique.
  2. Richard W. Bullet, 2005. *La civilisation islamo-chrétienne*. Paris, Flammarion.
- 

## AUTEUR

**MONDHER KILANI**

Université de Lausanne

Professeur à l'Institut d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université de Lausanne.

Mondher.Kilani@unil.ch