

Les signes de la croyance

Massimo Leone

Pourquoi a-t-on besoin de manifester une croyance religieuse ? Ne pourrait-on pas la garder uniquement dans l'intimité de l'esprit ? Les cultures religieuses diffèrent beaucoup quant à la quantité et à la qualité des signes que les croyants adoptent et déploient afin de communiquer leur foi. Les façades des églises de ma ville natale, Lecce, sont une sorte de tapisserie de pierre, où chaque centimètre carré est utilisé pour exprimer les sentiments du catholicisme baroque. De l'autre côté de l'Europe, en Finlande, les églises protestantes environnent le fidèle d'un espace lisse, sobre, dépourvu de tout excès décoratif. L'on remarque la même asymétrie dans les autres langages de la foi : les processions catholiques contemporaines avec leur déploiement de couleurs, sons, mouvements, simulacres, jusqu'à la bizarre coutume de s'arracher la statue du saint en lui offrant de plus en plus de billets de banque, seraient déconcertantes pour les chrétiens vaudois de Turin. Les différences entre des religions admettant une plénitude de signes et celles qui pratiquent la sobriété sont encore plus frappantes lorsqu'on quitte le domaine du christianisme et que l'on explore les religions du monde. La liturgie presque diaphane de la méditation zen ne pourrait être plus éloignée de l'exubérance gestuelle des cortèges chiites de mouharram.

Ces exemples divers incitent à s'interroger sur les façons dont les signes de la croyance sont utilisés pour construire l'identité et l'appartenance religieuses. On verra aussi que, parfois, cette activité sémiotique conduit à des situations conflictuelles.

VIOLENCE ET PASSION

CROIRE AVEC LES AUTRES OU LE BESOIN DE SE RECONNAÎTRE DANS LA SIGNIFICATION

Dans aucune religion, même celles dont l'expression est la plus sobre, les hommes et les femmes ne renoncent complètement à l'exhibition de signes extérieurs. La nécessité de signaler aux autres ce que l'on croit est attestée dans toutes les cultures et à toutes les époques. Il ne suffit pas de croire : il faut croire avec d'autres, communiquer aux autres croyants que l'on établit la même relation qu'eux avec la dimension spirituelle de l'existence. En retour, les mots, les gestes, les vêtements des autres sont une confirmation de sa propre identité religieuse. Il est difficile, en effet, de se confronter à l'invisibilité de la transcendance, ou du spirituel, dans une solitude totale ; même le mystique ressent souvent l'exigence de dire aux autres son expérience extraordinaire et, dès lors, utilise des mots qui, quoique raréfiés par la parole mystique, sont les mots de tout le monde. Comme Michel de Certeau l'a démontré à propos de l'écriture mystique espagnole et française du XVII^e siècle (Juan de la Cruz, Pierre Favre), et comme Giovanni Pozzi l'a souligné à propos de l'écriture mystique féminine italienne d'époque médiévale et moderne (Angela da Foligno, Maria Maddalena de Pazzi), ces textes déforment souvent la langue pour pouvoir dire l'indicible mais ils ont besoin tout de même de la langue pour pouvoir s'adonner à cet exercice de déformation. Mais, c'est justement en raison de ce désir de communauté que l'on choisit d'adopter les signes qui la caractérisent. L'on récite les prières de la tradition parce qu'on veut la reconnaître dans les prières des autres, mais également parce qu'on veut *se* reconnaître dans les prières des autres. L'adhésion à une tradition liturgique implique ainsi la constitution d'une identité collective en même temps qu'elle donne lieu à une identité individuelle.

CROYANCES ET CONSCIENCE

LA MATÉRIALITÉ DES CROYANCES

Cependant, dès que la croyance se manifeste, elle doit faire face aux contraintes de la matérialité des signes. Comme Saussure, puis Barthes et Greimas l'ont montré, les signes sont des entités doubles, qui rendent présent, visible, audible, palpable ce qui est absent. Ainsi, à Turin, chaque exposition du saint suaire par l'Église catholique attire des milliers de pèlerins, qui se rassemblent autour du signe visible du corps invisible du Christ. Mais justement, en raison de sa perceptibilité, ce signe présente des risques. Des risques matériels : il pourrait brûler dans un incendie, comme cela a failli arriver dans les années 1980. Des risques symboliques : sa véridicité pourrait être contestée, ainsi qu'elle l'a été tout au long de l'histoire moderne. Mais le risque le plus redoutable qu'une croyance doit affronter lorsqu'elle s'exprime est le risque de la compétition. Cela est évident dans le cas de l'espace, lequel est aussi une ressource matérielle de la signification religieuse : plusieurs communautés spirituelles souhaitent se reconnaître non seulement dans une parole, dans une gestualité, dans une liturgie, dans une façon de s'habiller, mais également dans un territoire. Les cas sont nombreux : les conflits entre Israéliens et Palestiniens pour le contrôle de Jérusalem, ceux entre hindouistes et musulmans à propos de la mosquée Babri Masjid à Ayodhya, en Inde, les tensions entre les Lakotas et le gouvernement américain à propos des Black Hills, etc.

L'ESPACE DU SACRÉ : ENTRE CONSTRUCTION DES SIGNES ET DESTRUCTION DE SIGNES CONCURRENTS

Mais qu'est-ce qui arrive lorsque plusieurs communautés religieuses souhaitent se reconnaître dans le même espace, et le marquer chacune par ses propres signes et, bien plus, le

VIOLENCE ET PASSION

marquer de façon exclusive, comme un espace sacré, fermé aux projets de significations des autres religions ? D'un côté, les conflits parmi les plus acharnés du monde portent sur l'ambition de s'emparer d'un espace considéré comme « sacré » de façon exclusive ; de l'autre, l'une des façons les plus efficaces de donner de la force rhétorique à n'importe quel conflit consiste exactement à le transformer en un conflit concernant l'espace religieux. Le conflit entre bouddhistes, chrétiens et tamouls au Sri Lanka, par exemple, a des racines historiques, sociales et économiques complexes, mais il s'exacerbe lorsque les premiers adhèrent à une appréhension de l'espace comme étant « sacralisé » par les reliques bouddhistes. Dès que le territoire est reconnu comme « sacré », en effet, tout signe jugé comme pouvant en « contaminer » la pureté est reçu avec hostilité, voire avec haine, jusqu'à être pourchassé et éliminé par la violence. C'est cette utopie d'une signification religieuse absolue et sans entraves, par exemple, qui anime les fondamentalistes islamiques violents qui, aujourd'hui, essaient de « purifier » leur territoire « sacré », non seulement de tout mécréant, mais aussi de tout vestige architectural ou artistique des autres civilisations spirituelles¹. L'on ne doit pas oublier, en effet, que l'identité religieuse d'une communauté se construit souvent à la fois par la construction de ses propres signes (l'institution d'un calendrier liturgique, l'édification d'un bâtiment de culte, la prescription de certains vêtements) et par la destruction des signes des autres : l'interdiction des fêtes religieuses d'autrui, la démolition ou la reconversion des lieux de culte « idolâtres », l'interdiction de certaines façons de s'habiller... La sensibilité postmoderne peine à comprendre cette agressiv-

1. Le phénomène caractérise toutes les religions : en 2012, des fondamentalistes hindous ont détruit la mosquée de Dada Hari dans la ville indienne d'Ahmedabad ; un an avant, les talibans avaient fait sauter les bouddhas de Bâmiyân ; l'athéisme militant aussi est souvent iconoclaste, comme le démontre la destruction des monastères tibétains par les Gardes rouges pendant la Révolution culturelle après la révolte de Lhasa du 10 mars 1959.

CROYANCES ET CONSCIENCE

vité, laquelle s'est pourtant manifestée tout au long de l'histoire des religions et continue de s'exercer.

Pourquoi ne peut-on pas vivre dans un espace où chaque communauté religieuse peut décider d'utiliser librement les ressources matérielles de l'environnement afin de signifier son identité et son appartenance religieuse, sans pour autant entrer en conflit avec les projets de signification des autres communautés spirituelles, y compris des projets de ceux qui n'adhèrent à aucune croyance ?

PLURALITÉ DES SIGNES RELIGIEUX ET MISE EN ÉVIDENCE DE LA RELATIVITÉ DES CROYANCES

Cette perspective de coexistence apparaît comme une utopie car, en premier lieu, comme on vient de le souligner, les ressources matérielles de la signification sont souvent limitées. Ainsi, soit l'on arrête de travailler le dimanche, soit le samedi, soit le vendredi, soit le jeudi ; respecter les jours fériés de toutes les religions présentes dans une même société pourrait créer des problèmes majeurs dans l'organisation du travail. Cependant, même si l'on arrivait par une gestion de plus en plus rusée de la coexistence religieuse à éliminer toute tension évidente autour des projets de signification spirituelle, la nature conflictuelle de celle-ci ne disparaîtrait pas. La recherche en science des religions a souvent négligé le fait que, pour un croyant, la pluralité des signes religieux constitue souvent une menace à la fois cognitive et émotionnelle, comme l'a montré Bruce Lincoln dans *Holy Terrors* (2006). Le phénomène est macroscopique dans les religions monothéistes : constater que le même Dieu peut être vénéré d'une façon différente affaiblit subconsciemment la vigueur identitaire de la croyance spirituelle. Pour le fondamentaliste, par exemple, il n'est pas suffisant de maîtriser toutes les ressources nécessaires à son propre projet de signification religieuse ; il faut également faire en sorte que

VIOLENCE ET PASSION

d'autres projets ne se manifestent pas, car cette manifestation évoque implicitement la relativité de sa propre croyance. La théorie girardienne du désir mimétique s'applique également aux religions : les négociations entre les gouvernements roumain et turc pour la construction d'une nouvelle mosquée à Bucarest se sont égarées pendant quatorze ans (2001-2015), car les Roumains revendiquaient de pouvoir aussi bâtir une église orthodoxe roumaine à Istanbul ; la construction du Reformed Millennium Center (2008) par l'Église évangélique réformée composée en majorité d'Indonésiens d'ethnie chinoise, ou encore celle de la Buddhist Tzu Chi Foundation (2011), composée également d'Indonésiens d'ethnie chinoise à Jakarta, en Indonésie, constituent des cas emblématiques.

La pluralité religieuse manifeste en effet un contenu de relativité que seule la conception postmoderne a pu sous-estimer (à ce sujet, lire *Sacred Spaces and Contested Identities : Space and Ritual Dynamics in Europe and Africa*, 2014). Pourtant, accepter que, sur le plan anthropologique, la présence symbolique de l'autre menace de façon intrinsèque tout projet identitaire, notamment dans le domaine religieux, ne signifie pas renoncer à toute aspiration de coexistence paisible entre les diversités. En revanche, développer une conception réaliste, voire parfois pessimiste de la raison anthropologique et sociale peut amener à un optimisme raisonnable de la volonté de politique religieuse, comme on pourrait le suggérer en paraphrasant Gramsci.

RÉGLEMENTER LES SIGNES DES CROYANCES

Dans les dernières décennies, et dans plusieurs pays, lorsque des excès de signification religieuse se sont produits dans l'espace de sociétés plurielles, entraînant souvent des conflits violents, on a cru trouver une solution simple en réglementant la partie expressive des signes, leur matérialité.

CROYANCES ET CONSCIENCE

Dès qu'on a craint, en France par exemple, que le port du voile islamique dans les institutions scolaires publiques constitue une menace, voire un attentat au principe de la laïcité de l'espace commun, on a étudié² la présence et la taille des signes religieux en essayant de déterminer dans quelle mesure elle pourrait être considérée comme acceptable et donc légitime ; cela impliquait notamment d'apprécier leurs dimensions et donc leur visibilité (leur « caractère ostentatoire »).

Cependant, l'on a souvent négligé de s'interroger sur le signifié de ce signifiant, par exemple, en se posant une question simple mais cruciale : pour quelle raison un nombre croissant d'individus, et surtout des jeunes, souhaitent que leur identité et leur appartenance religieuses se manifestent de façon marquée dans leurs mots, leurs gestes, leurs vêtements, mais aussi dans ce qu'ils consomment, dans ce qu'ils lisent, dans ce qu'ils mangent ?

Les enquêtes actuelles sur la radicalisation des jeunes Français adhérant à l'État islamique signalent souvent une obsession alimentaire (« kit de formation pour la prévention de la radicalisation », ministère de l'Intérieur français, 2015, p. 78). Interviewés par les chercheurs, les parents racontent que les jeunes adeptes de Daesh, avant leur départ pour la Syrie, s'occupaient obsessionnellement de leur nourriture. Voici l'un de ces témoignages :

Les repas en commun sont devenus impossibles. Il avait une liste qui disait qu'il y avait du porc caché dans toutes les confiseries (bonbons, sucettes, barres chocolatées, barres de céréales...), nappages, pains, croissants, pains au chocolat, chaussons aux pommes, gâteaux, biscottes, pâtisseries, brioches, cacao, biscuits, pain de mie, pâtes à pizza, beurre, plats cuisinés, margarine, crème fraîche, crème anglaise, crème dessert, boissons, chips, crème chantilly,

2. Voir le rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république remis au président de la République (11 décembre 2003).

VIOLENCE ET PASSION

glaces, pains à sandwichs, pâte feuilletée, soupes, chocolat, yaourts, mousses au chocolat, sauces... avec tout une liste de marques à boycotter (Nestlé, Danone, Haribo, Miko, Delacre, etc.) et toute une liste des additifs susceptibles de contenir du porc qui n'en finissait pas : E100, E101, E102, E103, E110, E111, etc.

Symétriquement, les appels à consommer une nourriture religieusement « pure » et à boycotter toute marque liée à Israël se multiplient dans la propagande djihadiste³. Ainsi, constituer un groupe fondamentaliste entraîne également l'instauration de signes alimentaires plus contraignants que les normes gastronomiques de la communauté religieuse majoritaire. Il ne suffit plus de ne pas manger du porc. Il s'agit dans certains cas d'affirmer qu'il y a du porc partout dans les pratiques alimentaires des « autres », et même d'inventer et d'entretenir des théories de la conspiration sur sa présence pernicieuse.

Pourquoi alors cette obsession pour une signification identitaire qui à la fois remplit l'environnement de marques d'appartenance idéologique et oblitère tout ce qui renvoie à des identités différentes, voire au projet social d'un espace sémiotiquement neutre et impartial ? Pourquoi ce désir violent d'extirper de l'existant tout ce qui contredit une utopie de pureté identitaire ? Des sociologues tout comme des psychologues s'évertuent à présent à répondre à cette question ; leur travail est fondamental, car il aboutira, on l'espère, à des éléments nouveaux et utiles pour faire face à ce défi, l'un des plus brûlants de notre époque⁴.

* *
*

3. Lire Leor Halevi, « The Consumer Jihad: Boycott Fatwas and Nonviolent Resistance on the World Wide Web », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 44, n° 1, février 2012, p. 45-70.

4. Consulter la bibliographie dans Massimo Leone, *Sémiotique du fondamentalisme religieux: messages, rhétorique, force persuasive*, Paris, L'Harmattan, 2014.

CROYANCES ET CONSCIENCE

Dans un tel contexte, ce serait une faute très grave que de négliger, à l'égard de ces questions, des intuitions qui viennent de la création artistique, et notamment de l'imagination narrative de la dramaturgie. La pièce *Tristesses* d'Anne-Cécile Vandalem⁵, par exemple, suggère aux chercheurs de regarder aux racines profondes de l'extrémisme identitaire, et notamment à la façon dont une plénitude agressive de signes de croyance, qu'elle soit politique ou religieuse, tâche désespérément de suppléer à un vide existentiel, à une tristesse systémique qui cesse de se caractériser comme émotion psychologique individuelle et devient le régime émotionnel d'un groupe social. Dans ce contexte, être triste advient non seulement lorsque l'environnement ne correspond pas aux désirs, mais aussi chez ceux qui s'estiment dépourvus de toute capacité d'action par rapport à cet environnement, c'est-à-dire de toute capacité de pouvoir le transformer par des idées, des projets et des actes. En italien, l'adjectif « *tristo* » signifie, comme « triste » en français, « gravement affligé » ; mais il signifie également, surtout dans l'italien littéraire, « méchant, pervers, malintentionné ». Voilà une suggestion que la création artistique offre à la recherche scientifique : ne jamais oublier d'explorer le lien douloureux qui relie la tristesse des affligés et cette tristesse des « méchants », cette volonté de faire du mal à autrui qui naît ~~rait~~ du sentiment de mal-être?

5. La pièce *Tristesses* d'Anne-Cécile Vandalem a été présentée au Festival d'Avignon en 2016.

