

REVUE DU M|A|U|S|S

S E M E S T R I E L L E

N° 49

PREMIER SEMESTRE 2017

 Religion. Le retour ?

Entre violence, marché  
et politique

# REVUE DU M|A|U|S|S

## S E M E S T R I E L L E

### Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

**Directeur de la publication :** Alain Caillé.

**Rédacteur en chef :** Philippe Chanial.

**Secrétaire de rédaction, préparation de copie :** Sylvie Malsan (*Le Bord de l'eau Éditions*).

**Conseillers de la direction :** Gérald Berthoud, Francesco Fistetti, François Flahault, François Gauthier, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Paolo Henrique Martins, Serge Latouche, Sylvain Pasquier, Alain Policar, Elena Pulcini.

**Conseil de publication :** Giovanni Busino, Cornelius Castoriadis (†), Jean-Baptiste de Foucauld, Vincent Descombes, François Eymard-Duvernay, Mary Douglas (†), Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag (†), Jean Gadrey, Marcel Gauchet, André Gorz (†), Jean-Claude Guillebaud, Philippe d'Iribarne, Stephen Kalberg, Bruno Latour, Claude Lefort (†), Robert Misrahi, Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Philippe Van Parijs, Annette Weiner (†).

**Anthropologie :** Marc Abélès, Catherine Alès, Mark Anspach, Cécile Barraud, David Graeber, Roberte Hamayon, André Itéanu, Paul Jorion, Philippe Rospabé, Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano, Stéphane Vibert.

**Économie, histoire et science sociale :** Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, François Fourquet, Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lallement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.

**Écologie, environnement, ruralité :** Pierre AlphanDéry, Marcel Djama, Fabrice Flipo, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.

**Paradigme du don :** Étienne Autant, Dominique Bourgeon, Mireille Chabal, Anne-Marie Fixot, Pascal Lardelier, Jacques Lecomte, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Dominique Temple, Bruno Viard.

**Philosophie :** Jean-Michel Besnier, Stéphane Bornhausen, Marcel Hénaff, Michel Kail, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Chantal Mouffe, Fabien Robertson.

**Débats politiques :** Gengiz Aktar, Antoine Bevort, Pierre Bitoun, Christophe Fouvel, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat, Jean-Paul Russier, Philippe Ryfman, Alfredo Salsano (†), Patrick Viveret.

**Sociologie :** Frank Adloff, Norbert Alter, Rigas Arvanitis, Yolande Bennarrosh, Olivier Bobineau, Simon Borel, Denis Duclos, Vincent de Gauléjac, Françoise Gollain, Aldo Haesler, Annie Jacob, Michel Lallement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing, Pierre Prades, Ilana Silber, Roger Sue, Frédéric Vandenberghé, François Vatin.

**Psychanalyse :** Carina Basualdo (†), Elisabeth Conesa, Olivier Douville, Tereza Estarque, Roland Gori.

Les manuscrits sont à adresser à : MAUSS, 3 avenue du Maine, 75015 Paris.

**Revue à comité de lecture international,  
publiée avec le concours du Centre national du Livre.**

ISBN : 978-2-7071-9638-5

ISSN : 1247-4819

## Religion. Le retour ?

### Entre violence, marché et politique

ALAIN CAILLÉ, 5 Présentation  
 PHILIPPE CHANIAL,  
 FRANÇOIS GAUTHIER

#### I. Religion. Le retour ?

##### Entre violence, marché et politique

##### A) LA RELIGION ENTRE VIOLENCE ET MARCHÉ

- FARHAD KHOSROKHAVAR **31** Le nouveau djihadisme européen
- FLORENCE BERGEAUD-  
BLACKLER **48** Le marché halal mondial
- FLORENCE BERGEAUD-  
BLACKLER ET  
VALÉRIE KOKOSZKA **62** La standardisation du religieux. La norme halal  
et l'extension du champ de la normalisation
- FRANÇOIS GAUTHIER **92** De l'État-nation au Marché. Les transformations du  
religieux à l'ère de la mondialisation
- SAMIR AMGHAR ET  
KHADIYATOU LAH FALL **115** Quitter la violence islamique. Retour sur le phénomène  
de désaffiliation djihadiste
- DR AUREOLE SCHWAB **134** Entre liberté de religion et liberté d'expression : émergence  
de la notion onusienne de « diffamation des religions »
- JAMES V. SPICKARD **148** Où est passée la « voix morale » de la religion ? La  
troisième vague du marché et la montée de l'idéologie  
néolibérale

##### B) THÉORISER LA RELIGION, MISSION IMPOSSIBLE ?

- FRANÇOIS GAUTHIER **167** Religieux, religion, religiosité
- ALAIN CAILLÉ **185** Du religieux. Esquisse d'une grammaire en clé de don
- GABRIELA PATIÑO-LAKATOS **218** La religion *ou* Pourquoi les hommes éprouvent-ils  
ET DANY-ROBERT DUFOUR l'irrépressible besoin de créer des êtres de surnature ?
- ALAIN CAILLÉ **240** Petit échange sur l'idée même de religion  
ET MICHAEL SINGLETON
- MICHAEL SINGLETON **247** Pourquoi je ne crois pas à la religion en général, ni même  
au religieux. Bref retour sur un parcours d'anthropologue

PAUL ZAWADSKI **258** La démocratie et les croyances dogmatiques

### C) LA QUERELLE DE LA LAÏCITÉ

FRANÇOIS GAUTHIER **269** Républicanisme vs Libéralisme. Les régimes de laïcité et leur mise à l'épreuve

ALAIN POLICAR **291** La laïcité dévoyée ou l'identité comme principe d'exclusion : un point de vue cosmopolitique

FRÉDÉRIC OROBON **307** Devrait-on avoir à choisir entre laïcité libérale et laïcité républicaine ?

FABRICE HADJADJ **319** La personne, la transcendance et l'État. La laïcité n'est pas l'anti-religion

CÉLINE BÉRAUD **327** Ce que l'épisode du mariage pour tous nous dit du catholicisme français

GIL ANIDJAR **338** Religion et race

### II. Libre revue

ALAIN BOTON **361** L'Éros mimétique mis à nu par ses adeptes mêmes. Marcel Duchamp éclairé par Bourdieu et Girard, à moins que ce ne soit l'inverse

NICOLAS POIRIER **371** Monde instituant/monde institué : les formes de la singularisation créatrice

RICHARD BUCAILLE ET  
JEANNE VIRIEUX **388** Don, *potlatch* et sacrifice, formes graduées d'un même investissement sociétal

BIBLIOTHÈQUE **403**

RÉSUMÉS & ABSTRACTS **429**

LISTE DES AUTEURS **445**

## Présentation

*Alain Caillé, Philippe Chanial, François Gauthier*

Aux abords de la fin du siècle dernier, dans les années 1980-1990, tout semblait simple. On nous annonçait la fin des illusions, conjuguée à celle de l'histoire. Ou, pour le dire autrement, on pronostiquait le retour à la raison, entendu comme le retour de la Raison et des Lumières, sur les décombres des religions, traditionnelles ou séculières. « Religions séculières », c'est sous cette appellation, on le sait, que Raymond Aron avait proposé en France de penser les grandes idéologies totalitaires – communisme, nazisme ou fascisme –, celles au nom desquelles on a massacré et on s'est entre-tué durant tout ce que l'historien anglais Éric Hobsbawm a appelé « le court xx<sup>e</sup> siècle », *i. e.* la période qui s'est écoulée entre la fin de la Première Guerre mondiale et la chute du Mur de Berlin en 1989. Il est important d'observer que l'on a très généralement qualifié de « religions séculières » uniquement des idéologies politiques aliénantes et mortifères, comme si la religion en modernité ne pouvait être que cela, comme s'il ne pouvait pas exister de religiosité séculière démocratique<sup>1</sup>. Or la question mérite d'être posée : faut-il penser que seules certaines

---

1. La catégorie de « religions séculières » repose sur l'idée selon laquelle modernité et religion s'opposent diamétralement et s'excluent en leur essence. Si on revient de plus en plus aujourd'hui sur de telles oppositions caricaturales et hautement normatives, le débat sur les religions séculières n'a pas été pour autant revisité. Exception faite notamment de Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Seuil, Paris, 2010. Mais le progrès théorique demeure néanmoins assez léger.

doctrines politiques modernes, celles qui restent dans l'orbe de la démocratie, se déploient à l'abri de la religion, ou bien que toutes, démocratiques, dictatoriales, populistes ou totalitaires comprennent, nécessairement, une composante religieuse ? Les démocraties libérales, par exemple, auraient-elles pu fonctionner autrement qu'en s'appuyant sur des mythologies et des liturgies politiques et en sacralisant la nation et l'État, vu comme le servant d'une mission morale et sotériologique ? N'est-ce pas justement, et *a contrario*, cette religiosité du politique qui fait aujourd'hui défaut, avec pour conséquences l'essoufflement de l'idéal démocratique et l'échec du projet européen ? Nous y reviendrons.

Mais pour en rester provisoirement aux « religions séculières », il faut se demander pourquoi elles sont apparues. De quoi procédaient-elles ? D'une illusion désormais dissipée, répondait alors le grand historien de la révolution française François Furet. D'un accident, insusceptible de se reproduire, nous disait le sociologue Jean Baechler. De son côté, Francis Fukuyama rencontrait une audience mondiale en affirmant que l'histoire, elle aussi, touchait à sa fin. Ce par quoi il fallait comprendre non pas qu'il n'y aurait plus d'événements ni de conflits, mais qu'on ne pourrait désormais plus imaginer d'autre forme d'organisation politique plausible que celle reposant sur le couplage de l'économie de marché et d'un système de démocratie parlementaire. Cette analyse fut, bien entendu, vivement critiquée (et souvent caricaturée) mais, à bien y regarder, à peu près tout le monde dans le champ académique ou politique partageait à peu près le même diagnostic. Pour tous les experts, il allait de soi que, dans le sillage de l'effondrement des régimes totalitaires, celui des nombreuses dictatures ou des régimes autoritaires encore existants allait suivre. On s'interrogeait seulement sur le rythme auquel la « transition démocratique », désormais jugée universellement inéluctable, allait s'opérer dans les différentes régions du globe.

Ces analyses semblaient couronner ce qu'à peu près toutes les écoles sociologiques avaient dit des rapports entre la modernité et les religions héritées. Ces dernières, selon la « théorie de la sécularisation » à peu près universellement partagée jusque-là dans les milieux académiques, étaient vouées à un déclin inexorable. Peut-être les croyances religieuses allaient-elles continuer à jouer dans la sphère privée un rôle, non négligeable mais toujours plus

résiduel, mais, en tout état de cause, elles n'en joueraient plus dans la sphère publique. Les sociétés humaines allaient toutes, tôt ou tard, devenir intégralement séculières.

Or, ce n'est nullement ainsi que les choses se sont passées. Le triomphe mondial de la démocratie se fait singulièrement attendre. C'est, au contraire, plutôt au retour des régimes autoritaires que l'on assiste, à moins qu'on n'ait basculé dans des formes de « postdémocratie » (et de postvérité) ou de « démocraties », selon l'expression du politologue-philosophe Pierre Hassner. En matière de religion, aussi, nous sommes désormais à l'ère du *post*. Dans les milieux académiques anglo-saxons, on ne parle plus désormais que de *post-secularism*. Le coup d'envoi de cette notion a été donné par l'improbable mais d'autant plus important débat qui a eu lieu en 2004 à Munich entre le célèbre philosophe Jürgen Habermas et le cardinal Ratzinger, qui allait devenir, peu après, le pape Benoît XVI. Dans ce débat, Habermas, athée et rationaliste intransigeant, reconnaissait pourtant que certaines idées ou valeurs essentielles ne peuvent pas être formulées uniquement dans le langage de la philosophie et de la Raison, et trouvent une meilleure expression dans celui de la religion. Un coup d'arrêt philosophique aux Lumières philosophiques, en somme ! Transposé dans le champ de la sociologie des religions, le terme de *post-secularism* symbolise l'abandon, la relativisation ou la mise en doute de la théorie de la sécularisation. Celle-ci, estiment désormais les spécialistes, ne vaut plus guère que pour l'Europe occidentale (et encore...), mais, partout ailleurs, c'est en réalité à un renforcement du poids des croyances et des pratiques religieuses que l'on assiste. Comme l'écrit le célèbre sociologue américain Peter Berger, « *the world is just as furiously religious as it ever was, and in some places more so as ever*<sup>2</sup> », le monde est toujours aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été, et dans certains endroits, il l'est plus encore que jamais. Mais comment l'est-il toujours ou plus encore ? Sous quelles formes ? Sur un mode de plus en plus individualiste ou, au contraire, toujours collectif ? En rupture avec les religions héritées ou dans leur continuité ? En relation avec le politique, en dehors de lui ou à côté ? etc.

---

2. Cité dans l'introduction à Philip Gorski *et al.* (dir.), *The post-secular in question, Religion in the modern world*, New York University, New York, 2012, ouvrage qui présente un remarquable tour d'horizon du débat.

Sur tous ces sujets, les discussions savantes font rage, les écoles se multiplient (dans l'univers anglo-saxon notamment). L'objet de ce numéro n'est nullement d'en dresser une cartographie mais d'essayer, en les ayant bien sûr présentes à l'esprit, d'isoler quelques questions centrales et de se demander quel éclairage le paradigme du don est susceptible d'y apporter. Après tout, il ne serait pas surprenant que la religion entretienne quelque rapport avec l'esprit du don !

Partons, donc, du constat le plus évident et le plus interrogeant. Loin que les croyances et les passions religieuses se retrouvent toujours plus confinées dans l'espace privé, elles font en réalité de plus en plus irruption dans l'espace public, jusqu'à se retrouver au cœur des débats politique les plus centraux et les plus chauds d'aujourd'hui<sup>3</sup>. Faut-il légaliser ou, au contraire, proscrire le mariage pour tous ? Autoriser ou interdire, dans les pays de tradition chrétienne, le voile islamique, la *burka*, le *niqab*, le burkini ? Autoriser ou interdire l'entrée des États-Unis aux ressortissants de pays musulmans ? À une autre échelle, il est difficile de ne pas voir que les conflits les plus violents et meurtriers aujourd'hui opposent des croyants : bouddhistes ou hindouistes contre musulmans, au Sri Lanka ou en Inde ; Chinois postcommunistes et quasi néolibéraux contre les bouddhistes du Tibet ou les musulmans ouïgours ; sunnites contre chiites et leurs infinies subdivisions entre sunnites

---

3. Dans un article que nous espérons pouvoir reproduire ici (« Experiments with Truth. A Sociological Variation on William James's Varieties of Religious Experience », à paraître in the *Journal for the theory of social behavior*), Frédéric Vandenberghe écrit : « Clifford Geertz (2000, p. 168) is right when he states in his comment on William James that "the ground has shifted under our feet ; we have other extremes to examine, other fates to forestall". These days "religious struggle" mostly refers to quite outdoor occurrence, *plein air* proceedings in the public square » (p. 169). « The Arab Spring, Syria, Turkey, Third intifada, Al Qaeda, Daesh or ISIS, Boko Haram, *shar'ia*, *laïcité*, *l'affaire du foulard*, *Hindutva*, lynching of meat-eaters and killing of rationalists in India, attack on *Charlie Hebdo* in Paris, Pope Francis, minority problems, Islamophobia, immigration policies, refugees... all those headlines show that religion is no longer confined to the private sphere. It has become political again. It is not quite clear to what extent the transition to post-secularism and the idea of the individualization of religion are compatible. Nor is it easy to decide if religion can still be a structuring force that permeates all spheres of society in a secular age or if the resurgence of political theologies is itself a contradictory expression of collectivist nostalgia in individualist societies that strangely fuses the postmodern and the postcolonial in a posttraditional return to tradition. »



quasi chiïtes et chiïtes quasi sunnites, etc. Pour arriver, bien sûr, à la guerre la plus générale et centrale, celle de l'islamisme radical contre les juifs, les chrétiens et... un peu tout le monde.

Comment penser cette explosion de la passion religieuse ? Nous avons fait le choix ici de procéder en trois temps. Dans le premier, il faut s'affronter à la question la plus brûlante, celle de savoir ce qui pousse de jeunes gens au sacrifice de leur vie au nom d'Allah. Est-ce vraiment dans le souci de la tradition et d'une pureté originelle revendiquée ? Question qui renvoie, dans un deuxième temps, à une question encore plus complexe. Pour parler de retour de la religion, ne serait-il pas utile de se mettre d'accord une bonne fois sur ce que le mot religion veut dire ? Ce sera l'objet de la deuxième partie. À partir de laquelle il sera plus aisé de revenir sur la querelle de la laïcité, si vive en France sous ce nom, mais ailleurs également sous d'autres appellations.

### L'islamisme entre violence et marché

La littérature sur les déterminants de l'islamisme radical, sur les causes et les raisons de l'engagement dans Al Qaïda ou dans Daech<sup>4</sup> a explosé ces dernières années. Elle est aujourd'hui immense. Cet engagement doit-il être pensé comme le résultat d'une radicalisation de l'islam ou d'une islamisation de la radicalité ? On sait que cette question oppose deux des meilleurs spécialistes français de la question, Gilles Kepel et Olivier Roy. Il est évidemment tentant de donner raison aux deux. Dans son livre, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*<sup>5</sup>, Jean Birnbaum montre de manière très convaincante comment la gauche est incapable d'accorder du poids et de reconnaître un sens à des motivations proprement religieuses. Mais cette cécité face à la religion, cette incompréhension profonde vaut pour une bonne partie des gens de droite également. Elle est le propre de notre société sécularisée. Suivons la leçon de Jean Birnbaum : on ne comprendra pas ce qui se joue avec l'islamisme

---

4. Nous avons opté, dans ce volume, pour l'orthographe pratiquée le plus couramment en France, des termes suivants : djihad, djihadiste et djihadisme ; Daech.

5. Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Seuil, Paris, 2016. Voir la note de lecture consacrée à cet ouvrage dans la partie « Bibliothèque » de ce numéro.

ni sa radicalisation sans prendre la religion au sérieux. Il y a bien une radicalisation de l'islam qu'il faut saisir en tant que telle. Mais en lisant l'analyse très fine, et détaillée en divers profils, que nous donne *Farhad Khosrokhavar*<sup>6</sup> du djihadisme européen, on voit aussi comment c'est aux ratés de l'insertion sociale et à la crise de sens qui frappe les sociétés occidentales modernes que le djihadisme apporte une réponse. Dans lesquels il se love. Pour le dire autrement, il nous faut donc nous attacher aussi bien à la recherche des causes (les déterminants sociologiques) qu'à l'analyse des raisons (ce qui fait sens) de l'extrémisme et de la quête du martyr.

Mais l'évolution religieuse, la mutation des raisons, dépend elle-même de nombreuses causes. On lira en ce sens avec beaucoup d'intérêt l'entretien de *Florence Bergeaud-Blackler* sur l'évolution récente de la notion de « halal », si centrale dans le discours djihadiste. Dans la tradition islamique halal désigne ce qui est licite (et indifférent), à la croisée du prescrit et de l'interdit. Ce n'est qu'avec l'apparition d'un marché mondial du halal, à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, que le halal a cessé de désigner ce qu'un musulman *peut* faire pour dire ce qu'il *doit* faire. « Tous les secteurs marchands sont concernés par la standardisation halal, explique Florence Bergeaud-Blackler : l'alimentation bien sûr, mais aussi les cosmétiques, les médicaments, les produits ménagers, et les environnements et services comme la logistique, les hôtels, le tourisme etc. » Formidable avantage marchand concurrentiel que l'apparition de cette consommation obligée ! D'où la conclusion : « Cet usage marchand du halal a émergé de la rencontre entre deux idéologies, à la fin du xx<sup>e</sup> siècle : le néolibéralisme et le fondamentalisme religieux. »

Or les mécanismes du « libre marché » sont loin d'être des données naturelles surgissant spontanément d'une ouverture des frontières et de la dérégulation des échanges. Le halal est une invention du marché globalisé mais aussi de ses instances de gouvernance. Dans un second texte, *Florence Bergeaud-Blackler* montre comment les institutions supranationales sans compétences religieuses, comme l'Union européenne, sont le théâtre d'opérations de promotion et de développement de normes religieuses halal sur une base

---

6. Voir notamment son ouvrage *Radicalisation*, éd. de la MSH, Paris, 2014.

essentiellement procédurale. Se posent au passage des questions importantes que les procédures techniques et bureaucratiques des comités européens de normalisation (CEN) balaient sous le tapis : qui est légitime pour représenter qui et quoi (les pays comme la France, la « communauté musulmane », les autorités en matière religieuse) ? D'où l'on voit ici entrer en jeu des parties prenantes qui n'ont rien de démocratiques et tout de l'opportunisme. Ce que l'on observe par ailleurs, c'est comment, au cours de la dernière décennie, les organisations de promotion de normes religieuses sont parvenues à les faire reconnaître par des instances qui devraient pourtant assurer une neutralité désormais battue en brèche. Au profit de qui ? Des franges les plus conservatrices de l'islam, qui apparaissent garantes d'une plus grande « authenticité ».

Dans un livre de 1995 qui a fait du bruit, *Djihad vs. Mac World*, le politologue américain Benjamin Barber voyait dans la montée des nationalismes en général et du *djihad* en particulier autant de réactions à l'hégémonie mondiale du marché, symbolisée par Mac Intosh et Mac Donald. Analyse stimulante. Mais, on le devine, il faut maintenant aller plus loin dans le sillage, entre autres et par exemple, de ce que Florence Bergeaud-Blackler nous dit du *halal*. Le point capital à saisir est que la réaction à la domination mondiale du Marché et de l'Occident s'opère par le détour d'une absorption de la religion dans une culture et un *ethos* du Marché.

L'article de *François Gauthier* apporte un éclairage inédit sur ces questions en nous faisant comprendre comment, depuis deux ou trois décennies, le monde a basculé d'une dynamique de construction d'États-nations à une logique marchande postnationale (au moins en apparence). Dès lors, la religion se caractérise de moins en moins par son couplage avec le politique et de plus en plus par son alliance avec l'économie, phénomène dont l'essor des théologies de la prospérité n'est que le pendant explicite. Ce qui explique pourquoi le modèle séculariste, forgé dans un moule étatiste-national, n'est plus opérant, alors que les formes religieuses les plus en syntonie avec le nouveau régime du marché globalisé sont celles qui connaissent un succès planétaire : pentecôtismes et autres courants charismatiques, néofondamentalismes, néochamanismes et « nouvelles spiritualités ». Sans parler de la nouvelle visibilité du religieux, au premier lieu de l'islam, dont le manque de structures institutionnelles s'accommode d'ailleurs mieux de la dimension

réticulaire du marché. Les pratiques comme le port du voile, la consommation halal, le voile intégral, le *burkini*, qui dominent les débats de société, sont le produit de cette nouvelle grammaire consumériste qui tend à fondre le religieux dans des préoccupations intramondaines (bien-être, guérison, succès), pragmatiques, éthiques (comment vivre) et identitaires. Comme l'a bien montré Patrick Haenni<sup>7</sup>, l'islam est largement devenu un islam de marché. L'accomplissement qui y est recherché est beaucoup plus matériel que mystique ou spirituel. On le voit clairement chez les jeunes djihadistes, très généralement assoiffés de tous les plaisirs que peut offrir la société de consommation avant qu'ils ne basculent dans une pratique rigoriste, et même après, jusqu'au moment du sacrifice suprême. La recomposition du religieux dans le régime du marché, il faut y insister, n'implique pas à proprement parler une hypertrophie individualiste et narcissique. Le consumérisme, qui est aujourd'hui l'*ethos* dominant non seulement en Occident mais aussi presque partout ailleurs, implique une dialectique selon laquelle les identités individuelles cherchent à être reconnues par leur appartenance à des collectifs. Mais ces identités collectives sont désarrimées du cadre « naturel » que représentait, entre autres, autrefois la nation dans le régime « étatiste-national ». Elles sont devenues des identités esthétiques et éthiques plus que politiques, des identités sous-culturelles, de niche. Souvent transnationales ou globalisées (par exemple, l'*Umma* universelle des croyants en l'islam), déterritorialisées, dépersonnalisées (au sens où les interactions se passent bien souvent du face-à-face en chair et en os), elles sont d'autant plus instables, en besoin d'une constante répétition, comme le révèle la logique des « réseaux sociaux<sup>8</sup> ». Cela veut-il dire qu'une sorte d'économico-religieux succéderait, ou semblerait succéder, au politico-religieux ? Hypothèse particulièrement stimulante. Pour autant, reste à savoir ce qu'il peut subsister du politique et des idéaux démocratiques sur le terrain de l'économico-religieux. On y reviendra.

---

7. Voir son *Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris, 2005.

8. Sur cette dynamique identitaire du consumérisme, voir François Gauthier, « Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 44, 2014, p. 137-157.

D'où tout l'intérêt de l'étude, non pas de l'engagement dans le djihad, mais des parcours de désaffiliation (terme préférable à celui de déradicalisation) proposée par *Samir Amghar*. L'auteur montre en effet que ces formes de désengagement résultent tous du croisement entre une désillusion idéologique et un sentiment de ne pas y trouver son compte. « L'engagement est désormais perçu comme lourd et contraignant, d'autant plus qu'il a souvent été vécu comme un sacrifice (de la vie professionnelle, de la vie familiale ou encore du cursus universitaire) ». Selon Samir Amghar, « les revenants [d'Irak] affirment que les postes à responsabilité sont accaparés par des Irakiens et que les francophones sont cantonnés à des tâches subalternes et souvent considérés comme de la chair à canon ». Le plus frappant est sans doute le témoignage d'Abou Omar al-Faransi dans une vidéo publiée sur Internet : « C'est la loi du plus fort. L'Irakien est au-dessus de tout le monde. Après, ce sont les émirs. Ensuite, c'est l'homme au-dessus de la femme et le musulman au-dessus de l'esclave [...]. Tout ce qui n'est pas arabe et sunnite ne les intéresse pas. Ils sont dans une démarche nationaliste, rien à voir avec ce pour quoi on est venu. Donc, en fait, on meurt pour rien. [...] C'est une entreprise tribale irakienne. » Témoignage particulièrement intéressant pour nous puisqu'il autorise à se demander si, comme nous le laissons entendre, la mutation du politico-religieux en économique-religieux n'est pas en partie un leurre. En dernière instance, ce sont bien des motivations identitaires, et donc politiques, qui se révèlent agissantes.

C'est au fond ce que laisse voir également la belle analyse que nous donne *Aurore Schwab* de la lutte menée auprès de l'ONU par les représentants de l'Organisation de la conférence islamique (OCI) pour faire reconnaître la notion de « diffamation des religions » vue comme une réponse possible à la discrimination des populations musulmanes. On y retrouve une nouvelle expression de ce que le deuxième texte de Florence Bergeaud-Blackler laisse voir : comment les institutions internationales les plus importantes, comme l'Union européenne et l'Organisation des Nations unies qui, autrefois, étaient régies par l'idéologie de sécularisation qu'elles contribuaient de manière importante à imposer et mettre en œuvre, se voient aujourd'hui soumises à des pressions croissantes cherchant à faire reconnaître l'irréductibilité, voire l'universalisme, de normes religieuses non chrétiennes et non

occidentales. C'est bien à une mutation des plus importantes que nous assistons aujourd'hui dans les rapports entre les sphères du religieux, du politique et de l'économique.

Retournons un instant aux analyses de Benjamin Barber. Si c'est la généralisation néolibérale de la norme marchande à l'ensemble des activités humaines qui déclenche en retour les réactions communautaires, nationalistes, racistes et nihilistes, sapant ainsi les fondements de toute démocratie possible, il est permis de se demander pourquoi les religions, et plus spécifiquement les Églises chrétiennes, ne s'y opposent pas ou guère. Parce que ce n'est pas leur rôle, parce qu'elles ne l'ont jamais fait, répondra-t-on peut-être. *James V. Spickard* montre que l'on aurait tort de le penser en rappelant de manière très informée et synthétique comment elles l'ont fait puissamment lors des deux premières vagues de marchandisation de la société. Pourquoi n'est-ce plus le cas face à la troisième, celle qui submerge le monde actuel ? Selon James Spickard, les réactions du pape François sont en réalité assez isolées. Mauvaise nouvelle pour le convivialisme...

### **Théoriser la religion, mission impossible ?**

Ces tentatives de diagnostic des mutations contemporaines de la religion, dans ses rapports à la violence et au marché, sont à l'évidence stimulantes. Car la question est bel et bien de savoir non seulement si la religion fait retour, mais également sous quelles formes. En relation avec le politique ou avec l'économie ? Une des raisons évidentes de l'embarras dans lequel nous nous trouvons pour répondre à ces questions, c'est que la communauté savante a massivement abandonné tout espoir de se mettre d'accord sur une définition-caractérisation de la religion. Tant de critères de ce qui est religieux ou qui ne l'est pas ont été proposés, qui ne parviennent jamais à former un ensemble cohérent, qu'on en a le tournis. C'est sur un relatif constat d'échec que se terminait le numéro 22 de la *Revue du MAUSS semestrielle*, « Qu'est-ce que le religieux ? », malgré le fait qu'il réunissait nombre des meilleurs spécialistes français de la question (ou pour cette raison ?). Cet échec serait sans grandes conséquences si la théorie de la sécularisation s'était révélée exacte au moins dans ses grandes lignes. Le retour des

passions religieuses ne permet plus de le croire. D'où notre décision de consacrer un nouveau numéro du MAUSS à la question.

À titre d'introduction à la question de la définition de la religion, on pourra lire le petit échange ici reproduit entre *Alain Caillé* et *Michael Singleton*. Suite à l'envoi au MAUSS par ce dernier, ancien missionnaire devenu ethnologue patenté, d'un article intitulé : « Cro-Magnon était-il croyant ? Le pré, le para et le postreligieux<sup>9</sup> », dans lequel il réaffirmait avec force n'avoir trouvé aucune trace de « religion » chez les peuples africains auprès desquels il a vécu et travaillé, Alain Caillé se plaisait à lui faire remarquer que certains des traits relevés par l'ethnologue entraînent quand même bien en résonance avec sa propre théorie (de A. C.) du religieux.

Tout en accordant du bout des lèvres certains points à Alain Caillé dans cet échange, *Michael Singleton* détaille dans un article plus développé, avec tout le talent et l'humour qu'on lui connaît, ses positions hyperrelativistes et nominalistes, très en harmonie avec l'air du temps scientifique.

François Gauthier et Alain Caillé, à l'inverse, font le pari qu'il est non seulement indispensable de parvenir à une définition féconde de la religion, mais que c'est même peut-être possible ! La stratégie théorique qu'ils proposent de mettre en œuvre passe par la distinction entre religieux, religion et religiosité, et par leur interprétation dans les termes du paradigme du don. *François Gauthier* suggère ainsi de penser le religieux au niveau macro, « le plus abstrait et le plus général », la religion au niveau méso, de même rang que la politique ou l'économie, et la religiosité au niveau micro où elle « réfère au religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion ». Cette systématisation permet de mettre de l'ordre dans les débats et de cerner par où l'on pourrait tenter une définition générale de la religion, selon les trois axes du don : horizontal, longitudinal et vertical. L'avantage de ces distinctions est qu'elles permettent de surmonter, en les intégrant, les oppositions entre approches essentialistes (ou substantielles) – quelle est son essence ? – et approches fonctionnalistes de la religion – à quoi elle sert ?

---

9. <[www.journaldumauss.net/?Cro-Magnon-etait-il-croyant-Le-pre](http://www.journaldumauss.net/?Cro-Magnon-etait-il-croyant-Le-pre)>.

*Alain Caillé* pour sa part pose qu'on ne peut pas parvenir à comprendre la place – et donc la nature et la fonction – de la religion sans la situer par rapport à celle des autres dimensions premières de l'existence sociale, la politique, la parenté ou l'économie (et le langage). Il esquisse ainsi les grandes lignes d'une sociologie générale fondée sur une distinction systématique entre religieux et religion (et religiosité), le politique et la politique, la parentalité et les systèmes de parenté, l'économique et les systèmes économiques, chacune de ces dimensions se structurant à partir d'une relation de don/contre-don : avec l'invisible (religieux), avec l'altérité (politique), avec la nature (économie), avec la vie (parentalité). L'intérêt de cette conceptualisation, outre celui déjà noté à propos de l'article de François Gauthier, est qu'elle permet de penser sans se perdre le chevauchement des sphères, la dimension politique, économique ou parentale de la religion, par exemple, ou, symétriquement, la dimension religieuse de l'économie, de la parenté ou de la politique.

Dans la seconde partie de son article<sup>10</sup>, Alain Caillé resserre l'enquête sur les liens entre politique et religion, sur la *politico-religieux*. Pour arriver à trois résultats : 1) l'économico-religieux ne peut jouer le même rôle que le politico-religieux. Il n'est pas instituant. L'hégémonie de l'économie, dès lors que cette dernière s'affranchit du politique, peut dissoudre ou faire éclater des sociétés, elle ne peut pas les faire naître et encore moins perdurer ; 2) l'individualisation du croire a des limites. De même qu'il ne peut pas y avoir de langage privé, comme le disait Wittgenstein, de même ne peut-on pas croire tout seul ; 3) enfin, contrairement à ce que soutient Marcel Gauchet, le lien entre le politique et le religieux est indissoluble<sup>11</sup>. Il ne peut pas y avoir de politique sans religieux

---

10. Publiée dans la partie exclusivement numérique de ce numéro, à la fois pour des raisons de place (l'article intégral est long) et parce que, les deux parties mises bout à bout, cela ferait beaucoup de concepts à ingurgiter à la fois !

11. Voir la discussion sur ce point entre Alain Caillé et Marcel Gauchet dans le numéro 22 de la *Revue du MAUSS semestrielle*, *op. cit.* Dans ses textes récents (voir la note de lecture sur ce point dans la partie « Bibliothèque » du présent numéro), Marcel Gauchet voit bien que le religieux est toujours présent dans le politique ou que, symétriquement, lorsque il disparaît, alors la liberté collective, *i. e.* le politique, disparaît avec lui. Mais il n'en appelle pas moins de ses vœux une société radicalement débarrassée de toute forme et de toute trace d'hétéronomie (et donc de religion), qui serait enfin pleinement démocratique parce que réduite au seul politique devenu



et réciproquement. Toutes ces considérations rendent compte d'une partie des raisons pour lesquelles l'Europe, qui entend se fonder économiquement, hors de toute croyance, ne parvient à faire ni société ni communauté politique.

Qu'il ne puisse pas y avoir de politique sans croyance, c'est au fond ce que suggère *Paul Zawadski* dans un article qui fait bien prendre conscience du curieux mélange de scepticisme et de croyances si caractéristique de notre temps. Tocqueville, cité par Paul Zawadski dans sa conclusion, n'avait-il pas dit comme souvent l'essentiel quand il écrivait ? : « Je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie. » Autre manière de penser la consubstantialité du politique et du religieux.

Mais voilà qui nous renvoie à la question de savoir pourquoi les humains (et les sociétés humaines) éprouvent le besoin de se rapporter à d'autres sujets qu'eux et de se soumettre peu ou prou à leur Loi. C'est à cette question que s'attaquent *Gabriela Patiño-Lakatos et Dany-Robert Dufour* dans une perspective psychanalytique (inspirée notamment par Lacan, outre Freud bien sûr). La réponse réside dans le constat que le sujet humain naît inachevé (ce qu'on appelle la néoténie), « être non advenu, incapable de se débrouiller seul », sujet que les auteurs proposent d'appeler le *très-bas*. Celui-ci se dit : « Si je le suppose, Lui, le Très-Haut, c'est-à-dire le grand Sujet, alors je pourrai me "sousposer" comme son sujet. Il faut et il suffit donc que je conjecture un grand Sujet supposé tout savoir, tout pouvoir et tout voir pour que je trouve enfin ma place, comme sujet de cet être. Ce qui pourrait se formuler ainsi, de façon néoaristotélicienne : l'homme est un animal raté, contraint au détour théologico-politique. » À partir de quoi nos auteurs nous proposent une histoire de l'Autre (le grand Sujet), qui nous conduit jusqu'à notre condition actuelle, postmoderne, celle où nous voulons devenir notre propre Autre, ce qui nous met à distance extrême de nous-mêmes au moment où nous croyons enfin nous retrouver. C'est cette distance que les technologies NBIC (nano-bio-informatico-cognitives) entendent

---

enfin pleinement conscient de lui-même. Et il prévoit son avènement d'ici quelques siècles. Mais, dans le long terme, comme disait Keynes, nous serons tous morts.

combler en nous débarrassant une bonne fois de toutes les figures de l'altérité. On pressent avec effroi tout ce qu'il entre de pulsion de mort dans un tel projet.

### La querelle de la laïcité

Le propos de la deuxième partie de cette livraison de la *Revue du MAUSS*, on l'a vu, est délibérément théorique et conceptuel. Est-il possible de redescendre du ciel des idées muni de quelques leçons permettant d'éclairer les débats qui font rage aujourd'hui ? Peut-être. La seconde partie s'interrogeait sur les définitions possibles de la religion. Les débats politiques qui nous agitent portent sur les modes de coexistence possibles entre religions différentes, voire opposées. Le libéralisme, et dans son sillage toute la pensée moderne, est né comme une réponse à cette question. Réponse qui aura mis bien du temps à devenir effectivement... libérale. Dans sa fameuse *Lettre sur la tolérance* (1689), Locke plaidait pour une coexistence pacifique entre les différentes variétés de protestantisme, mais il n'envisageait nullement que cette tolérance puisse s'appliquer aux catholiques (aux « papistes ») puisque ceux-ci sont constitutivement intolérants. Il est vrai qu'en France, quatre ans auparavant, la révocation de l'édit de Nantes avait mis fin à la coexistence entre catholiques et protestants, contraignant ces derniers à la conversion forcée ou à l'exil. Retour du refoulé : c'est contre l'Église catholique qui croyait avoir assuré ainsi son monopole du croire légitime que se retourna la Révolution française et, après elle, le républicanisme violemment anticlérical du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce n'est qu'en 1905 que la loi définit un point d'équilibre entre l'État laïque et les religions, à savoir, pour l'essentiel, le catholicisme. Mais le conflit renaît aujourd'hui, non plus entre catholiques, protestants et athées ou agnostiques, mais entre tous ceux-là (ou nombre d'entre eux) qui étaient enfin parvenus à réguler leurs rapports, et un nouveau venu, l'islam, souvent perçu comme constitutivement intolérant. Face à ce défi, les divergences entre le monde anglo-saxon et le monde français retrouvent des couleurs, alors qu'en France se polarisent des oppositions de plus en plus virulentes sur la manière d'interpréter la laïcité promue par la loi de 1905.

On ne trouvera pas meilleure introduction à la compréhension de ce qui se joue dans ces débats entre anglophones et francophones que l'article de *François Gauthier*. « Québécois francophone ayant grandi dans les frontières des mondes francophones et anglophones, fils de l'une mais également, par l'environnement culturel, fils de l'autre, j'occupe souvent la position déplaisante (mais en fin de compte très MAUSSienne !) du critique républicain du libéralisme en Angleterre et du critique libéral du républicanisme en France », écrit-il. Il propose, dans le sillage de sa réjouissante introduction, une reconstitution idéal-typique très éclairante des dynamiques historiques de ces deux univers, sans lesquelles on ne saisit pas les enjeux passionnés des débats en cours. Pour conclure par un plaidoyer, très maussien en effet, pour une voie du milieu<sup>12</sup>.

C'est une même approche que suit *Alain Policar* mais en se centrant sur le conflit des interprétations de la loi de 1905. Celui-ci oppose deux visions, également problématiques. Dans la première, « la laïcité est considérée comme la base d'une véritable religion civile, sacralisée comme toute religion, servant de surplomb à toutes les formes d'appartenance ». « Face à ces partisans d'une laïcité de combat (contre l'obscurantisme religieux), poursuit Alain Policar, se dressent les défenseurs d'une laïcité de *coopération* qui, comme dans les pays anglo-saxons, institutionnalisent le dialogue entre religions et pouvoirs publics. La laïcité instituée par la loi de 1905 n'est pourtant ni d'émancipation ni de coopération, mais d'*abstention* : elle privilégie l'idée de l'inaliénabilité de la liberté de conscience, la neutralité de l'État impliquant son incompétence dans le domaine de la religion. » Mais cette abstention ne doit pas être comprise comme une injonction à reléguer les manifestations de la croyance dans la sphère privée – on retomberait alors dans la première vision – mais comme un encouragement à la tolérance. Une tolérance bien comprise, *i. e.*, qui ne signifie nullement approbation, mais apparaisse comme « l'attitude de celui qui s'abstient d'intervenir dans l'action ou l'opinion d'autrui, quoiqu'il ait le pouvoir de le faire, et bien qu'il désapprouve l'action ou l'opinion en question. La désapprobation ne peut à elle seule servir de justification à l'interdiction. D'autant plus que celle-ci peut être

---

12. À part son introduction, son article n'est malheureusement publié que dans l'édition numérique du numéro. Toujours ce redoutable manque de place.

vécue par les croyants comme un instrument de domination ou, au minimum, de stigmatisation ». « Une laïcité tolérante (cette expression devrait être un pléonasme) », précise encore Alain Policar, « ne peut être bâtie que si nous percevons qu'à l'instant même où nous décidons de permettre, les raisons d'interdire n'ont pas cessé d'exister. Si la tolérance est une vertu modeste et difficile, c'est en raison de sa fragilité constitutive ». Mais qu'est-ce qui peut nous inciter à la tolérance ? Le cosmopolitisme, la conscience que nous ne sommes qu'une singularité collective, précieuse et à défendre, parmi d'autres singularités. La conscience de notre commune humanité, diraient les convivialistes, qui trouveront là matière à étoffer leurs réflexions sur le pluriversalisme.

En complément de l'article d'Alain Policar, on lira l'argumentaire très serré de *Frédéric Orobon* qui conclut que « c'est en oubliant la dimension libérale de la laïcité, qui est précisément celle de la liberté publique de conscience, qu'on se sert de la laïcité pour lui faire dire ce qu'elle ne dit pas, et qu'on la fait servir à ce à quoi elle ne devrait pas servir. Or, l'oubli de ce régime, lié à une vision très sommaire à la fois du libéralisme et du communautarisme, nous expose au retour de ce qui avait été la tentation des radicaux de la III<sup>e</sup> République de faire de la laïcité "l'équivalent séculier de la religion" ».

C'est au fond dans la même direction, curieusement peut-être, que va *Fabrice Hadjadj*, philosophe catholique reconnu, dans un texte qui sonnera tout d'abord comme une provocation aux oreilles de nombreux laïcs ou laïcistes. Ces derniers, proclame d'entrée de jeu Fabrice Hadjadj, « promeuvent des chartes de laïcité, sans s'apercevoir que cette promotion n'a été rendue possible que par un héritage chrétien. Car c'est la théologie catholique qui, en premier lieu, distingue le laïc et le clerc ». Et alors ? demandera-t-on sans doute, n'y a-t-il pas partout des distinctions entre les professionnels de la religion et les amateurs ? Mais ce qui importe, selon Fabrice Hadjadj, n'est pas la distinction de fait mais de droit entre ces deux registres, et seul le christianisme l'opérerait. N'est-ce pas là, au fond, la thèse, toute laïque, elle, de Marcel Gauchet voyant dans le christianisme – et plus particulièrement le catholicisme – « la religion de la sortie de la religion » ? La fameuse thèse du *Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet est en effet centrée sur le cas français, par conséquent sur le

catholicisme, et c'est ce modèle qui est érigé en universel<sup>13</sup>. Or quiconque est au fait de la production académique extra-hexagonale sent combien la trajectoire française est singulière, et que toute généralisation à partir de son cas est pour le moins hasardeuse. Les thèses de Marcel Gauchet font du catholicisme le moment de bascule hors du fondement théologico-politique – et donc l'origine de la sécularisation moderne. Le catholicisme se voit, dès lors, paradoxalement valorisé en tant que religion « dernière ». Il n'y a qu'un pas pour en faire, dans une perspective évolutionniste, la meilleure et la plus rationnelle des religions. Un pas que les catholiques, qui n'en demandaient peut-être pas tant, sont parfois prompts à franchir<sup>14</sup>. On réhabilite ainsi une vieille tradition qui consiste à considérer le christianisme comme la plus achevée des religions (il en est d'ailleurs de même en islam, considéré par ses prosélytes comme l'achèvement historique des religions du Livre)<sup>15</sup>.

Mais, pour en revenir à la contribution de Fabrice Hadjadj, doit-on en conclure que « la neutralité de l'État à l'égard des confessions religieuses suppose une non-neutralité à l'égard de l'héritage culturel judéo-chrétien » ? Un héritage qu'il faudrait d'autant plus assumer que « dès lors que l'État laïque ne reconnaît plus son origine et récuse pratiquement toute autorité spirituelle distincte de lui, dès qu'il se pose à partir d'un principe de souveraineté absolue, et bien que cette souveraineté absolue soit transférée du roi au “Peuple” [...] enfin dès que l'État revendique une autonomie

---

13. Telle est la critique principale adressée à l'œuvre de Marcel Gauchet dans les milieux anglo-saxons, celle d'être désespérément franco-française, et c'est la raison pour laquelle son ouvrage y trouve si peu d'écho.

14. Il est intéressant de noter qu'une portion importante des conférences publiques de Marcel Gauchet sont organisées par des instances et organisations catholiques.

15. Il faut insister sur le renversement qu'opère la thèse dans sa version Marcel Gauchet. Depuis Max Weber (et, en fait, bien avant cela), c'est plutôt le protestantisme qui avait été pensé comme la matrice religieuse de la modernité « postreligieuse ». Une thèse reprise récemment par Charles Taylor dans *A Secular Age*, avec une réception cette fois très importante du côté anglo-saxon. La véritable « religion de la sortie de la religion », de ce point de vue, est le produit de la Réforme. Il y a en effet beaucoup de sens à voir dans le déisme et la transcendance radicale de certains courants protestants les conditions nécessaires pour l'établissement de ce que Taylor appelle « *the immanent frame* » (ce que l'on pourrait traduire par « condition immanente »).

totale, sans référence à un ordre transcendant, il s'arrogé *ipso facto* un statut divin ». Où l'on retrouve l'idée des vases communicants entre le politique et le religieux, et leur indissociabilité relative. Qui conduit Fabrice Hadjadj à une conclusion très œcuménique selon laquelle, face à la crise anthropologique actuelle, « les plus farouches défenseurs de la laïcité devraient découvrir dans leurs ennemis d'hier les alliés d'aujourd'hui ; et (que), inversement, les plus ardents apôtres de la foi devraient voir que Proust, Céline ou Aragon étaient finalement encore des leurs ». Ou encore que « Face au robot – mais aussi face au djihadiste – Don Camillo et Pepone, le pape Pie IX et Jules Ferry, sont de la même famille » et que « face à la négation de l'humain par les fondamentalismes religieux et technologique, le combat de la laïcité deviendra de plus en plus proche de celui de la foi. » Le propos est séduisant, à condition de ne pas oublier que le catholicisme a encore ses fondamentalistes islamophobes. Certains auteurs ont d'ailleurs fait remarquer que la revendication d'un héritage « judéo-chrétien » est une chose très récente, qui marque un changement important d'attitude à l'égard du premier terme. Point n'est en effet besoin de reculer très loin dans le temps pour trouver un fort sentiment anti-judaïque tant dans la hiérarchie que dans la population chrétienne occidentale. La mobilisation positive du couple « judéo-chrétien » est contemporaine de l'établissement du musulman (autrefois autre extérieur) dans la position de l'autre intérieur dévalorisé.

Ceux, agnostiques ou anticatholiques, que les formulations de Fabrice Hadjadj choqueraient seraient bien inspirés de lire l'article de *Céline Béraud*, l'une des meilleures analystes des évolutions du catholicisme contemporain. À travers notamment une étude des mobilisations de la « Manif pour tous », dans son combat contre la loi sur le « mariage pour tous », elle montre en effet, contrairement aux apparences d'unanimité, que « la pluralité interne au catholicisme français, loin de s'être estompée, apparaît donc comme encore très marquée. Elle en constitue même l'une de ses principales caractéristiques ». Ce qui n'empêche pas que les courants conservateurs renouent, à l'heure du régime de marché, avec une visibilité et une crédibilité longtemps déniées.

Peut-être tient-on là, en la généralisant, l'amorce d'une conclusion qui pourrait valoir pour l'ensemble de ce numéro. Si le catholicisme qui, de toutes les religions historiques, a sans doute

été la plus unifiée et la plus homogène, se retrouve ainsi diversifié, *a fortiori* est-ce vrai des autres, et même de la laïcité, à tel point qu'il devient de moins en moins opérant de s'interroger sur les rapports entre catholicisme, protestantisme, islam, bouddhisme, etc., puisque nous avons de plus en plus affaire à *des* catholicismes, *des* protestantismes, *des* islams, *des* bouddhismes, etc. Chaque variété se caractérise par une articulation différente du politique et du religieux, de l'ici-bas et de l'au-delà. Cette démultiplication, encore accentuée par l'individualisation des religiosités, va de pair avec l'absorption conjointe, l'enchâssement (*embeddedness*) aussi bien de la politique (des systèmes politiques) que des religions et des religiosités dans l'économie. Mais, nous l'avons dit, l'économie ne peut pas jouer un rôle instituant, elle ne peut pas façonner des sociétés, ni grandes, ni moyennes, ni petites.

La crise actuelle de l'Europe en est la preuve. À force d'avoir voulu fonder une communauté politique sur les seuls rouages du « doux commerce », l'Union européenne se retrouve aujourd'hui fracturée par le Brexit, la montée des extrêmes droites et celle des autoritarismes « antilibéraux » dans les anciens pays de l'Est. Elle a également perdu toute aura à même de juguler les tentations autoritaires de ses voisins, au premier chef la Turquie, la Russie et même la Syrie. Cela donne, certes, à penser que ce n'est pas un hasard si la démocratie se retourne « contre elle-même » (Gauchet), au moment même où le politique semble avoir conquis son autonomie à l'égard du religieux. Une communauté politique n'a-t-elle pas besoin de s'appuyer sur les dynamiques du don, et donc, au plus haut niveau, sur une forme de religion séculière, démocratique si possible, sur une cristallisation aujourd'hui plausible du politico-religieux ? N'est-ce pas un mythe fondateur et unificateur qui manque à l'Europe face aux défis d'aujourd'hui ? Son universalisme d'antan n'était-il pas précisément puissant, influent et fédérateur parce que fondé sur une mythologie politique que tous pouvaient lui envier ?

Certes, dans le cadre du marché, Internet et les réseaux sociaux fabriquent un nouveau type de rapport social, une « socialité tertiaire » fondée sur le virtuel, mais celle-ci ne peut pas remplacer ni la socialité primaire, les relations de don/contre-don entre les personnes concrètes, ni la socialité secondaire, l'univers des appareils et des institutions. Face à la destruction de toutes les

formes de solidarité héritées par l'extension de la norme marchande et financière, les peuples cherchent à faire (re)naître des institutions politiques capables de donner une interprétation et d'assurer une mise en forme pérennes des rapports entre la politique et le religieux. Aussi longtemps que l'équilibre n'aura pas été (re)trouvé entre eux, nous assisterons à la montée, périlleuse, des fanatismes, religieux ou politiques.

Car, et c'est l'autre leçon à retenir du parcours ici effectué, le religieux, et plus précisément le politico-religieux, est l'opérateur, ou le performateur, des identités collectives, et celles-ci ne sont nullement décidées à se laisser dissoudre dans le marché. Le grand intérêt du récent livre de *Gil Anidjar*, dont nous reproduisons ici quelques bonnes feuilles, est de montrer, par un beau travail de généalogie historique, l'interdépendance, ou la circularité des notions de religion, de race et de politique (de nationalité ou de citoyenneté). « Lorsque la question de la "religion" en général et des "religions" en particulier prend forme à l'aube de la période moderne, lorsque la "religion" s'invite et s'invente comme catégorie distincte, la race et l'ethnicité s'invitent et s'inventent du même coup », écrit-il. Ou encore « Religion et race sont en fait des catégories contemporaines, c'est-à-dire aussi coextensives et, qui plus est, des catégories qui fonctionnent comme des masques réciproques ». On voit bien les enjeux actuels de cette thèse, les plus centraux de tous, tant il est vrai que l'essentiel des conflits contemporains tourne autour du conflit israélo-palestinien et, plus largement, de celui qui oppose l'Orient à l'Occident. Pour en rester au premier, c'est à juste titre que Gil Anidjar s'interroge : « Qui sont les adversaires en lice, après tout ? Les Israéliens et les Palestiniens ? Les juifs et les musulmans ? Les Juifs et les Arabes ? Les réalistes en matière de politique et les extrémistes religieux ? » On parlait, auparavant, de sémites et d'aryens. « La mutation discursive de "Sémites" à "Juif" et "Arabe" reconfigure des alliances fantasmagoriques et reformule à nouveaux frais la distinction entre race et religion, entre religion et politique, entre ethnicité et race, tout en excluant ou même en excusant pour ainsi dire l'Aryen et les éléments racistes de l'équation. » Mais l'essentiel est de comprendre que l'invention et l'évolution de ces appellations se sont opérées au sein de l'Europe et en vue de son autodéfinition, parallèlement avec celles de nationalité et de citoyenneté. « Qu'est-ce que l'Europe, se



demande du coup Gil Anidjar, si elle a réussi à rendre invisible son propre rôle dans la division théologico-politique, dans la séparation et l'animosité entre le juif et l'Arabe – invisible peut-être avant tout à elle-même et à l'intérieur d'elle-même ? »

Tout se passe, en somme, comme si le religieux, le politique et le collectif (qu'il se présente sous la forme d'une ethnie, d'une race, d'une cité, d'une nation, etc.) formaient ce qu'on appelle en mathématiques un nœud borroméen. Lorsqu'un des trois cercles reliés et intriqués se détache, les deux restants le font également et se retrouvent flottants, indéterminés. Ouverts à tous les chaos.

### Libre revue

Les deux textes placés hors dossier dans cette livraison traitent de l'art, dont, on le sait, les rapports avec la religion, avec une certaine dimension de sacralité en tout cas, ne sont pas minces.

C'est dans cette perspective qu'on lira avec intérêt l'article consacré par *Alain Botton* à l'analyse du geste célèbre de Marcel Duchamp, réussissant à faire passer un urinoir pour une œuvre d'art et, plus encore, pour l'œuvre d'art emblématique de l'art contemporain. Or quoi de plus profane qu'un urinoir ainsi sacralisé ? Et quoi de plus profanateur que cette sacralisation ? Selon Alain Botton, Marcel Duchamp a conçu expressément sa profanation comme une expérience sociologique (et ironique), que l'on peut interpréter *via* Bourdieu et Girard et au-delà d'eux. Seul le regard fait l'œuvre, autrement dit on a là affaire à une logique de la distinction poussée à l'extrême (autant pour Bourdieu), mais aussi, au cours de la dynamique de l'art contemporain, on trouve le motif girardien « refusé par les uns/réhabilité par les autres ou sacrifié par les uns/divinisé par les autres ». Duchamp aurait prévu et pensé tout cela à l'avance. *Se non è vero, è ben trovato*.

Une autre manière, moins iconoclaste, de poser la question du statut de l'art contemporain, est de l'analyser, dans le sillage de Castoriadis, comme l'aboutissement d'une dialectique historique entre monde institué et actes instituant et du primat accordé par la démocratie au second sur le premier. « L'art, en tout cas sous sa forme moderne et contemporaine, nous dit *Nicolas Poirier*, semble constituer un lieu privilégié pour analyser la forme prise

par cette tension entre exigence de singularisation et exigence de normativité, dans la mesure où cette opposition conflictuelle y est portée à son plus haut degré : l'imaginaire de l'artiste singulier, pour ce qui concerne l'art moderne et, d'une manière encore plus aiguë, les avant-gardes, s'exprime à travers une œuvre dont le statut est d'être incommensurable. » Mais Nicolas Poirier conclut pour sa part : « Il ne semble toutefois pas souhaitable d'en rester au constat réitéré d'une création contemporaine à bout de souffle, [...] les déclarations répétées en boucle d'un déclin irrémédiable de l'art butent en effet sur la présence affirmative d'œuvres irréductibles à de simples postures dont l'unique objet consisterait à provoquer. [...] l'artiste restera de toute façon toujours pris dans une tension entre le fait d'être en phase avec le monde tel qu'il est et la propension à se placer dans une situation de critique et d'écart par rapport à lui. C'est précisément au sein de cette tension entre l'expression de sa singularité (ou de ce qui fait dissensus) et l'expression de ce qui en lui cherche à créer du commun (et donc du consensus) que résident la force de l'art et ce qu'il a d'irréductible. » Ne peut-on voir ici un lointain écho de la dialectique entre religiosité, religion et religieux ?

Enfin, pour clore ce numéro, *Richard Bucaille et Jeanne Virieux*, dans une contribution qui aurait pu trouver toute sa place dans le présent dossier, nous invite, à partir d'une analyse anthropologique comparée des cérémonies publiques du 11 novembre et des rites chrétiens, à questionner à nouveaux frais les liens subtils entre don, potlatch et sacrifice. Élégante et stimulante manière de réinterroger, à travers la figure du poilu sacrifié sur l'autel de la Nation, notre laïcité, et de faire retour sur cette question des religions séculières qui avait ouvert ce numéro.

## Hommage à Carina Basualdo

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la disparition tragique de notre amie Carina Basualdo.

Carina avait été une des coordinatrices du numéro 39 de la *Revue du MAUSS semestrielle*, intitulé « Que donnent les femmes ? » (1<sup>er</sup> semestre 2012). Dans la *Revue du MAUSS permanente* ([www.journaldumauss.fr](http://www.journaldumauss.fr)), elle animait la rubrique « Psychanalyse », dont l'un des objectifs était d'éclairer les interfaces entre la psychanalyse (dans sa version Lacan, à laquelle Carina était si attachée) et le paradigme du don, d'en produire en quelque sorte une traduction réciproque.

Comme dans tout ce qu'elle entreprenait, elle y mettait une foi et un enthousiasme communicatifs. Tous les amis du MAUSS qui ont participé à la rencontre de Cerisy-la-Salle, « Mauss vivant. The living Mauss », en juin 2009, se souviendront de sa vitalité, de son allant et de son sourire.

Pourquoi faut-il qu'une telle puissance de vie se soit payée d'un si profond désespoir ? Pour ma part, je me souviendrai plus particulièrement de la passion (et du brio) avec laquelle, entre amis, elle chantait le beau tango de Carlos Gardel, *Volver, Revenir*.

D'une manière ou d'une autre Carina reviendra toujours à l'esprit de ceux qui l'ont connue. Elle avait, intrinsèquement, quelque chose d'inoubliable.

Alain Caillé



## Résumés & abstracts

- **Farhad Khosrokhavar** *Le nouveau djihadisme européen*

Les nouveaux acteurs du djihadisme entre 2013 et 2016 sont nombreux, comparé à la situation de l'Europe dans la décennie précédente : de quelques centaines, le nombre des djihadistes s'est démultiplié et a atteint le nombre de cinq mille et plus ; le nombre et la proportion des femmes ont augmenté (d'une douzaine à cinq cents) ; les adolescent(e)s et postadolescent(e)s ont vu leur nombre s'accroître (entre dix et vingt pour cent selon les pays), ainsi que le nombre et la proportion des converti(e)s (entre huit et vingt pour cent selon les pays européens), le nombre et la proportion des cas psychopathologiques ayant augmenté (Al Qaïda les refusait, l'État islamique les a encouragés à venir les rejoindre). Le problème est de comprendre la diversité des acteurs et des actrices et leur motivation, bref leur subjectivation. Cet article tente de tracer la géographie contrastée de ce phénomène à partir d'une sociologie des acteurs.

- *The New European Jihad*

The new jihadists that have appeared between 2013 and 2016 are numerous compared to those who were active during the previous decade: in some circumstances the number of jihadists has multiplied and reached the number five thousand and even more; the number and proportion of women has risen (from a dozen to five hundred) ; adolescents and young adults have seen their numbers increase (between ten and 20 percent depending on the country), as well as the number and percentage of convertees (between eight and twenty percent depending on the European nation), the number and proportion psychopathological cases has increased (Al Qaïda has refused them but the Islamic State welcomes them with open arms). The problem is understanding the diversity of the actors and their motivations, their subjective point of view. This article attempts to trace the contrasted geography of this phenomenon starting from the sociology of the actors.

• **Florence Bergeaud-Blackler** *Le marché halal mondial*

Entretien avec Florence Bergeaud-Blackler à propos de son livre *Le Marché halal, ou l'invention d'une tradition*

Tous les secteurs marchands sont désormais concernés par la standardisation halal : l'alimentation bien sûr, mais aussi les cosmétiques, les médicaments, les produits ménagers, les services comme la logistique, les hôtels, le tourisme, etc. Dans son dernier livre paru en janvier 2017 aux éditions du Seuil, Florence Bergeaud-Blackler montre comment cet usage marchand du halal a émergé, à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, de la rencontre entre le néolibéralisme et le conservatisme, voire le fondamentalisme religieux.

• *The global halal market*

A conversation with Florence Bergeaud-Blackler about her book *The Halal Market, or the Invention of a Tradition*. Interview by François Gauthier

All commercial sectors are now affected by halal standardisation: food of course, but also cosmetics, drugs, cleaning products, services such as logistics, hotels, tourism, etc. In her latest book, Florence Bergeaud-Blackler shows how this commercialized version of halal emerged at the end of the twentieth century as a product of the crossing of neoliberalism with religious conservatism and fundamentalism.

• **Florence Bergeaud-Blackler et Valérie Kokoszka** *La standardisation du religieux. La norme halal et l'extension du champ de la normalisation*

Cet article décrit et analyse les enjeux et l'impact du travail normatif de la commission du Comité européen de normalisation « CEN 425/TC Halal food » sur la norme religieuse. Dans un premier temps, nous y interrogeons la façon dont la « machine » normative a pu étendre son intervention au domaine religieux et le trajet que le projet de norme a emprunté pour aboutir au CEN. Dans un second temps, nous analysons les principes de guidance du travail normatif et leur impact sur la production de la norme technique halal. Enfin, nous tentons de cerner les effets de la régulation économique transnationale sur l'État et sur les autorités religieuses et leur traduction sur les équilibres juridiques et politiques séculiers : soucieuse d'ouverture et de participation plurielle, la normalisation dictée par la « nouvelle approche » au moment du tournant néolibéral européen n'engendre-t-elle pas, *in fine*, un certain type de norme technico-religieuse que seuls les courants fondamentalistes seraient en mesure de soutenir ?

• *The Standardisation of Religion. The Halal Norm and the Extension of the Field of Normalisation*

This article describes and analyses the stakes and impact of the European Committee of Normalisation's (CEN 425/TC Halal Food) normative work. First, the article investigates how the normative "machine" has extended its intervention in the religious domain and how the project of a Halal norm made it to the CEN. Second, the article analyses the principles that guided the normative work and their impact on the production of a technical Halal norm. Finally, the article discusses the effects of a transnational economic regulation on the judicial and secular politics of the state and its rapport with religious authorities. The discussion questions whether the desire for openness and plural participation characteristic of the neoliberal turn in European institutions' modes of governance does not result in a new type of techno-religious normalisation that favours, *in fine*, fundamentalist currents.

• **François Gauthier** *De l'État-nation au Marché : les transformations du religieux à l'ère de la mondialisation*

Cet article propose de comprendre les transformations majeures du dernier demi-siècle sous l'angle du passage d'un régime de *religion étatiste-national* à un *régime de marché* sur fond de mondialisation. L'essor du consumérisme comme *ethos* social et culturel dominant, la montée de l'idéologie néolibérale et managériale, la financiarisation et la mondialisation de l'économie de marché, le démantèlement de l'État social et le développement et la diffusion des technologies de communication constituent les processus clés d'une recomposition majeure des sociétés et des cultures à l'échelle mondiale.

Si les effets de ces processus ont été abondamment étudiés en ce qui a trait à la politique, les analyses du religieux continuent de négliger cette montée en puissance de l'économique. Cet article synthétise le passage d'un régime politique du religieux à un régime de marché en esquissant les caractéristiques principales de l'un et de l'autre. Il prend pour exemple les transformations en cours au sein de l'islam, en raison de l'importance particulière que revêt cette religion dans les débats actuels.

Mots-clés : mondialisation et religion ; sécularisation ; consumérisme et néolibéralisme ; islam

• *From nation-state to Market : the transformations of religion in the global era*

This article argues that the major transformations of the last half century are best understood as the shift from a national-statist religious regime to a market regime cast against the backdrop of globalisation. The rise of consumerism as a social and cultural ethos, the spread of neoliberal and managerial ideologies, the financialisation and globalisation of the market economy, the dismantling

of the Welfare State and the development of communication technologies in the digital age are the key processes which underlie a major reconfiguration of societies and cultures on a global scale.

While the effects of these processes have been analysed with respect to politics, analyses of religion continue to neglect the rise in importance of economics under the guise of consumerism and neoliberalism as a significant part of the equation. This article synthesizes the shift from a political to an economic religious regime by sketching the main characteristics of one and the other. The important mutations occurring within Islam constitutes a case study to highlight the heuristic potential of the suggested approach, for reasons having to do with the importance of this religion in current debates.

Keywords : Globalisation and religion; secularisation; consumerism and neoliberalism; Islam.

• **Samir Amghar et Khadiyatoula Fall** *Quitter la violence islamique. Retour sur le phénomène de désaffiliation jihadiste*

Cet article entend identifier ce qui a poussé des personnes à quitter la violence islamique. Parce que la désaffiliation relève d'un processus, il ne s'agit pas d'identifier l'élément déclencheur mais plutôt les différentes variables imbriquées dans une « équation de la désaffiliation ». Les raisons de sortie seraient le produit d'un « désenchantement jihadiste » consécutif à un désajustement entre les aspirations individuelles et leurs possibilités de réalisation au sein des mouvements jihadistes : d'abord, un fossé se creuse entre aspiration personnelle et injonctions de l'organisation, puis la satisfaction personnelle retirée de l'engagement diminue, menant ainsi à une défection. Au regard de premiers témoignages de « repentis » jihadistes français et belges, notre hypothèse est que ce sont ces premiers doutes et remises en question quant à l'engagement qui doivent être analysés comme les déclencheurs de la désaffiliation.

La prise de conscience de l'individu que quelque chose ne lui convient plus dans son engagement violent peut trouver ainsi son origine dans un sentiment de décalage avec les valeurs et l'environnement jihadistes, dans des contingences politiques et/ou idéologiques, des conditions de vie, une réflexion personnelle, ou encore dans des contingences extérieures au groupe, liées par exemple à des pressions communautaires mal vécues.

• *Turning away from Islamic violence. Revisiting the phenomenon of rejecting jihadism*

This article attempts to identify what pushes a person to leave Islamic violence behind. Because disaffiliation is a process, it suggests looking not for a trigger element, but for the different variables that are intertwined in an "equation of disaffiliation." The reasons for getting out are the product of a



“jihadist disenchantment” followed by a discordance between the individual’s aspirations and the possibility of reaching those aspirations within the jihadist movement: first a gap forms between personal aspirations and the orders within the organisation, then personal satisfaction level falls and engagement diminishes leading, finally, to a defection. Studying the personal firsthand accounts of “repentant” French and Belgian jihadists, our hypothesis is that it is the first doubts and questioning concerning the engagement that needs to be analysed as the catalyst for the disaffiliation.

The realization of the individual that something no longer works for him in his engagement in violence can also find its origins a feeling of distance from the jihadist values and environment, in the political and/or ideological contingencies within the group, the living conditions, personal reflection or again with the contingencies from outside the group, linked for example, with societal pressures that were experienced badly.

• ***Dr Aurore Schwab *Entre liberté de religion et liberté d’expression : émergence de la notion onusienne de « diffamation des religions »****

L’articulation entre la liberté de religion et la liberté d’expression est un enjeu actuel des discussions entre les représentants des États membres de l’Organisation des nations unies. La notion de « diffamation des religions », fruit de débats onusiens, ambitionne de placer certaines limites à la liberté d’expression afin de favoriser la protection des sentiments religieux. Cet article analyse la formation de la première résolution onusienne sur la « diffamation des religions » en 1999 au sein de la Commission des droits de l’homme et met en lumière les dynamiques divergentes actuelles relatives à la reconnaissance globale des droits de l’homme.

• ***Between freedom of religion and freedom of speech : the emergence of the United Nations idea of “religious defamation”***

Speech that falls between freedom of religion and freedom of speech is a current issue of discussion amongst the representatives of member the states of the United Nations. The notion of “religious defamation,” fruit of UN debates, strives to place certain limits on the freedom of expression in order to favour the protection of religious beliefs. This article analyses the formation from the first UN resoluuion on “religious defamation” in 1999 at the Commission for human rights and highlights the current divergent dynamics in the global recognition of human rights.

• **James V. Spickard** *Où est passée la « voix morale » de la religion ? La troisième vague du marché et la montée de l'idéologie néolibérale*

Cet article analyse l'opposition d'ordre moral que les religions ont formulée à l'encontre des trois vagues de « marchandisation » qui ont secoué le monde anglo-américain depuis la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Chacune de ces vagues a augmenté les inégalités sociales, détruit les droits des travailleurs et amené, d'une manière ou d'une autre, à la crise économique. Les deux premières vagues ont également engendré un ensemble important de critiques religieuses, ce qui n'a pas été le cas de la troisième. Cet article explique ce silence à partir de cinq théories sociologiques contemporaines sur la religion : la sécularisation, la résurgence conservatrice, l'individualisation, la localisation et les théories économiques du religieux. Non seulement les tendances que ces théories décrivent équivalent à une diminution de la capacité des religions à formuler une critique sociale durable, mais ces discours sociologiques eux-mêmes tendent à réduire l'impact des positions morales des religions.

Mots-clés : religion, sociologie de la religion, marchandisation, critique morale

• *Where has religion's moral voice gone? The third-wave of commodification (marketization) and the growth of neoliberal ideology*

This article explores the religious moral opposition to the three waves of ideological "commodification" ("marketization") that have shaken the Anglo-American world since the mid-18th century. Each wave has increased social inequality, destroyed worker's rights, and one way or another, led to economic collapse. The first two waves have also raised a considerable number of religious critiques, which has not been the case with the third wave. This article explains this silence based on five contemporary sociological theories on religion: secularization, the resurgence of conservative, individualization, localization, and theories of the economics of religion. Not only do these tendencies diminish religions' ability to put forth a sustained social critique but these sociological narratives themselves tend to reduce the impact of the religions moral stance.

Keywords : religion, sociology of religion, marketization, moral critique

• **François Gauthier** *Religieux, Religion, Religiosité*

Cet article propose un modèle théorique et méthodologique synthétique et compréhensif permettant de classer les définitions de la religion et leur opérationnalité. Après avoir rappelé que la religion n'est qu'un concept, cet article revient sur l'opposition entre approches substantives et fonctionnelles pour insister sur le caractère irréductible et indépassable de l'une et de l'autre. Dans un deuxième temps, l'article propose un modèle à trois niveaux

(religieux, religion, religiosité) qui permet de mieux « situer » le domaine d'applicabilité des définitions de la religion. Replacé dans le modèle à trois niveaux, il devient possible de reprendre l'opposition entre approches substantives et fonctionnelles en spécifiant leurs domaines d'applicabilité respectifs et donc de montrer comment chacune est liée à un ensemble d'orientations de recherche possibles.

• *Religious, Religion, Religiosity*

This article proposes a synthetic and comprehensive theoretical and methodological model whose aim is to allow a clarification of debates regarding the definition of religion and a classification of their operational value. After recalling that 'religion' is only a concept and not a 'thing', this article first turns to the opposition between substantive and functional definitions and argues as to the irreducibility of one and the other. Second, the article proposes a three-tier model —the religious, religion(s) and religiosity— in order to 'situate' the field of applicability of existing theories of religion. It then becomes possible to circumscribe to which of these levels substantive and functional approaches' heuristic potential corresponds, as well as their corresponding research questions.

• *Alain Caillé Du religieux. Esquisse d'une grammaire en clé de don*

Contrairement à la certitude désormais largement partagée parmi les spécialistes de la religion, on fait le pari qu'il n'est pas impossible de parvenir à une définition raisonnable et utile de la religion. Mais cela suppose, pour commencer, de distinguer clairement entre le religieux, la religion et la religiosité, puis de situer le religieux par rapport au politique, à la parentalité et à l'économique en les distinguant clairement de leur actualisation historique sous la forme de la religion, de la politique, de la parenté et de l'économie. Une fois ces clarifications opérées, on montre que le politique et le religieux sont toujours intimement liés. Le politico-religieux est le moment instituant des sociétés, ce qui n'est le cas et ne peut pas être le cas ni de la parentalité ni de l'économique.

• *On the religious. Sketch of a grammar in key of gift*

Contrary to the certainty largely shared amongst religious specialists, we postulate that it is not impossible to reach a reasonable and useful definition of religion. However, to begin with, it needs to clearly distinguish between the religious, religion and religiosity, situating the religious in its difference to the political, parentality and the economical, while clearly separating their historical actualization in the form of religion, politics, parenthood and economy. Once these distinctions have been settled, we show that the political

end the religious are always intimately linked. The politico-religious is an unchangeable institutional moment for societies, which is not and could not be the case for either parentality and the economical.

• **Gabriela Patiño-Lakatos et Robert-Dany Dufour** *La religion ou Pourquoi les hommes éprouvent-ils l'irrépressible besoin de créer des êtres de surnature ?*

On partira de la célèbre définition d'Aristote dans *La Politique*, « L'homme un animal politique », pour la reformuler ainsi : *L'homme est un animal raté, contraint au détour théologico-politique*. Le ratage tient à l'inachèvement de l'homme à la naissance (thèse de la *néoténie* de l'homme). Seule remédiation possible : que cet être mal fini dans le réel suppose un être infini par rapport auquel il se mettra en position de tout devoir. Or, supposer cet être, il le peut, puisqu'il parle, et que parler, c'est aussi fabuler. C'est pourquoi la subjectivation et la socialisation de l'homme impliquent le détour par l'Autre et, par conséquent, l'appui sur telle ou telle figure du divin. Ce qui imposera de considérer certaines formes décisives prises par cet Autre au cours de l'aventure humaine, sans omettre celles qu'il est en train de revêtir aujourd'hui, à l'heure de la postmodernité.

• *Religion or Why does man have the irrepressible need to create super natural beings ?*

We begin with Aristotle's famous definition from *Politics*, "Man is a political animal" and reformulate it as follows: *Man is a failed animal, constrained by a theological-political digression*. This failure is due to the unfinished nature of man at birth (the thesis that man, even in adulthood maintains certain juvenile characteristics). The only possible cure: that this man in his unfinished state in reality believes that an infinite being exists to whom he owes everything. Therefore, he can believe in this being because of his capacity to talk, and talking also means telling fables. That is why the subjectification and socialisation of man is a digression through the Other, and consequently, creates the reliance on one divine being or another. This demands that we consider certain decisive forms taken by this Other along the course of this human adventure, without omitting those which He is in the process of adorning today, at the hour of postmodernity.

• **Alain Caillé et Michael Singleton** *Petit échange sur l'idée même de religion*

Bref échange entre Alain Caillé et Michael Singleton (missionnaire et anthropologue) autour de l'article de ce dernier, paru le 25 mars 2016 dans la *Revue du Mauss permanente* : « Cro-Magnon était-il croyant ? Le pré, le para et le

postreligieux ». Tandis que Michael Singleton, dans cet article, affirme avec force n'avoir trouvé aucune trace de « religion » chez les peuples africains auprès desquels il a vécu et travaillé, Alain Caillé suggère que certains des traits relevés par l'ethnologue entrent en résonance avec sa propre théorie du religieux.

• *A brief exchange about the idea of religion itself*

A brief exchange between Alain Caillé and Michael Singleton (missionary and anthropologist) about the latter's article, published on the 25<sup>th</sup> March 2016 in the journal "*La Revue du Mauss permanente*": "Was Cro-Magnon a believer? The pre, the anti and the post-religious." While in the article, Michael Singleton forcefully affirms that he had not found any traces of "religion" amongst the African people with whom he lived and worked, Alain Caillé suggests that certain traits revealed by the ethnologist himself fall in line with his own theory of the religious.

• **Michael Singleton** *Pourquoi je ne crois pas à la religion en général, ni même au religieux. Bref retour sur un parcours d'anthropologue*

Pour éviter de parler de tout et de n'importe quoi à la fois, on a intérêt à donner un sens et un seul et non pas trente-six aux termes employés. Or, en « essentialisant » l'étymologie, si « être religieux » c'est « se trouver *obligé* à l'égard de l'autre que proprement humain », il y a des cultures fondamentalement areligieuses puisqu'elles ne doivent rien au Tout qui leur donne tout gratuitement, et d'autres foncièrement irréligieuses puisqu'elles permettent à l'individu de tout prendre et de ne rien devoir à autrui qui n'est pas dans son intérêt. Ce qui laisse entre les deux le lieu proprement religieux du donnant-donnant maussien.

• *Why I believe neither in religion generally, nor in the religious. A brief revisiting of an anthropologist's path*

To avoid talking about any and everything at the same time, we must give a sense, (and a single sense alone, not thirty-six) to the terms used. Thus, in making etymology "essential", if "being religious" is "being obliged to find ones' self in some being other than one which is truly human" there are some cultures that are fundamentally areligious and do not believe they owe anything to He who gives them everything for free, and others who are fundamentally non-religious because they allow the individual a right to all and feel that they owe nothing to the other that is not in their own interest. What is left between the two is a truly give-give maussien religious space.

• **Paul Zawadski** *La démocratie et les croyances dogmatiques*

La question du croire, repoussée par la violence djihadiste, est une voie d'accès au fait anthropologique de la modernité démocratique. Comment penser ensemble deux propositions qui semblent s'exclure ? D'un côté, la modernité sape les croyances dogmatiques, les absolus et les évidences de sens partagées ; la démocratie y puise ses conditions de possibilité. D'un autre côté, la conflictualité tragique du xx<sup>e</sup> siècle dément la dimension unilatérale de cette thèse, en mettant en évidence le rôle des mythes et des croyances totalitaires. Creuser cette conjonction illogique donnée par l'expérience historique ouvre à son tour des perspectives cruciales sur les recompositions des croyances irrationnelles et de l'enthousiasme fanatique à partir du vide, du nihilisme et du désespoir.

• *Democracy and dogmatic beliefs*

The question of belief put forth by jihadist violence is a pathway to the anthropological facts of modern democracy. How do we consider two propositions together that seem exclusive of one another? On the one hand, modernity undermines dogmatic beliefs, absolutes and evidence of mutually held sentiments; democracy finds the possibility of existence within this space. On the other hand, the tragic conflict of the 20<sup>th</sup> century deconstructs the unilateral dimension of this thesis by putting in evidence the role that myth plays in totalitarian belief systems. Exploring this illogical convergence given by historical experience opens crucial perspectives on the recomposition of irrational beliefs and fanatic enthusiasm that seemingly springs from the void of nihilism and despair.

• **François Gauthier** *Républicanisme vs Libéralisme. Les régimes de laïcité et leur mise à l'épreuve*

Les débats sur la question de la religion et de l'espace public opposent deux idéologies irréconciliables : le multiculturalisme libéral et la laïcité républicaine. De manière idéal-typique, cet article propose de définir le libéralisme et le républicanisme comme les deux pôles d'une matrice indispensable à la compréhension du réel et qui trouve son actualisation dans les histoires respectives des cultures marquées par le catholicisme et le protestantisme. Il aborde d'abord les circonstances historiques de l'émergence de ces deux imaginaires politiques avant de définir schématiquement chaque idéal-type. En conclusion, l'article montre en quoi ces deux grands modèles de laïcité, tels qu'ils se sont institutionnalisés, sont aujourd'hui mis à l'épreuve de manière radicale par les mutations récentes du religieux, typifiées par le port du voile islamique.

• *Republicanism vs liberalism. Secularity regimes and their new challenges*

Debates on the issue of religion and public space oppose two irreconcilable ideologies: liberal multiculturalism and republican secularism. This article proposes to understand liberalism and republicanism as the two sides of an ideological and epistemological matrix that is indispensable for the understanding contemporary realities and normative debates. The article first shows the historical circumstances of the emergence of these two political imaginaries and their grounding in protestant or catholic trajectories of modernisation. The core of the article lies in the definition of each ideal-type. The article concludes on a discussion in which it is argued that these two paradigmatic types of secularity and secularism are challenged in a radical fashion by the recent transformations of religion, typified by the case of Islamic female clothing.

• *Alain Policar La laïcité dévoyée ou l'identité comme principe d'exclusion. Un point de vue cosmopolitique*

La laïcité est devenue en France un marqueur identitaire, une religion civile hostile à l'expression de l'appartenance religieuse dans la sphère publique. Cette douloureuse réalité impose de rappeler sa véritable signification, laquelle concilie neutralité de l'État et liberté de religion. Aussi la tolérance, dont les effets vertueux sont trop souvent ignorés, doit-elle être comprise comme un complément indispensable à la laïcité.

Cette approche, à l'opposé de l'identitarisme délétère, trouvera tout son sens dans un cadre cosmopolitique, le cosmopolitisme étant ici compris comme un principe de désappropriation par rapport aux communautés effectives. Cette opération de l'intelligence nous permet de nous représenter notre appartenance comme l'une des appartenances possibles parmi une infinité d'autres. C'est dans ces conditions que la laïcité pourra redevenir un outil d'émancipation et non un marqueur identitaire mortifère.

• *Secularism perverted or identity as the basis of exclusion. A cosmopolitical point of view*

Secularism — or « laïcité à la française » — has become an identifiable marker, a civil religion hostile to religious displays of any kind in the French public sphere. This painful reality compels one to remember its genuine meaning, which is reconciling the neutrality of the State with the freedom of worship. Therefore, tolerance, whose virtuous effects are too often disregarded, must be an essential additional attitude within secularism.

This approach — unlike pernicious identitarianism — will be all the more relevant in a cosmopolitical context — cosmopolitism here meaning distancing oneself from actual communities. This process of thought allows us to consider our sense of belonging as a possible one among countless others. Provided

these requirements are fulfilled, secularism will be able to serve again as an instrument of emancipation and will not turn into a deadly identity marker.

• **Frédéric Orobon** *Devrait-on avoir à choisir entre laïcité libérale et laïcité républicaine ?*

Il s'agit dans les lignes qui suivent, notamment à partir de la lecture d'Émile Poulat et de Charles Taylor, de réfléchir à ceci que la laïcité n'est pas monolithique en ce qu'elle repose sur des principes qui peuvent être mis en opposition. On réfléchira plus particulièrement ici au conflit, qui se fait vif aujourd'hui en France, entre la laïcité comme liberté de conscience et la philosophie de la laïcité comme dynamique voulue d'émancipation des individus par l'exercice de leur raison. Il arrive aujourd'hui que celle-ci s'oppose à celle-là au point de vouloir nier la dimension publique de la liberté de conscience et ses conséquences.

• *Must we make a choice between liberal secularism and republican secularism?*

Suggested in the text which follows, starting notably from the readings of Emile Poulat and Charles Taylor, we reflect on the idea that French secularism is not monolithic, but is based on principles which may conflict with each other. We will bring to light a today's sharp conflict in France between secularism seen as freedom of conscience, and secularism seen as a philosophy willing individuals' emancipation through the use of their reason. The reality today is that these conflicting positions oppose each other to a point that denies the public constitution of the freedom of conscience and its consequences.

• **Fabrice Hadjadj** *La personne, la transcendance et l'État. La laïcité n'est pas l'anti-religion*

Les laïcistes promeuvent des chartes de laïcité sans s'apercevoir que cette promotion n'a été rendue possible que par un héritage chrétien. Car c'est la théologie catholique qui, en premier lieu, distingue le laïc et le clerc. Les plus farouches défenseurs de la laïcité devraient donc découvrir dans leurs ennemis d'hier les alliés d'aujourd'hui ; et, inversement, les plus ardents apôtres de la foi devraient voir que Proust, Céline ou Aragon étaient finalement encore des leurs.

• *The individual and the transcendence of the State. Secularism is not anti-religion*

Secularists promote the secularist agenda without recognizing that this promotion would not have been made possible but for a christian legacy. It was catholic theology which established the distinction between the secular and



the religious in the first place. The fiercest defenders of secularism should therefore find in their enemies of yesterday their allies of today; inversely, the most ardent apostles of faith should also see that Proust, Céline and Aragon are in the end, still one of their own.

• **Céline Béraud** *Ce que l'épisode du mariage pour tous nous dit du catholicisme français*

L'article considère l'épisode du mariage pour tous comme un observatoire privilégié des transformations à l'œuvre dans le catholicisme français depuis une trentaine d'années. Parmi les opposants au projet de loi, les catholiques sont apparus comme des acteurs clés. La force de la mobilisation catholique et surtout sa capacité à recruter au-delà des rangs des fidèles, qui sont réduits en nombre, étaient inattendues.

Ce réengagement en politique a montré les ressources d'un groupe religieux considéré depuis des décennies, à tort, comme atone. Le mouvement a également donné à voir la grande pluralité interne au catholicisme français. Principalement conduite par des catholiques d'« identité » en phase avec l'aile conservatrice de l'appareil ecclésiastique, la mobilisation n'était pas unanime. Elle a révélé d'importantes divisions internes.

• *What marriage equality tells us about French Catholicism*

The article argues that the case of “marriage for all” represents a unique opportunity to observe the internal changes that have been emerging within French Catholicism for thirty years. Among the opponents of the bill, the Catholics appeared as key players. The strength of Catholic mobilization and particularly its ability to recruit support from outside the ranks of churchgoers, who are reduced in number, were unexpected.

This re-engagement in the political sphere showed the power of a religious faith that for decades has been wrongly described as anaemic. The movement also made visible the large internal plurality of French Catholicism. Mainly led by “identity-based Catholics,” in line with the conservative elements in ecclesiastical activism, the mobilization was not unanimous. It has revealed huge internal divisions.

• **Gil Anidjar** *Religion et race*

On n'a pas toujours reconnu l'Autre comme « religieux ». On ne s'est pas partout servi du latin pour le comprendre, le classer, le gouverner. Comme la race, la notion de religion n'est qu'un chapitre dans l'histoire du savoir et du pouvoir, chapitre provisoire, éphémère, embarrassant. Race et religion ? Contre une histoire qui les maintient distinctes et séparées, contre une périodisation qui conçoit la religion comme un « fait » archaïque ou immémorial,

cet article propose de recadrer religion et race (et donc, religion et politique) comme deux notions contemporaines et coconstituées, éléments désintégrés d'une laïcité qui ignore sa propre histoire.

• *Religion and Race*

The Other was not always recognized as “religious.” Latin was not used everywhere to comprehend, classify, or govern. Just as race, the notion of religion is only one chapter in the history of knowledge and the history of power, a provisional, ephemeral, and embarrassing chapter. Race and religion? Against a history that maintains them as distinct and separate, against a periodization that conceives of religion as an archaic or immemorial “fact,” this article proposes to reframe religion and race (and thus, religion and politics) as two contemporaneous and co-constitutive notions, disintegrated elements of a secularism that ignores its own history.

• *Alain Botton L'Éros mimétique mis à nu par ses adeptes mêmes*

Marcel Duchamp, en fomentant une véritable expérience sociologique grandeur nature autour de sa fameuse pissotière, a dévoilé le motif *refusé par les uns, donc réhabilité par les autres* comme moteur de l'art avant-gardiste. Ce qui n'étonnera pas les lecteurs de Pierre Bourdieu, qui en arrive, des années plus tard, aux mêmes observations afin d'étayer sa *distinction*. Mais il est plus remarquable que ce motif se retrouve aussi dans la théorie anthropologique de René Girard en tant que sécularisation du motif chrétien par excellence : *sacrifié par les uns, donc sacralisé par les autres*. La présence de ce motif au cœur de la modernité permet d'éclairer la critique de *la lecture sacrificielle du christianisme historique* entamée par Girard et ainsi montrer en quoi cette lecture chrétienne aboutit à l'indignation comme manière de se défausser de ses responsabilités, comme *méconnaissance*.

• *Mimetic Eros stripped naked by its' own practioners*

Michel Duchamp, while inciting a veritable sociological experiment around his famous public urinal, unmasks the credo “refused by one, thus rehabilitated by others” as an engine of avant-garde art. What does not surprise the readers of Pierre Bourdieu, who arrived at the same observations, though many years later, supporting his *distinction*. However, it is more remarkable to also find this credo in the anthropological theory of René Girard in relation to the secularization of the Christian credo par excellence: *sacrificed by one, sanctified by the others.*” The presence of this credo at the heart of modernity clarifies the critique of “la lecture sacrificielle du christianisme historique” explored by Girard as well as showing how this christian reading leads to indignation as a way of discarding ones' responsibilities, like ignorance.

• **Nicolas Poirier** *Monde instituant/monde institué : les formes de la singularisation créatrice*

L'objet de ce texte est de réfléchir au rapport entre création et institution, plus précisément dans le domaine de l'art où le phénomène de la singularisation créatrice semble porté à son point culminant, en tout cas dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler modernité ; que, par ce terme, on désigne l'art moderne et l'esthétique allant avec, ou, plus largement, le régime de sens qui articule les rapports entre la singularité et l'institution normative. Alors que, dans la perspective de l'art traditionnel, l'institution doit normer d'emblée la singularité créatrice pour qu'elle puisse se donner sous une forme mesurable, la logique moderne de l'individuation expressive accorde au contraire la primauté à la créativité instituant porteuse d'un potentiel novateur et révolutionnaire.

• *World as Teacher/World as the taught: the forms of creative individualisation*

The aim of this text is to consider the rapport between creation and the establishment, more precisely in the domain of art where the phenomenon of creative individualisation has seemingly reached its cummalative point in any case, in the frame that which is it is expedient to call modernity; the term by which we design modern art and esthetics to conform with, or more broadly, the regime of meanings that articulate the rapport between individuality and the normative establishment. While, from the perspective of traditional art, the establishment should immediately normalize individual creativity so that it can be given measurable form, modern logic concerning expressive individualism gives primacy to the revolutionary and innovative creativity which will become part of the establishment.

• **Richard Bucaille et Jeanne Virieux** *Don, potlatch et sacrifice, formes graduées d'un même investissement sociétal*

En se fondant sur l'ample théorie maussienne du don (mais on préfère ici le terme « échange ») et sur quelques propositions d'Alain Caillé et Thomas Lindemann, on soutient que le don quelconque, le potlatch agonistique et le sacrifice de la vie sont trois variantes, en ordre croissant, d'un même engagement global des sociétaires, qui en attendent logiquement un retour. À cette aune, le potlatch apparaît comme une forme profane du sacrifice, et ce sacrifice un garant transcendantal du potlatch. On cherche à illustrer ces propositions en lisant la Grande Guerre comme un gigantesque potlatch, ce qui appelle un parallèle entre cérémonie commémorative du 11 Novembre et messe catholique : le poilu tué devenant un nouveau Christ, laïque mais non moins sacré.

• *Giving, potlatch and sacrifice, graduated forms of the same social investment*

Melting in the face of the enormity of the mausienne theory of giving (we prefer the term “exchange” here) and based on some of the propositions of Alain Caillé and Thomas Lindemann, we support some giving, the antagonistic potlatch and the sacrifice of life that are three variants, in size order, of the same societal global engagements, which are logically waiting for a return. At this measure, the potlatch appears like a profane form of sacrifice, and that sacrifice is a transcendental guarantee of the potlatch. We are striving to illustrate these propositions by reading la Grande Guerre as if it were a giant potlatch, one that draws a parallel between the commemorative ceremony of November 11<sup>th</sup> and a catholic mass: the “Poilu” (the soldier of 1914) killed becoming a new Christ, secular but not any less sacred.

## Les auteurs de ce numéro

- SAMIR AMGHAR Senior Fellow à l'European Foundation for Democracy (Bruxelles).
- GIL ANIDJAR Enseigne l'histoire des religions, la littérature comparée et les études moyen-orientales à Columbia University (New York).
- CÉLINE BÉRAUD Directrice d'études à l'EHESS. Membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux.
- FLORENCE BERGEAUD-BLACKLER Anthropologue. Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM)-CNRS/Aix Marseille Université.
- ALAIN BOTON Auteur de *Marcel Duchamp par lui-même (ou presque)* FAGE 2013 et de *Duchamp d'une vie*, D-Fiction 2017.
- RICHARD BUCAILLE Anthropologue et conservateur du patrimoine, ancien conservateur départemental du Puy-de-Dôme.
- ALAIN CAILLÉ Professeur émérite de sociologie. Lab. Sophiapol, université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense.
- DANY-ROBERT DUFOUR Professeur des universités retraité. Ancien directeur de programme au Collège international de philosophie.
- KHADIYATOLAH FALL Docteur en sciences du langage (Université de Nice). Titulaire de la Chaire d'enseignement et de recherches interethniques et interculturels (CERII), Université du Québec à Chicoutimi.
- FRANÇOIS GAUTHIER Professeur associé. Domaine des sciences des sociétés, des cultures et des religions, département des sciences sociales de l'université de Fribourg, Suisse.
- FABRICE HADIJADI Institut Philanthropos (institut européen d'études anthropologiques), Fribourg, Suisse.

- FARHAD KHOSROKHAVAR Directeur d'études à l'EHESS.  
Directeur de l'Observatoire de la radicalisation  
à la Maison des sciences de l'homme.
- VALÉRIE KOKOSZKA Philosophe, chercheuse associée au Centre de philosophie  
du droit (UCL/CPDR).
- FRÉDÉRIC OROBON Docteur en philosophie de l'université Jean Moulin  
Lyon-3. Prag de philosophie à l'Espé de Bourgogne.
- GABRIELA PATIÑO-LAKATOS Psychologue clinicienne, docteur en sciences  
et philosophie de l'éducation. Chercheuse associée au  
laboratoire CRPMS, psychanalyse, université  
Paris VII-Diderot ; laboratoire LAM, Institut Jean le Rond  
d'Alembert, université Paris VI-Pierre et Marie Curie.
- NICOLAS POIRIER Docteur en science politique et professeur certifié de  
philosophie. Laboratoire Sophiapol de l'Université Paris-  
Ouest Nanterre-La Défense.
- ALAIN POLICAR Centre de recherches politiques de Sciences Po.
- DR AURORE SCHWAB Histoire des religions, collaboratrice scientifique. Maison  
de l'histoire, université de Genève, Suisse.
- MICHAEL SINGLETON Professeur émérite d'anthropologie. Université catholique  
de Louvain.
- JAMES V. SPICKARD Département de sociologie et d'anthropologie, Université  
de Redlands, Californie.
- JEANNE VIRIEUX Anthropologue et conservatrice du patrimoine,  
archives départementales de Clermont-Ferrand.
- PAUL ZAWADSKI Sciences politiques, Paris I. Membre du GSRL  
(UMR 8582 CNRS-EPHE).

**@ >>> Pour commander la version numérique :**

- Vous pouvez commander la version complète de la revue au format PDF au prix de **15 €** en cliquant sur le lien ci-contre l :

---

1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de la revue.