

Diversité culturelle, religion et modernité. L'expérience de la France contemporaine

par Michel Wieviorka,

Directeur du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques de l'EHESS

Dans les années 60, la cause, pourtant nouvelle et inattendue, a presque soudainement semblé avoir la force de l'évidence : la religion, c'est-à-dire en réalité le catholicisme, était entrée en France dans une phase accélérée de déclin. Le pays, conformément aux analyses célèbres de Max Weber, n'échappait pas au « désenchantement du monde » propre à l'occident contemporain, la fréquentation des Eglises connaissait une baisse spectaculaire, les vocations devenaient rares et le

croire, le besoin de foi régressaient en même temps que progressaient la société de consommation et l'individualisme. La pensée évolutionniste, qui veut que les traditions se dissolvent et se réfugient dans un espace limité, confiné à la sphère de la vie privée, au fur et à mesure que s'affirme la modernité, trouvait dans ce phénomène majeur de sécularisation une confirmation éclatante. Eclatante, mais factice.

Le retour des identités

Car en fait, une ère nouvelle s'ouvrait alors, en France comme dans de nombreux autres pays, et avec elle la mise à mal de l'idée d'une modernité et d'une sécularisation triomphantes, liquidant les particularismes culturels, religieux ou autres, au fil d'une irrésistible extension. Les années 60, en effet, sont celles d'une première poussée des identités culturelles, parmi lesquelles celles qui renvoient à la religion occupent une place non négligeable. Cette poussée est diversifiée, et on n'en finirait pas de dresser une sorte d'inventaire à la Prévert de ses principales expressions : ethnical revival, pour parler comme Anthony Smith ¹, régionalismes breton, occitan et, moins puissant, basque puis, un peu plus tard, corse ; mouvement liés au genre ou au sexe, avec le féminisme et les luttes d'homosexuels gays ou lesbiens ; affirmations identitaires de victimes d'une maladie grave ou d'un handicap cherchant à transformer leur déficience en différence et, par exemple, avec les sourds-muets, voulant participer à la vie de la Cité dans leur culture propre, avec la langue des signes, etc.

Tout n'est pas nouveau, certes, dans ces expressions culturelles. Mais qu'elles soient neuves, ou renouvelées, elles marquent l'entrée dans une phase historique qui n'est plus celle du triomphe de la modernité, réduite à la raison, sur les cultures particulières. Elles viennent en fait signifier qu'une société moderne non seulement comporte toutes sortes d'identités culturelles, mais aussi et surtout en

produit et en invente, en plus de celles qui s'y reproduisent ou qu'elle accueille avec l'immigration. Et parmi ces différences qui s'ébauchent, ou s'affirment, certaines ont un tour religieux. Il en est ainsi, à l'évidence, pour les Juifs de France, qui prennent leur distance avec le modèle d'intégration qui prévalait pour eux depuis les temps révolutionnaires, quand le Comte de Clermont-Tonnerre expliquait qu'il fallait leur donner « tout comme individus », et « rien comme nation ». Dans ce modèle, hérité des Lumières et qui, en France sera institutionnalisé par Napoléon 1^{er}, les Juifs sont considérés comme des citoyens libres et égaux en droits, et ils ne doivent vivre et montrer leur judéité qu'en privé. Ce sont des « israélites » -le terme est désormais pratiquement tombé en désuétude. Pour les Juifs de France, le changement inauguré dans les années 60 s'explique par la conjonction de divers éléments qui tous vont dans le même sens : arrivée, avec la décolonisation et surtout la fin de la guerre d'Algérie (1962), de Juifs sépharades, sensibilité au sort de l'Etat d'Israël, rendue aiguë avec la guerre des 6 jours (1967), déclaration du Général de Gaulle sur le peuple juif, « sûr de lui et dominateur », mais aussi, plus largement et de façon plus diffuse, ethnicisation dans laquelle les Juifs deviennent de plus en plus visibles dans l'espace public, et prennent quelque distance avec l'universalisme des Lumières et son expression institutionnelle, la République. On ne peut réduire

1 - Anthony Smith, *The Ethnical Revival in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

les transformations des Juifs de France depuis les années 60 à leurs seules dimensions religieuses, et encore moins à ce qui est le plus spectaculaire, le développement du phénomène Loubavitch, particulièrement visible et à fort communautarisme². Interviennent aussi, en effet, d'autres aspects, à commencer par leur rapport modifié à l'Etat d'Israël, ainsi que le commencement du déclin de cette grande idéologie universaliste que fut le communisme, auquel de nombreux Juifs s'identifiaient, et qui exigeait d'eux, la plupart du temps, qu'ils s'assimilent ou, en tous cas qu'ils refoulent leur identité juive dans leur stricte vie privée.

D'autres mutations dans le paysage religieux français s'ébauchent alors, mais bien moins perçues des médias et du grand public ; elles concernent en particulier l'essor, certes encore peu visible, d'Eglises protestantes, pentecôtistes, des Témoins de Jéhovah, etc. Mais si les grandes évolutions surviendront plus tard, à partir de la fin des années 70, les observateurs commencent déjà à mettre en cause l'hypothèse de la sécularisation de la société française, ou en tous cas à constater qu'elle ne signifie pas nécessairement la fin de la religion, mais plutôt sa séparation d'avec ses grandes institutions.

Si les Eglises se vident, les pèlerinages continuent, en même temps que toutes sortes de groupes se forment, où des enseignants, des étudiants, des cadres, des membres des couches moyennes par ailleurs socialement intégrés mènent une recherche d'identité et de spiritualité qui opère à la marge ou en dehors des Eglises constituées.

La première vague de renouveau des particularismes culturels, incluant les phénomènes religieux mais les dépassant, présente une caractéristique importante : elle se forme dans une conjoncture historique qui est encore celle de la croissance, celle des « Trente Glorieuses » comme a dit Jean Fourastié. Elle s'ébauche à une époque où la question du chômage et de l'exclusion n'est pas à l'ordre du jour, et dans un climat qui est encore celui de la confiance dans la science et le progrès. C'est pourquoi elle est socialement indéterminée, et qu'il est difficile d'en associer telle ou telle expression à tel ou tel groupe social, pauvre, riche, ou dans l'entre deux, et qu'elle donne l'image d'un ensemble d'affirmations souvent assez proches, par ses acteurs, des « nouveaux mouvements sociaux » propres à la société post-industrielle dont commence à parler Alain Touraine³.

Différences culturelles et inégalités sociales

Le choc pétrolier consécutif à la guerre du Kippour (1973) est un repère commode pour marquer le début, en fait moins précisément daté, d'un renversement qui est économique et social, et pas seulement culturel. La France va alors, en effet, découvrir les problèmes de l'emploi, l'exclusion, la précarisation et ce que Robert Castel a appelé la désaffiliation⁴. L'idée de crise est en l'occurrence inadaptée, celle d'une mutation profonde convenant beaucoup mieux. Car la France, en réalité, vit les derniers feux de l'ère industrielle, et tout en fait bascule. La désindustrialisation revêt couramment un caractère massif, les rapports sociaux cessent d'être structurés par l'opposition centrale du mouvement ouvrier et des maîtres du travail, la confiance dans la science et le progrès est ébranlée, la place du pays dans le monde est vécue comme problématique.

Dans cette mutation, la question sociale cesse d'être considérée comme l'expression fondamentale d'un

conflit où les exploités se dressent face à ceux qui les dominent et organisent leur travail ; elle devient un drame lié à la disparition du rapport et donc du conflit social. Les exclus sont hors de la société, privés de toute relation avec des adversaires sociaux, ils souffrent, si on peut utiliser cette image certes simplificatrice, de ne pas être exploités. Et dans ce contexte, la question culturelle se pose avec une acuité encore plus grande que dans les années précédentes, et sous des formes nouvelles. Elle est en effet désormais associée à la nouvelle donne sociale et économique.

Deux points méritent ici toute notre attention. Le premier a trait à la question nationale. L'idée de nation, en France comme ailleurs, est depuis au moins deux siècles associée à la modernité de deux manières opposées. D'une part, elle propose un cadre symbolique, « imaginaire » a dit Benedict Anderson⁵, au sein duquel se développent l'économie, la culture, les institutions politiques,

2 - cf. Laurence Podselver, « Les Lubavitch et la question de l'Etat. Défiance traditionnelle et pragmatisme messianique », in *Histoire politique des Juifs de France*, sous la dir. de Pierre Birnbaum, Paris, Presses de la FNSP, 1990, pp.244-257

3 - Alain Touraine, *La Société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969

4 - Robert Castel, *Les Métamorphoses du social*, Paris, Fayard, 1995

5 - Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983]

dans le respect qui peut être total des valeurs universelles qui fondent la vie collective : la démocratie, ou bien encore les principes qui sont au cœur de la République –liberté, égalité, fraternité. Et d'autre part, elle cimente des attitudes anti-modernes, des réactions inquiètes face au changement ; elle tourne au nationalisme, à l'appel à la fermeture du pays sur lui-même, au racisme, à l'antisémitisme, à la xénophobie.

Tout au long des années 80, et jusqu'à la fin des années 90, la face sombre de l'idée de nation a occupé un espace considérable en France, mise en œuvre par le Front National, et capitalisant tout en les informant les peurs et les frustrations sociales d'une part importante de la population. Ce phénomène doit beaucoup à la déstructuration des rapports sociaux propres à l'ère industrielle, à la chute ou aux inquiétudes de divers groupes sociaux, à la crise des institutions républicaines et de l'Etat-providence ; il ne se comprend pas sans la référence aux changements plus larges dans lesquels la France semble ne pas toujours trouver sa place : la globalisation économique, vécue comme une menace pour l'être national ; l'internationalisation de la culture de masse sous hégémonie nord-américaine, la « McDonaldisation » du monde, qui semble elle aussi attaquer la culture nationale du dehors ; la construction européenne, perçue dans la perspective nationaliste comme le cheval de Troie d'un neo-libéralisme ravageur aussi bien pour l'économie que pour l'identité nationale. Dans la fragmentation sociale et culturelle de la fin du XXème siècle, la poussée du nationalisme occupe une place importante, parfois, mais pas nécessairement, en s'associant au traditionalisme catholique, et, à la marge, en s'intéressant au paganisme.

L'immigration appelle elle aussi examen. Jusqu'alors, la figure classique de l'immigré était celle du travailleur, mâle, célibataire, ou en tous cas venu seul en France, intégré socialement, puisqu'il est là pour travailler, et exclu culturellement, puisque son principal souci est généralement de rentrer au pays, et non pas de s'installer dans la société d'accueil. Au milieu des années 70, cette figure commence à laisser la place à d'autres, très différentes. La politique du nouveau chef d'Etat, Valéry Giscard d'Estaing, va en effet consister à promouvoir le regroupement familial, au moment où les secteurs faisant le plus largement appel à la main d'œuvre immigrée cessent d'en avoir besoin. Les enfants et les petits enfants des travailleurs immigrés vont être des deux sexes, plutôt exclus socialement –ils sont proportionnellement victimes

du chômage plus que les autres-, et plutôt inclus culturellement. Mais cette inclusion, qui tient au fait que pour la plupart, ils sont ou seront Français, est contrariée par le racisme et la discrimination sociale, qui leur disent qu'ils sont différents.

A partir de là, divers processus s'observent, inscrits dans l'espace et alimentant les images négatives des banlieues populaires, qualifiées alors de « quartiers d'exil » ou de « quartiers de relégation », souvent dites « difficiles » et dont on oublie alors qu'elles ont apporté, pendant les années de croissance, un progrès souvent considérables à ceux qui venaient les peupler. Parmi ces changements, certains aboutissent à la haine, à la rage, à la « Galère » des jeunes, à la délinquance ou à l'émeute. Mais d'autres se soldent par une production de différence. Ainsi, certains se lancent dans la musique et la danse, et participent par exemple à l'invention et à l'essor de la culture hip-hop ; d'autres trouvent ou retrouvent dans la religion les repères qui donneront un sens à une existence souvent difficile : le fantastique essor de l'islam devenu deuxième religion de France doit beaucoup à des logiques de renversement du stigmate, dans lesquelles l'adhésion et la foi combinent l'affirmation d'une continuité culturelle qui, d'une génération à l'autre, était en passe de se briser ou de s'affaiblir, et la réponse à une situation qui laisse aux individus peu de place pour se construire, qui les disqualifie, les nie et les ségrègue.

Mais d'une part l'islam de France ne se réduit pas à ces logiques, et concerne des personnes qui ne sont pas nécessairement victimes de l'exclusion ou de la précarité : on ne saurait y voir un simple mécanisme social, comme si la pauvreté devait expliquer la foi. Et d'autre part, le retour de Dieu, comme a dit Gilles Képel, ne se limite pas au seul islam. Les Eglises dérivées du protestantisme, en effet, connaissent alors un réel essor, le catholicisme, sans enrayer sa chute, se renouvelle, avec notamment d'un côté le renforcement des tendances au traditionalisme, voire à l'intégrisme et à la rupture avec Rome, et d'un autre côté des mouvements de type charismatique. Les Juifs de France poursuivent la transformation qui a été déjà signalée. Des sectes, ou des religions qui s'en approchent, se développent, suscitant d'importants débats politiques, à commencer par ceux qui portent sur la définition même de ce qu'est une secte. Le bouddhisme conquiert une audience considérable, et avec lui un intérêt considérable pour les philosophies orientales.

Le paysage religieux, dans la France contem-

poraine, s'est diversifié et totalement renouvelé. Ces changements s'inscrivent eux-mêmes dans un phénomène massif, et qui va bien au-delà des religions, de poussée d'identités culturelles qui demandent reconnaissance dans l'espace public.

Des identités sous tension

Dans l'expansion contemporaine des identités culturelles, il est fallacieux de se contenter d'images unilatérales, comme celles qui ne veulent voir dans certaines d'entre elles que communautarisme, sectarisme, négation des sujets individuels. En fait, chaque identité nouvelle, ou renouvelée, se présente comme étant une modalité particulière d'agencement sous tension, du point de vue de ceux qui s'en réclament, de trois logiques principales.

D'une part, il y a identité collective parce qu'une culture, des valeurs, des modes de vie sont partagés et affirmés. D'autre part, dans un pays comme la France, l'appartenance à une identité collective n'interdit pas aux individus de participer, en tant que tels, à la vie moderne, de travailler, d'être citoyen, de consommer, d'accéder à la santé ou à l'éducation publique. Enfin, l'individualisme moderne signifie aussi que chaque être humain doit pouvoir se constituer en acteur de sa propre existence, procéder à des choix personnels, définir sa trajectoire de manière la plus libre et responsable qu'il se peut, bref, être un sujet ⁶.

Il n'est pas toujours possible, et encore moins facile, pour une personne, de s'installer pleinement ou de circuler aisément au cœur de ce triangle théorique, et ce que l'on observe, concrètement, est généralement un espace déformé, éclaté, parfois même transfiguré : dans certains cas, l'identité collective entend contrôler la vie personnelle de ceux qui en relèvent, et jusqu'à leur conscience, ce qui passe par un pouvoir de type sectaire ou totalitaire, et peut exiger l'existence d'un appareil, d'un dispositif plus ou moins organisé, pratiquement et idéologiquement. Dans d'autres cas, les individus sortent du groupe, se détachent de toute appartenance identitaire pour s'assimiler, se fondre dans la citoyenneté et dans le marché. Dans d'autres encore, l'identité collective est délaissée au profit de la créativité et de l'imagination personnelle, par exemple artistique ou littéraire, les sujets se produisent eux-mêmes en s'écartant de

Ce qui distingue ici les années 80 et 90 de la phase précédente est essentiellement dans les liens qu'entretiennent les affirmations identitaires avec les inégalités, la chute ou l'injustice sociales.

l'identité collective dont ils relevaient. Ces quelques remarques, aussi rapides qu'elles soient, nous rappellent que dans la pratique réelle, historique, les identités culturelles sont susceptibles de configurations variables, toujours en passe de changer d'une personne à une autre, et d'un moment à un autre. Il est donc absurde de considérer qu'elles ont une nature fixée une fois pour toutes, qu'elles relèvent d'une essence qui les ferait par exemple être nécessairement et inéluctablement dominées par des tendances au communautarisme. Mieux vaut admettre qu'il peut effectivement arriver qu'elles soient sous l'emprise d'une telle logique, mais que celle-ci est commandée ou façonnée par des conditions dont certaines doivent beaucoup au reste de la société, au regard qu'elle porte sur elles. L'islam en Grande-Bretagne, par exemple, diffère de son homologue français pour des raisons qui tiennent aux origines nationales des musulmans britanniques, mais aussi au système institutionnel et à la culture politique de ce pays.

Les identités culturelles, et entre autres religieuses, ne sont donc pas réductibles à l'image de processus de reproduction, dans lesquels les enfants hériteraient de la culture des parents. Elles sont à bien des égards produites, inventées, même si elles prennent l'allure de la tradition. Elles sont menacées d'instabilité, tout simplement parce que ceux qui les rejoignent ou s'y identifient, ne le font plus seulement, ni même principalement en vertu d'un héritage imposé, indiscutable, mais, en bonne part, à partir d'un choix personnel qui traduit leur subjectivité. Hier, on était catholique, protestant, juif, musulman, etc., parce que les parents l'étaient, aujourd'hui, de plus en plus, s'ajoute à l'éventuelle continuité une décision, un engagement. Et dans la mesure où l'engagement du sujet personnel est à l'origine de l'appartenance à une identité collective, il se peut aussi que le sujet veuille se dégager de son identité, et qu'il exige la possibilité de le faire. C'est pourquoi les différences culturelles donnent

6 - Sur cette notion, cf. le dialogue de Farhad Khosrokhavar et Alain Touraine, *La Recherche de soi*, Paris, Fayard, 2000

l'image de processus constants de changements, de décomposition, de recomposition, dont les religions instituées elles-mêmes ne sont pas exemptes. C'est également pourquoi il n'est pas

absurde de dire que les individus aujourd'hui choisissent de plus en plus leur histoire ou leur mémoire : en rejoignant telle ou telle identité collective, en effet, ils font le choix d'un passé dont ils se revendiquent ensuite.

Un nouvel espace de débats

De tels changements ont exercé un impact sur la vie politique et intellectuelle. Déjà, on l'a vu à propos du Front national, ils ont abouti à l'émergence d'un acteur qui, de groupusculaire, a pu apparaître comme un véritable parti à l'occasion des élections partielles de Dreux (1983). Dans les débats des années 80 et 90, la poussée des particularismes culturels a occupé une place fréquemment centrale, en même temps que la question sociale semblait, jusqu'au milieu des années 90, constituer une préoccupation majeure, certes, mais n'animant guère les échanges d'idées et les passions. Il a fallu attendre l'automne 1995, et la conjonction de plusieurs mesures annoncées par le gouvernement Juppé (réforme de la Sécurité sociale, modifications dans certains régimes de retraite, contrat de plan à la SNCF) pour qu'une mobilisation sociale, essentiellement dans le secteur public ou assimilable, suscite pour la première fois depuis de nombreuses années des engagements et des controverses extrêmement vives entre intellectuels. Par contre, tout au long de cette période, les polémiques à propos de la différence culturelle ont été nombreuses et denses. Sur le fond, elles renvoient à des positions principales, qui se sont exprimées à propos d'événements singuliers - première affaire dite « du foulard » en 1989 par exemple - ou de manière plus diffuse. Ces positions correspondent à des orientations assez générales, qu'on retrouve dans d'autres pays, par exemple, dans le monde anglo-saxon, dans l'opposition entre « liberals » et « communitarians », ou dans les débats pour ou contre le multiculturalisme.

Le propre des différences culturelles aujourd'hui est qu'au moins certaines d'entre elles demandent à être reconnues dans l'espace public. Mais la culture politique française n'est guère ouverte à ce type de demandes, et le modèle français d'intégration républicaine, pour ceux qui l'interprètent de façon rigoureuse, n'entend connaître que des individus libres et égaux en droit. Que faire, que préconiser face à des mouvements d'homosexuels qui entendent s'exprimer au grand jour et revendiquent, par exemple, le droit d'élever des enfants ?

Quelle attitude adopter face aux régionalismes qui veulent promouvoir leur langue, y compris au sein de l'école publique ? Comment institutionnaliser l'islam, lorsque des jeunes filles voilées se présentent au collège et refusent de suivre certains enseignements, que des parents demandent que de la viande halal soit servie à leurs enfants dans les écoles publiques, que le financement et la direction des mosquées semblent devoir beaucoup à l'intervention de puissances étrangères, ou que l'enseignement de la langue arabe suscite des controverses sur plusieurs fronts, les uns y étant plutôt hostiles, y compris parmi les populations issues de l'immigration maghrébine, d'autres demandant que soit privilégié l'arabe classique, d'autres voulant promouvoir l'arabe dialectal ?

A partir du moment où la diversité culturelle jaillit de mille et une manières dans l'espace public, avec ses attentes et ses demandes de reconnaissance, parfois lestées de revendications sociales, il faut bien d'une part que le bien et le juste soient fixés, ce qui est plutôt la tâche de la philosophie politique, et que d'éventuelles mesures concrètes soient prises, ou refusées, ce qui revient en principe aux acteurs du système politique.

Nul plus et mieux que Régis Debray n'a en France engagé le débat de philosophie politique. Il l'a fait en distinguant les « Républicains », fidèles aux principes de liberté, d'égalité et de fraternité qui doivent régir le fonctionnement de l'espace public, et les « Démocrates », qui seraient disposés à apporter un traitement politique à des demandes de reconnaissance mais au risque, selon Debray, de mettre en cause ces principes ; puis en s'engageant avec vigueur dans la critique de ceux qui selon lui, en tolérant le « foulard » islamique à l'école, en trahissaient l'idéal républicain –il a ainsi parlé avec d'autres, en 1989, dans un texte qui fit grand bruit, d'un « Munich » de l'école laïque⁷.

Mais Régis Debray n'a pas été seul à incarner la première orientation forte des débats sur les identités culturelles, nombreux sont ceux, intellectuels, acteurs politiques, qui se sont reconnus dans ses positions « républicanistes », hostiles à

7 - par exemple dans la lettre ouverte qu'il a publiée, avec Elisabeth Badinter, Alain Finkielkraut, Elisabeth De Fontenay et Catherine Kintzler dans Le Nouvel Observateur du 2 novembre 1989

toute reconnaissance de la différence culturelle dans l'espace public, et parfois même favorables, tel Emmanuel Todd, à un idéal assimilationniste encourageant les immigrés à abandonner leurs particularismes culturels non seulement dans la sphère publique, mais aussi dans leur vie privée.

Une deuxième orientation, moins structurée, plus diffuse, mais aussi certainement correspondant davantage aux sentiments de la population, mérite d'être qualifiée de tolérante ou libérale. Elle considère, par exemple avec Dominique Schnapper⁸, que si une identité collective ne suscite pas de troubles ou de désordres, si elle est compatible avec les valeurs universelles, elle peut être tolérée non seulement dans la sphère privée, mais aussi dans l'espace public. Elle attend par exemple de l'islam non pas qu'il se dissolve ou que les musulmans quittent le pays, mais qu'il s'institutionnalise, tout en conservant une certaine discrétion.

Enfin, une troisième orientation, dans les débats sur la différence culturelle, a valorisé l'idée de la reconnaissance, demandant que des droits culturels soient accordés aux acteurs qui les demandent dans la mesure où ils ne mettent nullement en cause les principes généraux qui assurent le fonctionnement de la vie collective. Cette orientation repose sur l'idée qu'une présomption de légitimité doit être reconnue à ces acteurs, et qu'une fois la reconnaissance effectuée, celle-ci doit être pleine et entière. Dans l'ensemble minoritaire, cette position a été incarnée par exemple par Alain Touraine et par l'auteur de ces lignes⁹.

Rien, parmi les trois orientations qui viennent d'être présentées, n'autorise à soupçonner ceux qui les défendent de communautarisme, même si la troisième peut ouvrir la voie à des processus laissant un certain espace à des tendances communautaristes –c'est tout simplement le prix à payer pour la démocratie, et le reconnaître n'interdit en aucune façon de penser les contre-feux nécessaires pour faire face à d'éventuelles dérives de ce type. Mais le propre du débat français a été que les tenants d'une orientation « républicaniste » ont souvent diabolisé quiconque ne les suivait pas, au nom d'un raisonnement qui voulait que tout écart par rapport à l'image d'une République pure et dure, une et indivisible ne pouvait que signifier une

adhésion, consciente ou non, au multiculturalisme « à l'américaine » (l'adjectif permet une disqualification aisée), et mener à une fragmentation ethnique et religieuse du pays, de type libanaise ou yougoslave.

Le débat, en France, a ainsi semblé se jouer entre ceux qui demandaient le maintien des valeurs universelles, incarnées par l'idée républicaine et concrétisées dans ses institutions, à commencer par l'école publique, et ceux qui, au contraire, pouvaient être accusés de se préparer à livrer le pays au communautarisme et à ses inévitables prolongements barbares. Cette fausse polarisation s'est atténuée à partir de la fin des années 90, lorsqu'il est apparu possible d'apporter un traitement politique, démocratique, à des demandes liées à des différences culturelles, sans mettre à mal la République : le vote du PACS, puis de la parité, et même, malgré toutes les incertitudes qui y sont liées, le processus de règlement de la question corse initié par les accords de Matignon de l'été 2000 ont notamment montré qu'il était possible d'introduire des changements et des droits nouveaux sans mettre à mal l'intégrité et l'unité de la nation.

Il est vrai, nous l'avons vu, que des pulsions communautaristes sont susceptibles de se manifester dans tout groupe défini par une identité culturelle. De telles tendances peuvent déboucher sur l'enfermement et le repli identitaires, facteurs, avant toute chose, de négation de la subjectivité individuelle, ce dont fréquemment les femmes sont les premières victimes, comme on le voit dans l'islamisme radical. Elles peuvent aussi aboutir à la violence, au choc des communautés, au terrorisme –la France en a connu une vague, islamiste, lors de l'été 1995. Mais dans l'ensemble, l'expérience française est plutôt celle d'affirmations relativement soucieuses de participation à la vie démocratique et respectueuses des lois et des principes de la République. Contrairement à une idée reçue, par exemple, l'islam en France, tout au long des années 80 et 90, a été un barrage contre les violences urbaines, il a encouragé les jeunes musulmans non pas à participer aux émeutes, ou à devenir délinquants, mais, bien davantage, à être exemplaires dans leurs conduites. Le point mérite d'autant plus d'être signalé que ces mêmes jeunes

8 - Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991

9 - Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997 ; Michel Wieviorka (sous la dir. de), *Une Société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996 et *La Différence*, Paris, Balland, 2001

sont parmi les premiers à souffrir de la crise des institutions républicaines, qui à leurs yeux tiennent de moins en moins leurs belles promesses d'égalité et de fraternité¹⁰.

Ainsi, l'idée évolutionniste, qui voulait que la société s'émanipe par la raison des références traditionnelles au sacré a fait long feu. Mais la religion n'est nulle part revenue constituer le lien social qu'elle apportait dans le passé, lorsqu'elle organisait l'ensemble des activités humaines ou tout au moins qu'elle leur conférait un sens assez largement reconnu. Comme l'a montré Danièle Hervieu-Léger¹¹, les croyances religieuses aujourd'hui prolifèrent, en dehors de leurs institutions classiques certes, mais rendues possibles par des formes d'organisation plus souples, plus capables de valoriser l'authenticité spirituelle. Elles se rencontrent dans des milieux sociaux très diversifiés, et sont souvent liées à une volonté de vivre une expérience personnelle, pouvant animer des mouvements contestataires soucieux non pas de s'opposer à la modernité, mais d'y trouver leur place. Les différentes formes que revêt aujourd'hui l'expérience religieuse en France sont indissociables d'une tendance beaucoup plus générale, et qui n'est pas propre à ce seul pays, à définir ou redéfinir la modernité elle-même non pas comme la

seule affirmation de la raison contre les traditions, mais comme un espace sous tension, où trois types de logiques peuvent tout aussi bien cohabiter que tendre à se séparer ou encore à s'opposer : la logique de la participation individuelle à la vie collective, celle du sujet personnel, qui veut produire sa propre existence, et celle des identités collectives, parmi lesquelles les affiliations religieuses occupent une place considérable.

Il n'y a pas ici d'exception française, mais, simplement, des caractéristiques propres à un pays qui a son histoire et sa culture politique. Son histoire est marquée, notamment, par un catholicisme qui a fait de la France la fille aînée de l'Eglise, et par un lourd contentieux avec l'islam, qu'il s'agisse de l'expansion arabe du VIII^{ème} siècle, des croisades, du colonialisme, de la décolonisation puis de l'exploitation des travailleurs immigrés, dont beaucoup étaient musulmans, dans les années d'après-guerre. Sa culture politique est dominée par l'image d'un Etat-nation puissant, centralisateur et même souvent jacobin. Mais ces caractéristiques n'empêchent pas la France de participer à une évolution planétaire, dans laquelle l'enjeu est bien d'apprendre à concilier les valeurs universelles - la raison, le droit, la démocratie - et les particularismes culturels.

10 - On me permettra de renvoyer ici à mes propres recherches et au livre que j'ai dirigé, *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999

11 - Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, cerf, 1993