
Islam, culture ou religion ? Penser le pluralisme africain des religiosités musulmanes

Rachid Id Yassine

Introduction

Qui observe l'Afrique actuelle avec un peu d'attention est inévitablement frappé par une foisonnante diversité culturelle et religieuse qui interdit de figer les identités qui y sont continuellement inventées. Le phénomène identitaire y est en effet d'une étonnante prolifération, à travers le jaillissement itératif de syncrétismes et éclectismes, mêlant et entremêlant culture et religion. Mythes et rites en tout genre contribuent à édifier une identité musulmane prise en charge par les relations de parenté, les logiques ethniques ou les dispositions linguistiques, avant que n'interviennent à leur tour les conditions économiques et politiques de chaque pays.

D'aucuns parlent très franchement d'un « domaine conflictuel entre le culturel et le religieux » (Diakho 2004:47) en islam. À propos de l'identité culturelle des musulmans à travers le monde, ce rapport culture / religion est doublement épineux, dans la mesure où interviennent ensemble la culture héritée – celle de l'origine ethnique : arabe, wolof, hui, bretonne... – et la culture acquise – celle de la société de vie dans laquelle l'individu est socialisé : marocaine, sénégalaise, chinoise, française... On conviendra ainsi qu'une partie du problème relève largement du registre culturel et de ce qu'on est en droit d'identifier comme culture. La culture peut en effet être ramenée à des normes caractérisées par la relation immédiate à l'environnement social qu'elles prennent en charge. Celui-ci repose lui-même sur la contingence des pratiques, discours et représentations qui édifient un système normatif de valeurs. Ces systèmes sont parfois appelés traditions ou même coutumes dès lors que :

... la coutume est raison parce que les seules raisons de vivre qui puissent être qualifiées de religieuses sont les raisons d'être là, d'habiter quelque part, plutôt que d'être une âme errante comme les morts sans autel ou les fous sans raison qui partent s'égarer dans la brousse (Ortigue 1981:III).

En tout état de cause, la culture identifie tout comme elle permet d'identifier, elle se situe dans l'immense interstice isolant identité et altérité.

Du reste, les articulations qui régulent les normes culturelles et religieuses s'opèrent selon des modalités qui dépendent à la fois d'un climat historique et des principes normatifs qui s'y déploient. Autrement dit, il convient de déterminer la nature du phénomène identitaire étudié avant d'engager l'étude elle-même. Si on étudie l'identité peule, on partirait évidemment de ses manifestations historiques, rendant compte du registre ethno-culturel de cette identité. Or, ici, l'identité musulmane n'est aucunement culturelle, mais strictement religieuse. Il est alors question à la fois de religion comme telle et de telle religion : l'islam. Comment approcher le religieux quand on refuse de le réduire à des faits historiques et psychologiques ordinaires ? D'ailleurs, le religieux relève-t-il bien d'une réalité différenciée et singulière qui lui conférerait ainsi son autonomie à l'égard du culturel ? On ne pourrait en effet poursuivre notre volonté de penser ici le pluralisme africain des religiosités musulmanes en esquivant ce questionnement fondamental pour les sciences des religions.

Nous nous évertuerons dès lors à décortiquer ces deux instances que sont la culture et la religion à travers leur mode identitaire de manifestation. L'identité étant une relation, jamais une structure fixe et figée, ni même un processus mécanique et systématique, elle nous offre un champ d'investigation susceptible de rendre compte concrètement de la relation entre culture et religion. L'identité musulmane en Afrique est-elle religieuse ou culturelle ? Que faut-il d'abord entendre par identité religieuse et identité culturelle (I) ? Par ailleurs, les catégories conceptuelles dominantes des sciences sociales révèlent aujourd'hui leurs limites en matière d'appréhension de l'islam qu'elles assimilent toujours, en dernière instance, à une culture religieuse arabe. À l'aune d'une ethnographie en cours au Sénégal, nous montrerons ici en quoi l'étude de l'identité musulmane en Afrique noire subsaharienne (II) exige plus que jamais de revisiter l'épistémè en vigueur et de repenser tout à la fois ce que l'on entend par culture et religion en général, et islam et Afrique en particulier. À travers les incidences d'une mondialisation et d'une sécularisation incertaines, les évolutions empiriques nous obligent à réinvestir les théories sur les rapports ambivalents entre le religieux et le culturel.

Identité religieuse et identité culturelle ?

Une évidence s'impose dans l'étude scientifique de l'identité : l'existence de dimensions différenciées. Une première distinction s'opère selon un certain ordre de grandeur des manifestations du phénomène identitaire. En sciences humaines et

sociales, la dimension dont l'ampleur est la moins importante considère l'individu comme la plus petite unité sociale. Une seconde dimension – on pourrait aussi dire une seconde unité – porte sur la collectivité. Celle-ci a une ampleur extrêmement variable, allant du destin d'un couple à celui de l'humanité tout entière, en passant par une floraison de groupes aussi nombreux que différents.

Mésestimée, une seconde distinction est donnée non pas par l'ampleur (individuelle ou collective) que le phénomène identitaire peut prendre, mais par la projection qu'il peut embrasser. Si l'espace semble teinté d'immobilisme, ce qu'est l'identité d'un individu ou d'un groupe, le temps oblige à tenir compte du changement et de la finitude de la vie : qu'importe ce que je suis ici (espace), je ne le serai pas toujours (temps). L'identité se projette donc dans le temps, et c'est à partir de l'espace qu'elle le fait. Et inversement...

L'identité renvoie ainsi elle-même à deux ordres différents qui ne sont ni séparables ni assimilables. Bien au contraire, transcendance et contingence se complètent même et sont interdépendantes. De plus, ces dimensions de l'identité s'articulent aux deux premières (individualité et collectivité) et se conçoivent même par leur entremise. L'identité transcendante émerge de la spiritualité comme questionnement de l'individu sur la nature, sur son appartenance à l'environnement naturel dont la conscience humaine semble pourtant l'isoler. L'identité contingente se construit, quant à elle, à partir de cette conscience et de ce pouvoir de transformer la nature au fondement de toute économie, et d'élaborer comme produit original de son action la culture.

Spiritualité et nature

Au fur et à mesure de sa vie, l'individu se découvre des identités en nombre indéterminé qui ont pour point de départ sa naissance ou même avant ; au moment où l'un des milliards de spermatozoïdes pénètre l'ovule, et même avant encore ; au moment où son père, un homme parmi tant d'autres, rencontre sa mère, une femme parmi tant d'autres, et même avant... Bref, on l'aura compris, les faits et facteurs qui ont permis la naissance de chaque individu sont aussi insaisissables que ce moment qui précède le big-bang. Cela dit, c'est à sa naissance que l'individu se voit affecté du plus petit nombre d'identités portées au cours de sa vie. Puis à chaque fois qu'il rencontre un autre individu, qu'une relation s'établit, voilà qu'on lui attribue une autre identité (aussi bien celle que se fait cet individu de lui, que celle qu'il se fait lui-même à partir de cet individu), jusqu'à disposer d'autant d'identités que de relations sociales.

Cette affectation n'est pas complètement aléatoire et obéit néanmoins à des conditions préalables. Elle est constituée à partir d'identités collectives préétablies. L'identité individuelle participe de la constitution des identités collectives qui sont elles-mêmes employées par les individus afin de s'identifier les uns les autres. Une fois l'individu mort, son identité personnelle continue tout de même d'exister.

Si des identités sont amenées à disparaître dans le trou noir de l'histoire (ou des mémoires), d'autres auront une durée de vie plusieurs fois millénaire et continueront de marquer et d'influencer la réalité sociale. Et d'autres peuvent même, après un laps de temps, resurgir à l'instar du héros néandertalien.

L'identité est ici entendue d'une façon objective comme l'ensemble des déterminations qui ont été attribuées à un individu à travers les interactions sociales qui les constituèrent. Plus objective encore est la proposition de Francis Crick qui écrit que

... l'hypothèse stupéfiante, c'est que « vous », vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, le sens que vous avez de votre identité et de votre libre arbitre, ne sont rien de plus que le comportement d'un vaste assemblage de cellules nerveuses et des molécules qui y sont associées (1995:17).

C'est un autre prix Nobel, un physicien, qui fait remarquer au précédent médecin que cette réalité des choses est curieusement lacunaire :

Cher lecteur, ou mieux encore, chère lectrice, rappelez-vous les yeux brillants et joyeux avec lesquels votre enfant vous éclaire quand vous lui apportez un nouveau jouet, puis laissez le physicien vous dire qu'en réalité rien n'émerge de ces yeux ; en réalité, leur seule fonction objectivement décelable est d'être continuellement frappés par des quanta de lumière et de les recevoir. En réalité ! Étrange réalité ! Quelque chose semble manquer en elle (Schrödinger 1990:191).

L'esprit et la matière ! Voilà que surgit une question proprement liée à l'identité humaine. C'est de sa faculté d'intellection, de cet esprit dont il est doté que l'être humain conçoit et tire des conclusions sur la nature qui apparaît, quant à elle, tout entière, comme matière, et ce, bien entendu, en nous limitant uniquement à l'esprit moderne, religieux ou non d'ailleurs, sans toutefois le réduire à cette « pensée rationnelle positive et laïque sur la nature » (Le Breton 2005:9). La modernité trouve ici l'occasion de se distinguer de ce qui est communément appelé la tradition, dans la mesure où celle-ci reconnaît à (ou en) la nature un esprit, de l'animisme au monothéisme, des esprits de la nature à celui de Dieu.

Au fur et à mesure de sa construction, l'esprit humain s'interroge sur sa propre nature, et ce questionnement lui permet de transcender la condition naturelle dans laquelle il est pourtant ancré. Sans même évoquer le cas du matérialisme le plus intransigent et radical qui fait de l'esprit de la matière, cette aspiration humaine à la transcendance qui peut se traduire, en dehors de l'expression des religions instituées, par l'expression d'un humanisme courtois ou par celle d'une « spiritualité laïque », illustre combien l'individu et toute son action sont conditionnés par la question du sens. Celle-ci, quand bien même il se soumet à la sécularisation comme refus actif de l'influence de toute autre autorité, qu'elle soit ou non supérieure, que celle de l'être humain lui-même, se retrouve dans toute démarche moderne. Timide derrière la liberté du sujet ou assumé avec le recours explicite à l'absolu, le sens

est issu d'une certaine condition religieuse de l'humanité. « Les intellectuels ont constamment cherché à remplacer la religion par une autre version de l'absolu : la beauté, la raison, l'histoire, le ça ou l'énergie » (Touraine 1992:365).

Le modernisme apparaît comme l'ensemble de ces tentatives, et rien d'étonnant alors à ce que cette volonté de séparer et d'écarter la religion des éléments constitutifs de la condition humaine ait essuyé une sévère humiliation que Jacques Pierre a mise en évidence en parlant de « la pérennité de la condition religieuse dans la modernité » (2009), avec l'aide du langage. En effet, Trigano le lui inspire, comme si nous pouvions y voir le fait que « la modernité est un supplément de sens inscrit au cœur même de la sociologie » (Martuccelli 1999:544).

Alors que la sociologie projette avec radicalité d'accéder au réel (défini comme la société), elle reste totalement prisonnière du langage, sans le questionner, parce qu'elle le tient pour un instrument inerte. Se confrontant avec le Tout Autre (la transcendance), elle le réduit au même (l'immanence) sans prendre en considération que cette réduction reconduit le problème de la transcendance dans le langage (Trigano 2001:282).

Cela étant, la modernité ne peut être réduite à l'idéologie moderniste pour laquelle

... la lutte contre la religion ... fut refus de la transcendance et, plus concrètement, de la séparation de l'âme et du corps, appel à l'unité du monde et de la pensée dominée par la raison ou par la recherche de l'intérêt et du plaisir (Touraine 1992:46).

Le passage de la réflexion critique sur la religion à celle portant sur le religieux pour ensuite s'intéresser à la religiosité trahit une conscience d'une condition de la nature humaine sur laquelle se fondent des identités transcendentes. Ainsi défend-on que

La religion n'apparaît plus seulement comme l'une des créations typiques de l'Occident, une parmi les plus prestigieuses, elle devient sa création fondamentale et sa référence centrale ... Nulle par ailleurs, la religion n'existe en tant que « domaine distinct » autonome et séparé des autres, en tant que structure originale présentant un ensemble unique d'éléments et de relations stables ; or c'est à ce dernier titre, et à ce titre seulement, que l'on serait fondé à élever cette notion à la dignité de constante anthropologique universelle (Dubuisson 1998:25, 269).

Que la religion ne puisse prétendre à un universalisme quelconque, le religieux, en s'en distinguant, lui volera la vedette, car si « le concept de religion n'est pas universel, [s']il ne se réfère à rien qui soit inné à l'homme » (Koch-Piettre 2004:159), il apparaît un vide bien encombrant que l'on cherchera de toute les manières à emplir, une vacuité qui par ailleurs caractérise « les temps actuels » (Boutinet 2004:30-34). Renée Koch-Piettre le fait elle-même remarquer en le comblant aussitôt :

L'Occident a exporté en vingt siècles environ le concept de religion, dont nous savons désormais ... qu'il n'a rien d'universel. Ce constat, certes, n'enlève rien à l'universalité de certains phénomènes, dont notamment la représentation plus ou moins ferme d'agents surnaturels intervenant sur le cours de l'existence humaine (Koch-Piettre 2004:7).

D'aucuns tiendront compte de cette situation, et « pour désigner la religion en dehors de ses cadres institutionnels ou de ses expressions apparentes, le terme « spiritualité » a été de plus en plus préféré » (Lefebvre 2001:28).

On s'évertue ainsi tant bien que mal à remplacer la religion, le religieux, la religiosité, la spiritualité ou même le sacré par des notions ou expressions qui, en définitive, évoquent toujours ce même « sentiment océanique » qu'éprouve l'être humain aussi bien devant la nature elle-même que devant sa propre nature. L'océan associe l'immensité de l'espace (comme l'étendue du désert ou la hauteur des montagnes) au mouvement continu du temps que l'eau symbolise. Que l'être humain parte de la prise de conscience d'un certain rapport qui le lie inconditionnellement à la nature, l'ordre de la transcendance s'impose à lui, abstraction faite de sa source, et le pousse à élaborer ou à assumer des identités qui tendent à être au-dessus, de cela soit en-deçà ou par-delà du temps.

Si on considère que le vécu primitif du temps n'est pas lié à sa mesure abstraite, d'ailleurs tardivement introduite, mais à la sensation des rythmes vitaux, qu'il s'agisse de la respiration, du battement cardiaque ou la constatation des rythmes naturels comme l'alternance jour / nuit par exemple, il apparaît que le sentiment océanique est celui d'une temporalité répétitive cyclique... (Mijolla-Mellor 2004:11-12).

Cette temporalité de la nature obligera l'esprit moderne, bien qu'il ait cherché à s'en défaire, à se souvenir qu'elle lui est aussi imposée, sans quoi ce vécu de l'instant radicalement moderne avec lequel il détermine son action le conduira à sa propre extinction et, corolairement, à la disparition de toute identité quelle qu'elle soit. En deçà du thème d'une écologie sociale pour s'intéresser aux conditions de l'expérience clinique ou, pour le citer, « les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue » (2009:XV), Michel Foucault était déjà bien plus radical lorsqu'il nous prévenait que « *l'homme n'a pu se constituer en objet de la science qu'en se référant à sa propre destruction* » (2009:199).

Modernité et identités transcendantes

Et si la modernité s'est elle-même conçue comme indépassable, c'est parce qu'elle se détermine dans une certaine temporalité qui installe le présent contre le passé pour faire valoir le règne de l'instant et de l'instantanéité. Or si la modernité a permis de rendre compte du changement contre la tradition, il est aujourd'hui évident pour tout observateur attentif des faits sociaux que cette opposition est obsolète et que

... la modernité n'a plus à se défendre contre la tradition avec laquelle elle semble avoir signé différents compromis ; elle doit se préserver de ce qui serait censé la dépasser et lui ôter le privilège de demeurer seule en front-office de l'actualité (Boutinet 2004:3).

L'individu contemporain se voit ainsi devoir reformuler ses identités, à l'aune d'un retour réflexif autour d'une identité naturelle qui l'inscrit dans l'ordre d'une unité

du monde retrouvée, avec les nécessaires limites de sa liberté d'action sur la nature qui caractérise « l'anthropocène » (Lorius et Carpentier 2011). À cela s'ajoute la question de l'identité spirituelle de l'être humain qui, en ces temps, participe à l'affirmation sociale de plus en plus grandissante d'une modernité désenchantée.

Ce qui a conduit à faire dire à Bruno Latour que *Nous n'avons jamais été modernes* (1997). Partant de ses lectures de la presse où se mêlent et s'entremêlent les aspects les plus divers des ordres de la nature et du social, il constate que

Ces articles hybrides ... dessinent des imbroglios de science, de politique, d'économie, de droit, de religion, de technique, de fiction. Si la lecture du journal quotidien est la prière de l'homme moderne, alors c'est un homme bien étrange qui prie aujourd'hui en lisant ces affaires embrouillées. Toute la culture et toute la nature s'y trouvent rebrassées chaque jour (Latour 1997:9).

Il y a là comme un retour à l'unité du monde, mais ce n'est qu'une impression séductrice parce qu'elle simplifie la réalité sociale en nous proposant d'y voir un retour à un certain traditionalisme ou un regain spiritualiste qui, dans les deux cas, charrie contre celle du progrès l'idée d'une régression.

Or tout porte à croire que l'individualisme contemporain, après avoir sévèrement critiqué la modernité, lui tourne le dos, non pas pour revenir en arrière, mais pour aller de l'avant. Or si « la pensée n'est moderne que quand elle renonce à l'idée d'un ordre général, à la fois naturel et culturel, du monde, quand elle combine déterminisme et liberté, inné et acquis, nature et sujet » (Touraine 1992:252), elle semble aujourd'hui ne plus l'être et ce constat s'est traduit en formulant ce dépassement de maintes façons que Jean-Pierre Boutinet a admirablement bien exposées, montrant ainsi l'ambivalence de notre modernité contemporaine. Il écrit en effet que

Nous entendons toujours véhémentement rester modernes même si, de fait, nous avons de plus en plus de difficulté à nous reconnaître dans des environnements dont la fluidité, l'inconsistance, voire l'inconstance et l'artificialité nous échappent Nous considérons que le recours aux concepts de sur-modernité, d'hyper-modernité, voire de modernité tardive, comme des formulations incomplètes, trop prudentes, voire même défensives qui visent à occulter l'évidence par souci de continuer à sacrifier au culte de la Modernité (Boutinet 2004:4-5).

Avec lui, nous parlerons de postmodernité, mais en un seul mot, pour le distinguer des divers « post-modernismes » comme paradigmes (Touraine 1992:216-226), et en nous limitant également à une attitude descriptive qui prend acte d'un « au-delà de la modernité » que nous traversons, et qui par ailleurs se donne à voir dans le débat autour de « modernités multiples » (Göle 2000) ; (Eisenstadt 2001).

Avoir placé l'individu au fondement de la structure sociale de nos sociétés contemporaines a réactivé un questionnement sur sa nature et sa condition, et un retour à l'esprit qu'on a bien voulu voir, à défaut d'une fin de la religion, dans

l'expression d'une modernité religieuse comme « sortie de la religion ». Bien que résolument moderne, la thèse de Marcel Gauchet, comme « anthroposociologie transcendante » (1985:239), ne peut faire l'économie du recours à la religion qu'il assume lui-même en écrivant ainsi qu'« il faut le détour par la religion, clé de tout notre passé, pour peser la nouveauté de notre présent » (1985:233). L'individu contemporain est redescendu de son piédestal sur lequel la pensée moderniste s'était acharnée à l'installer. Comme on ne peut à l'évidence nier l'individualisme ambiant, on ne peut pas non plus admettre qu'en même temps qu'il s'est constitué comme structure sociale, il s'est rendu compte de ses limites et, plus humble, il se sait ne pas être au-dessus de toute chose. Si donc « l'entrée dans l'âge individualiste est au plus profond sortie de l'âge du religieux, la dépendance envers l'ensemble et la dette envers l'autre se défaisant de concert » (Gauchet 1985:18), le philosophe et sociologue est néanmoins suffisamment lucide pour nuancer ses conclusions radicales en expliquant que « par fin de religion, c'est un phénomène très précis que l'on désigne : la fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre » (Gauchet 1985:233). Nous nous abstenons d'une critique nécessaire, mais ici pas indispensable, qui replacerait la pensée de Marcel Gauchet non seulement au cœur de la tradition moderne la plus classique qui soit, mais bien à l'intérieur de l'unique civilisation occidentale dont le centrisme la singularise si bien.

Pour lui, c'est donc la fonction collective du religieux qui est neutralisée et exclue de l'organisation de nos sociétés dites, dès lors, démocratiques. Ce qui ne signifie pas que le religieux est pour autant écarté de la vie sociale, car « si nous sommes sortis du religieux, dans tous les sens du terme, il ne nous a pas quittés, et peut-être, toute terminée que soit sa course efficace, n'en aurons-nous jamais fini avec lui » (Gauchet 1985:67). C'est aujourd'hui le moins que l'on puisse dire, puisque l'individu contemporain n'est pas un sujet individuel, doté d'une prétention à se réaliser lui-même sans l'univers (la nature) et sans les autres (le social). Par son esprit, il ne se veut plus être entièrement assujéti aux contraintes de la vie naturelle (oxygène, aliment, etc.) et de la vie collective (reproduction de l'espèce, etc.). Ainsi se voit être réintroduite dans la conscience qu'il a de son humanité, l'existence d'éléments qui le transcendent lui-même et avec lesquels se construisent des identités transcendantes.

Économie et culture

Se penser *au-dessus* de la nature a permis à l'être humain de la cultiver et pour cela, il a fallu y introduire une césure séparant le monde en profane et sacré. La profanation ne s'intéressera dès lors qu'à ce que l'être humain considère comme sacré, ce qui, dans les sociétés modernes, peut se ramener à lui-même. L'industrialisation outrancière et la marchandisation des ressources naturelles avec lesquelles ont été rendues possibles la consolidation et l'expansion de la société de consommation apparaissent

aujourd'hui à la conscience postmoderne non pas comme une atteinte à l'intégrité de la nature qu'elles continuent de détruire, mais comme le poids immédiat qu'elle exerce sur l'humanité qui sait de nouveau à quel point elle n'est pas indépendante de ces *ressources*. L'écologie moderne ne naît d'ailleurs pas d'une compassion à l'égard de la nature, mais d'une inquiétude à l'égard d'une économie menaçant la pérennité du genre humain, à terme relativement court, et dont les incidences anthropiques sur la planète la mettent en danger. La logique de la modernité se traduit dans le jusqu'au-boutisme avec lequel l'individu moderne cherche à se débarrasser des limites qui encombrant la réalisation de sa suprématie, en se projetant sur le corps lui-même. Il considère dès lors que

Pour lutter contre la mort, il faut travailler l'homme au corps, là où il est précaire et mortel. Le corps est désormais une structure défectueuse et encombrante aux yeux de nombre de nos contemporains. Mais le cyborg ou le téléchargement de l'esprit sont loin encore, l'entêtement du sensible demeure (Le Breton 2005:278).

Cela étant dit, remarquons que c'est à partir de la nécessité d'identités transcendantes que celle d'identités contingentes se donne à voir, non pas dans les débris de sens que l'être humain cherche toujours à donner à son action, mais dans les modalités de celle-ci. L'action est, pour le sujet, une mise en lien avec le monde et ses semblables, qui s'élabore dans le cadre historique des sociétés. Cette dimension collective est une condition du sujet postmoderne comme l'expression d'une conscience nouvelle que son indépendance n'est pas non plus absolue. L'ordre de la contingence, par-delà la raison instrumentale, traduit concrètement et inscrit historiquement cette conscience sociale.

La culture comme synthèse du résultat chamarré de l'action humaine sur la nature et sur les autres est dotée d'une dimension strictement collective, que l'on retrouve même dans ce qu'on a communément appelé *La culture des individus* (Lahire 2004). Cette dernière n'est autre que ce que l'individu dispose comme culture, autrement dit ce qu'il a intégré des éléments de sa condition collective. La culture met en lien l'individu avec son environnement naturel et social et lui impose un déterminisme relatif, au moins sous la forme du « poids du passé » sur lequel, à l'évidence, son action ne peut exercer d'influence en dehors de l'écriture (et réécriture) de l'histoire. La culture donne à l'action un dynamisme nécessaire à sa mise en œuvre et dote ainsi le sujet d'une identité qui le situe dans le temps et dans l'espace. On sait grâce aux riches travaux des ethnologues combien celui-ci a façonné les cultures et comment les contraintes géographiques ont été inscrites dans les cultures des peuples. On sait aussi ce que la forme culturelle qu'est la tradition doit à l'écoulement du temps en cela qu'elle relie l'humanité du présent à celle du passé, garantissant une nécessaire continuité à l'identité humaine. Comme le fait remarquer Émile Benveniste en évoquant l'articulation qu'il opère entre signification et désignation, « la dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative » (1969 [1]:12). La culture est vigoureusement humaine, mais elle ne doit pas être uniquement entrevue avec

... la volonté anthropologique de transcender les particularismes circonstanciels en les coulant dans le moule préfabriqué et tout-puissant de significations qui les dépassent [... une volonté qui] trouve le principal moyen de ces ambitions dans le recours à la notion de « symbolique » (Bensa 2006:61).

L'étude de l'identité retiendra toujours que celle-ci est une construction comme produit de facteurs dont le caractère contingent est plus ou moins marqué. Et ce sont particulièrement les identités collectives qui sont les plus marquées par la contingence de leur nature, non seulement parce qu'elles mettent en lien les individus, mais surtout parce qu'il en va de leur propre fonction ou utilité. La condition sociale de l'être humain le conduit à agir en interaction et le culturel est le produit de cette conscience collective qui en émerge. On peut retrouver cette idée dans l'ambition d'Alex Mucchielli qui, pour

... dépasser cette morcellisation des approches et des définitions de l'identité [tente] de resituer le concept dans le nouveau paradigme des sciences humaines : le paradigme de la complexité [et s'engage ainsi à] montrer que les fondements de l'identité d'un acteur pour d'autres acteurs (ou pour lui-même) se trouvent dans les autres identités de ces autres acteurs (ou du premier acteur lui-même) (2007:5).

La culture de l'individu n'est constituée que par l'ensemble des éléments dont il dispose sur les collectivités qui les lui transmettent et que lui-même enrichit de ses apports. C'est dans ces échanges que s'organisent les relations sociales et que l'identité s'insère dans l'économique au sens large du terme. Émile Durkheim avait aussi eu cette intuition qui lui fit écrire que « ...l'homme que l'éducation doit réaliser en nous, ce n'est pas l'homme tel que la nature l'a fait, tel que la société veut qu'il soit ; et elle le veut tel que le réclame son économie intérieure » (1992:100). On comprend dès lors en quoi la culture exerce un pouvoir à travers l'entretien, le maintien ou la promotion d'une hiérarchie qui peut structurer le champ social. Pierre Bourdieu parlera justement d'un « capital culturel » qui se mesure (1996:21) et qui peut prendre une forme incorporée (savoir et savoir-faire, compétences et capacités), objectivée (possession d'objets culturels) ou institutionnalisée (titres et diplômes scolaires). Pour l'Unesco, il s'agira de parler préférentiellement de « patrimoine culturel ».

Capital ou *patrimoine* sont des notions économiques et la culture sera elle-même l'objet d'enjeux économiques qui, dans les sociétés libérales, n'ont jamais été aussi importants. Elle devient un secteur de l'économie, et s'intéressera aux créations aussi bien matérielles (monuments, œuvres...) qu'immatérielles (traditions orales, folklores, rites...) élaborées au fil de l'histoire humaine et constituées comme autant de *richesses*. Le marché de l'art, notamment, s'évertue à leur attribuer une valeur marchande. Cette marchandisation de la culture par une véritable industrie culturelle, du consumérisme culturel aux emplois qu'il génère, fait émerger l'économie et la politique culturelles comme disciplines lui étant consacrées. « L'économie de la culture s'est ainsi développée, étendant

progressivement son territoire et ses méthodes, jusqu'à obtenir une reconnaissance institutionnelle » (Benhamou 2004:5).

Tradition et identités contingentes

Étudier l'identité d'un point de vue sociologique, c'est considérer, voire insister sur la dimension contingente du phénomène identitaire. Dans le prolongement de notre discussion sur la modernité, à la crise écologique dans laquelle on peut apercevoir l'émergence d'un nouveau rapport de l'individu à la nature, s'associe la crise financière qui, quant à elle, s'est fait le porte-voix des limites de la rationalisation, et donc de l'abstraction, des transactions économiques. La richesse et la diversité des analyses sociologiques offrent l'opportunité la meilleure d'étudier les nouvelles configurations et manifestations de l'identité qui se conçoit comme fait social à part entière. « Mais plus encore peut-être est-ce dans les traits nouveaux de la civilisation qui s'ébauche au sortir du XVIIIe siècle que s'enracine la sociologie moderne » (Berthelot 2005:5), et ce rapport intime à la modernité dote la sociologie d'une capacité excellente de penser la nouveauté qu'est la financiarisation des échanges sociaux à l'échelle planétaire et les incidences sur l'identité. Cette originalité de la sociologie, s'il en est, laisse même penser que son histoire « doit être une histoire du présent. C'est-à-dire une histoire qui se fait à partir d'aujourd'hui, à partir de l'état actuel de la sociologie, des problèmes actuels qu'elle se pose et qui lui sont posés par les sociétés contemporaines » (Simon 2008:12).

L'identité culturelle (sexuelle, ethnique, linguistique) et l'identité économique (sociale, professionnelle) comme identités contingentes permettent à « l'individu de se repérer dans le système social et d'être lui-même repéré socialement » (Cuche 2010:98). Il apparaît néanmoins, quant à l'identité, que ni la culture ni l'économie ne sont réductibles l'une à l'autre, ce que la sociologie de la mode tend par ailleurs à faire valoir.

La mode n'est pas la création des marchands. Si ceux-ci peuvent profiter de l'engouement à son égard, elle existerait de toute manière indépendamment d'eux ... Finalement, la mode serait un mensonge banal si elle n'était pas, avant tout, un mensonge auquel nous voulons, et même nous aimons, croire (Erner 2006:20).

La collectivité, à travers l'identité qu'elle se forge elle-même d'elle-même, à partir de références partagées par un groupe d'individus, est à la fois support et moyen avec lesquels l'individu s'identifie et est identifié. Celui-ci ne recourt d'ailleurs pas à une seule identité collective.

De fait, chaque individu intègre, de façon synthétique, la pluralité des références identificatoires qui sont liées à son histoire. ... Mais si l'identité est multidimensionnelle, elle n'en perd pas pour autant son unité (Cuche 2010:110).

Cette unité se donne à voir non pas dans une idéalisation figée, un essentialisme réducteur, mais dans une dynamique qui associe reconnaissance et autonomie. C'est là une caractéristique des identités contingentes qui, étant historiques, suivent et assument ainsi les changements auxquels nous sommes soumis. Aussi,

Toute entité humaine tend à être autonome : l'individu dans sa famille, la famille dans une communauté territoriale, la communauté territoriale dans l'État, l'État souverain dans une fédération d'États, et celle-ci dans l'humanité, l'humanité par rapport à la nature ... (Verbunt 2006:142).

Quant à la reconnaissance, elle fait l'objet d'une quête que l'on considère être un « nouveau phénomène social total » (Caillé 2007). L'ensemble des manifestations de cette dynamique est le produit de la culture et produit par elle, selon une perspective fondamentalement économique. Il y a, dans cette dernière idée, source à maintes méprises éventuelles à l'égard de ce sur quoi nous semblons ici insister quant à la mise en exergue de cet ordre dimensionnel de l'identité fondé sur la contingence. En effet, il ne faut pas entendre celle-ci d'un point de vue philosophique, mais économique. On pourrait rapprocher nos propositions des principes de l'école de la contingence en sociologie des organisations (Mintzberg 1998, 2003), qui défend un certain déterminisme des systèmes sociaux orientant l'analyse vers le groupe, mais en ne tenant qu'insuffisamment compte de la liberté stratégique des acteurs. Il s'agit toutefois ici de prendre en considération, dans l'étude de l'identité, les incidences liées à la construction par les collectivités humaines de frontières au sens où l'entendait Georg Simmel qui considérait lui-même que « toute frontière est un événement psychique, ou plutôt sociologique » (1999:610). On fait ainsi valoir deux ordonnancements, celui des valeurs (de la culture) et celui de la réalité (de la nature), en cela que

La relation entre les deux séries relève bien plutôt d'une absolue contingence. ... Mais cette juxtaposition sans contact de la valeur et de la réalité n'aboutit pas à déchirer le monde en une stérile dualité, incapable de jamais apaiser le besoin d'unité propre à l'esprit ... La conscience découvre bien plutôt la valeur comme un fait qu'elle est aussi peu capable de modifier que les réalités elles-mêmes (Simmel 2007:22-26).

Aussi la contingence renvoie-t-elle à l'instabilité et à la complexité de l'espace des relations sociales qui forment les identités collectives, ce qui incite alors à l'adoption d'une attitude contingente dans l'appréciation de ce que d'aucuns appellent les crises d'identité. Et si l'économique ne sursoit pas au culturel, il lui est néanmoins tributaire. Ce que nous retrouvons par ailleurs dans les précisions suivantes d'Émile Benveniste lorsqu'il écrit que

Quand on croit que les notions économiques sont nées des besoins d'ordre matériel qu'il s'agissait de satisfaire, et que les termes qui rendent ces notions ne peuvent avoir qu'un sens matériel, on se trompe gravement. Tout ce qui se rapporte à des notions économiques est lié à des représentations beaucoup plus vastes qui mettent

en jeu l'ensemble des relations humaines ou des relations avec les divinités ; relations complexes, difficiles, où toujours les deux parties s'impliquent (1969 [1]:202).

L'islam en Afrique subsaharienne, culturel ou religieux ?

Pour répondre à cette question, ou du moins nous y essayer, il importe de commencer par nous entendre sur les termes *culture et religion*. Or il s'avère que ces notions sont dépendantes des considérations subjectives qui déterminent notre rapport à la réalité sociale. Ce qui est culturel ou religieux pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres. Ce qui est culturel pour les uns peut aussi être religieux pour les autres et inversement. L'islam n'échappe pas à ces relativismes religieux et culturel tout simplement parce que les identités religieuse et culturelle sont normatives et structurantes. Elles offrent des cadres qui relèvent d'expériences différenciées à l'égard de l'environnement biologique et social.

On ne cherchera pas ici à rendre compte d'une description d'un éventuel islam sub-saharien qui serait culturellement ou même religieusement différent d'un autre islam. À travers une réflexion critique des notions de culture et de religion et de leur lien supposé ou réel, nous nous évertuerons à démontrer qu'en réalité les populations musulmanes de cette région du monde entretiennent un rapport à la religion musulmane, c'est-à-dire objectivement au langage coranique, qui peut être historiquement situé et culturellement caractérisé. L'enjeu majeur pour elles reste et demeure celui du pluralisme culturel et de leur unité religieuse. La culture morcelle et la religion unifie, l'une relativise et l'autre absolutise. L'une comme l'autre sont certes instrumentalisables et instrumentalisées, politiquement et idéologiquement, là n'est pas la question. En revanche, il importe de nous rendre compte de l'inextricable enchevêtrement social du religieux et du culturel.

Qu'est-ce qu'une culture ?

Qu'en est-il de la culture africaine ? Ne devrait-on pas plutôt parler des cultures africaines ? Toute culture est-elle en effet toujours plurielle et jamais uniforme, tout comme il n'y a pas une, mais des cultures arabes ou berbères ? Mais si nous avons alors affaire à des cultures africaines, qu'est-ce qui leur permet d'être toutes africaines ? Leur inscription géographique dans le continent ? Les cultures afro-caribéenne, afro-américaine, afro-européenne seraient-elles alors moins africaines que les cultures maghrébine ou égyptienne ? S'agirait-il alors des cultures noires avec le réductionnisme que l'adjectif charrie ? Les Africains ? Seraient-ce en effet cette population constituée des peuples de « couleur noire », ou de « couleurs » tout court, des Nègres ou encore des Kémites... ? Mais les « Aborigènes » d'Australie, les Adivasi d'Inde ou encore des ethnies gaoshanes de Taïwan ont une teinte épidermique similaire. Plus que jamais aujourd'hui, « l'identité noire », avec le vocabulaire simpliste et souvent hostile qu'elle charrie, est fragile et même

dangereuse. En tout état de cause, les cultures africaines ne peuvent être ramenées aux productions matérielles et immatérielles des « black people ». Qu'on le veuille ou non, ne continue-t-on pas de projeter et d'entretenir des représentations racistes lorsqu'on assimile le fait d'être Africain à celui d'être « noir » ? Combien est pourtant grande la banalité de cette assimilation !

Les cultures africaines se confondraient-elles enfin avec un héritage religieux commun, celui de ce qu'on appelle communément non pas *la*, mais les « religions africaines » ? Pourtant, l'islam et le christianisme animent la quasi-totalité de la spiritualité des Africains d'aujourd'hui. Dans le cas précis de l'Afrique nord-équatoriale, l'islam y est d'ailleurs vécu dans l'influente proximité des mondes arabe et berbère. Si l'identité musulmane des populations des régions est et ouest-africaines est historiquement liée au Machreq et au Maghreb, l'islamité noire-africaine s'est également développée à partir d'une autonomie relative, construisant un patrimoine artistique et intellectuel dont on néglige plus souvent d'apprécier la sublimité que l'originalité. Les représentations contemporaines insistent effectivement moins sur la vénusté que sur la vétusté d'un islam dont l'africanité le dispute à l'arabité. Du reste, l'Afrique n'est pas l'Europe où l'on continue à défendre, non sans nostalgie, l'idée que l'« on ne peut comprendre la diversité des cultures européennes sans référence à un héritage religieux qui demeure toujours vivant et actuel à l'échelle locale et régionale » (Mendras 1997). Finalement, qu'en est-il de la place du religieux et celle du culturel dans l'identité africaine ? Au Sénégal en particulier, société majoritairement musulmane et africaine, la dénomination de bon nombre d'institutions scolaires comme « école franco-arabe » en dit long sur l'euphémisation ambivalente de leur islamité et africanité. Ceci dit, on s'accordera toutefois sans grande difficulté sur l'idée selon laquelle l'identité africaine n'est pas religieuse et qu'il est grandement question d'une identité culturelle. Or s'il est tant difficile de définir de façon relativement homogène la question de l'identité culturelle, c'est surtout parce que ni la culture, ni l'identité, en plus de leur consubstantialité, n'ont de définition univoque.

À strictement parler, la notion de culture peut être décrite, mais non définie. Toute tentative de définir une fois pour toutes des termes tels que *culture et identité* s'est révélée vaine. Selon les époques et les lieux, les hommes définissent de façons différentes ce qui est essentiel à la réalisation des objectifs qu'ils fixent pour leur société. La diversité des situations et des objectifs conduit en fait à une multitude de définitions. Chaque époque et chaque milieu optent pour celles qui leur conviennent le mieux. Elles ont plus d'une fois la mauvaise habitude de changer de sens au cours de leur histoire, afin de s'adapter à de nouvelles situations et pour servir à d'autres débats idéologiques et à d'autres fins politiques.

Platon n'a pas utilisé le terme de culture, mais si l'on se base sur le mythe de la caverne, on peut penser qu'il l'aurait défini comme la capacité de percevoir la réalité des choses derrière les apparences – en précisant néanmoins que ce sont les

philosophes qui possèdent cette capacité, plutôt que les classes laborieuses, trop occupées aux « basses » besognes matérielles. Quelques siècles plus tard, à Rome, Cicéron parle de la *cultura animi* comme capacité de conserver une hauteur de vue, une parfaite maîtrise de soi dans les situations les plus scabreuses. Durant le Moyen Âge européen, la culture se confond d'abord avec la religion (chrétienne), puis avec la civilisation : c'est, pour l'individu, l'acquisition d'un savoir-faire et d'un savoir-vivre, d'abord inspirés par les préceptes et les institutions ecclésiastiques, puis par les arts de la cour, les bonnes manières (la civilité) des gens de la ville (*cives*), enfin par les prouesses de la technique et l'organisation de la cité. Les moines chrétiens qui, au Moyen Âge, s'installent dans les régions inhospitalières pour y créer un ordre permettant d'y vivre et de se développer estiment qu'ils continuent l'œuvre du Dieu créateur. Ils appellent *colonies* les terres gagnées sur les marais. C'est ainsi que les hommes rendent un *culte* au Créateur.

Culture, culte, colonie, ont la même racine latine : *colo, colere*, cultiver. À l'époque des grandes découvertes, les souverains occidentaux entreprendront la même tâche de *mise en ordre* des régions « indiennes » : ils y voient en quelque sorte le chaos primitif, mais n'en perçoivent pas la culture. Le savoir-faire technique et la capacité organisationnelle, joints à la prétention de se croire les continuateurs sur terre de l'œuvre divine, transforment les Occidentaux en colonisateurs. Pour eux, le terme de *culture* restera influencé par sa parenté avec un travail de mise en ordre, qui permet à la vie (ou à la personne) de se développer. En témoigne l'usage du terme dans les mots composés : agriculture, horticulture, pisciculture... Comme nous l'avons vu, cette idée de réalisation concrète, d'activité sur la nature physique s'applique aussi, par analogie, à l'activité concernant l'homme. Il est frappant d'entendre les Français de *souche* parler de leurs *racines* dans un *terroir*, racines qui rendent difficile toute *transplantation* et justifient la recherche de bribes d'identité dans leur *arbre* généalogique...

C'est au milieu du XIXe siècle que, grâce aux travaux des anthropologues, l'usage du terme culture s'étend dans deux directions : il s'écrit désormais avec une minuscule et peut se mettre au pluriel ou avec un article indéfini. Edward Burnett Tylor donne le coup d'envoi en Grande-Bretagne en publiant *Primitive Culture*, un livre qui contient une définition souvent reprise et adaptée par la suite :

La culture ou la civilisation, prise dans son acception ethnographique large, est cet ensemble complexe composé par la connaissance, la croyance, l'art, la morale, la loi, les coutumes et toutes les autres compétences et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société (1878:1).

Selon cette définition large, toutes les activités et productions humaines peuvent être considérées comme faisant partie de la culture qui, pour Tylor, se confond encore avec civilisation. De plus, il écrit encore le mot au singulier, parce qu'il croit que la culture de l'Europe occidentale représente le degré le plus élevé de

la culture / civilisation humaine. Jusqu'à cette époque, l'alimentation ordinaire, les façons de se transporter, le travail manuel, les loisirs, autrement dit tout ce qui fait partie de la vie quotidienne et banale, était laissé hors du champ de la culture. Seules les activités nobles, surtout artistiques et philosophiques, étaient considérées comme des expressions culturelles. La « *démocratisation* » de la culture permet désormais de l'écrire avec un petit « c ».

D'autres anthropologues, surtout aux États-Unis, s'engouffrèrent dans la brèche ouverte, et amenèrent de nouveaux changements dans la façon d'aborder les cultures. En effet, les mouvements politiques favorables à la décolonisation insistèrent sur le droit des peuples à conserver leur culture, et contribuèrent ainsi à l'apparition de l'idée de « respect des cultures ». Toute bonne intention mise à part, cela a souvent conduit à sacraliser chaque culture et à limiter les possibilités de regard critique sur elle. Toutefois, cette réserve ne doit pas faire oublier l'immense progrès scientifique et politique que les relativistes culturels américains ont fait faire à la réflexion sur les cultures. Ainsi, le mot ne s'appliqua plus seulement aux individus, mais encore aux groupes. Auparavant, la culture était liée surtout à la personne : elle était la culture de quelqu'un, la qualité de l'homme cultivé. Ce sens subjectiviste fera peu à peu place à un sens plus objectiviste : les ethnologues se mirent à décrire les cultures comme des objets rattachés à des groupes et à des comportements sociaux. La reconnaissance de leur existence chez des peuples dont on pensait jusque-là qu'ils en étaient dépourvus permit de décliner le mot au pluriel.

Ces diverses conceptions et leurs trajectoires historiques ont laissé des traces dans la langue et dans le sens du mot. Aux temps modernes, nombreux sont ceux qui, parlant de la culture, continuent à employer une majuscule et lui donnent un sens artistique, un sens qui dévoilera à une élite ce que les apparences ne montrent pas à première vue. Platon n'est pas loin, et doté d'un « ministère de la Culture », le Sénégal et bien d'autres États, quand ils parlent ainsi, ne sont guère à jour... D'autres définitions continuent d'insister avant tout sur l'érudition et sur la maîtrise de la nature physique et psychique. Nous ne sommes pas loin alors de Cicéron, ou de colons qui seraient d'accord avec ce que certains soutiennent encore aujourd'hui, à savoir que les Africains auraient tout intérêt à adopter la culture / civilisation de l'Occident. Depuis Tylor, les anthropologues ont sans cesse redéfini la culture, mais en gardant habituellement dans la description sa définition très large. Ils ont même intégré, entre autres, des éléments sous-jacents aux comportements extérieurs et visibles, par exemple une sensibilité commune, ou encore tout ce qui a été *transmis* inconsciemment au cours de la socialisation des enfants, des façons particulières de penser et la mise en place de catégories de perception particulières. Fait alors aussi partie de la culture tout ce qui permet aux groupes humains et aux individus de naître, d'exister, de subsister, de maîtriser leur existence et de lui donner du sens. Or ce sens, le religieux y participe également...

Qu'est-ce qu'une religion ?

Pour le sociologue, l'étude du religieux est problématique à plusieurs égards. D'abord parce que la sociologie s'est constituée dans ses propres fondements à partir d'une réflexion critique sur le phénomène religieux dans la modernité, « parce que [en effet,] la question de la religion fut, dès l'origine de la pensée sociologique, inséparable de celle de l'objet de la science sociale comme telle » (Hervieu-Léger et Willaime 2001:3). La diversité des paradigmes sociologiques apparaît comme le reflet de la pluralité des approches du religieux et, comme nous l'avons relevé, de ce que la modernité a de religieux. Les définitions du religieux sont innombrables et en cela, elles traduisent la condition subjective du phénomène en question qui détermine toujours son étude. À cela s'ajoute l'expérience ou le sentiment sur lequel se fonde le religieux qui, en tant que tel, est constitutif de la construction de l'objet d'étude. Dès lors, la subjectivité du chercheur se trouve nécessairement impliquée dans l'analyse sociologique du religieux. Dès lors, notre seule alternative se trouve dans une attitude qui doit être « plus modeste mais plus empiriste » (Latour 1997:153), ne se défilant pas devant la complexité du religieux et de sa condition subjective qui ne fera l'objet ni d'un engagement, ni d'un dégageant. Car en l'assumant sans s'y soumettre, nous élargissons nos possibilités heuristiques dans la mesure où il n'est de véritable universalisme qu'un universalisme relatif (Castro 2011:13).

Tout ce que ce programme requiert est un sujet qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui à partir du vécu de sa conscience ... ; un sujet plus attentif au réel institué par l'activité intentionnelle des subjectivités très diverses dont il étudie les produits qu'aux évidences trompeuses de sa propre intentionnalité instituante ... (Descola 2005:419).

Dès lors, si l'étude scientifique du phénomène religieux en est l'observation méthodique et rigoureuse, cela suppose évidemment que le phénomène religieux soit une chose observable. Qu'est-elle donc ? Outre la spécificité de l'approche scientifique du phénomène religieux, avec les réserves qui lui conviennent, reste à définir l'objet religieux lui-même et les théories scientifiques avec lesquelles nous l'appréhendons. Du reste, le religieux se manifeste selon les modalités d'expression que sont l'expérience et le langage (discursif ou pratique). La première relevant de la condition subjective du religieux que nous avons déjà traitée ailleurs (Id Yassine 2012 [2]:159-180), et qui rend la question de la définition de la religion frivole en raison de l'impossible satisfaction d'une telle aventure, mais aussi et surtout de son inutilité heuristique.

Dans l'état actuel de notre culture et des esprits, « religion » est assurément un mot dont le sens est éclaté et va le rester longtemps. ... L'éclatement contemporain de la religion nous impose d'éviter tout projet d'une définition essentialiste de la religion. Mais il ne faut pas poursuivre la nostalgie de cet essentialisme au moment où on le déclare impossible. Il faut y renoncer franchement et logiquement (Tarot 2008:156-157).

Les approches sociologiques du fait religieux sont donc diverses, et se présentent comme le reflet de cette condition subjective du phénomène religieux. Roberto Cipriani propose d'ailleurs de mettre cette variété des approches sous la houlette de ce subjectivisme caractérisé qu'implique « l'hypothèse méta-empirique » (2004:21-22). Or la sociologie s'est le plus souvent conduite en refusant d'accorder le moindre crédit à cette hypothèse, et s'opposait même à toute approche qui ne se contentait pas d'une objectivation radicale du phénomène religieux le réduisant à ses manifestations sociales ou psychologiques qu'elle s'évertue de déconstruire.

Cette critique des expériences et des expériences spontanées et « naïves » du monde social était évidemment inséparable de la mise à plat des conceptions métaphysiques de ce monde, en particulier de celles qui admettent et appellent une quelconque intervention extra-humaine dans l'histoire. ... Dans ce choc entre le projet unificateur des sciences sociales naissantes et la vision unifiante des systèmes religieux, la sociologie ne pouvait se définir que comme une entreprise de déconstruction rationnelle des totalisations religieuses du monde (Hervieu-Léger et Willaime 2001:3-4).

Ainsi, l'étude du religieux en sociologie ne devrait se faire qu'indépendamment de toutes options métaphysiques, en s'appuyant uniquement sur la dimension empirique du phénomène religieux. Admettons ! Dès lors, celle-ci se ramène au langage religieux (comme discours, paroles et actes, à la fois représentations, mythes et rites) qui apparaît comme la condition objective de la religion et l'objet privilégié de son étude sociologique. Cependant, discours, paroles ou actes de langage se font dans une langue. Illustrons le propos à travers le cas de l'islam.

Sans Coran, il ne peut y avoir d'islam, n'est-ce pas ? Et ce, aussi bien comme expérience du sacré que comme réalité socio-historique. Autrement dit, sans la descente (*inzal*) du Coran, il n'y aurait pas de religion musulmane, avec aussi bien la spiritualité que l'historicité qu'elle charrie. Également, sans Coran, il ne saurait y avoir de musulman. L'importance d'une telle affirmation, dans l'appréhension de l'identité musulmane et dans l'assignation objective de l'islamité à une population ou à un individu donné, est évidente. Elle implique que l'islam ne peut pas être scientifiquement considéré autrement qu'une religion – avec toutes les réserves qui conviennent à ce terme –, et que l'identité musulmane est une identité résolument religieuse. Elle contribue de manière décisive à décroquer le savoir « occidental » sur le fait islamique, et permet de voir comment et pourquoi les études sociologiques portant sur les populations musulmanes ont limité leur propre capacité heuristique en raison d'obstacles déterminés par des facteurs culturels et politiques dont elles ont encore du mal à se dépêtrer (Rivera 2010).

Du reste, avec *La philosophie du Coran* qu'expose Philippe Quesne (2007), le Coran se veut être d'une double médiation entre l'humain et le sacré : la création (la nature et l'univers dans son entier) est sacrée comme le Créateur dont elle émane, sans qu'aucun panthéisme ne soit pourtant envisageable. On retrouve ici la justesse des propos de Martin Heidegger lorsqu'il précisait que « la sacralité n'est

en aucune manière une propriété déduite d'un dieu qui se situe au loin. Le sacré n'est pas sacré parce qu'il est divin ; mais le divin est divin, puisque, dans son mode d'être, il est sacré » (1943:54). D'ailleurs, les versets coraniques sont appelés *aya*, c'est-à-dire signe. Dès lors, le Coran aussi entend *signifier* les manifestations de la vie. Toute tentation anachronique écartée, pour

... comprendre la théorie du signe exposée dans le Coran, il faut s'offrir un détour par la philosophie du signe la plus récente, telle qu'elle se présente chez les philosophes comme Husserl, Wittgenstein et Heidegger. ... Le monde est [alors] un ensemble de signes, et non pas de choses, cela, le Coran l'a déjà établi, bien avant les théories modernes (Quesne 2007:116, 121).

L'étude du texte coranique implique ainsi celles du discours religieux. Or dire le sacré, c'est évidemment n'en dire que l'expérience vécue. Et les expressions du langage sont autant de formes interprétatives et communicatives de cette expérience religieuse. Jürgen Habermas en dresse une typologie (1987:327), comme « ... résultat d'une idéalisation visant à reconstruire le sens pur d'un mode illocutoire qui n'apparaît jamais sous cette forme dans les pratiques communicationnelles empiriques » (Tétaz 2002:54). Il propose de distinguer trois modes fondamentaux de l'illocution, les modes constatatif, expressif et régulateur que l'on peut respectivement rattacher aux ordres culturel, religieux et social comme sous-systèmes de l'identité. L'identité culturelle renvoyant aux faits qui déterminent la réalité dans laquelle l'individu s'insère est donc un premier sous-système en lien avec les deux autres que sont l'identité religieuse permettant de considérer le rapport de l'individu avec des éléments supra-empiriques (Lambert 2007:22-24) lui permettant de sublimer son existence biologique, et l'identité sociale qui relève des immédiates conditions matérielles de vie.

Respectivement à dominante structurale, historique et fonctionnelle, chacun de ces sous-systèmes possède sa propre activité systémique et ses trois pôles interagissent à la fois en interne et avec les autres sous-systèmes. La rétroaction et la causalité circulaire attribuent à notre système complexe de l'identité le principe de récursion dont parle Edgar Morin :

Un processus récursif est un processus où les produits et les effets sont en même temps causes et producteurs de ce qui les produit. ... Cette idée est valable aussi sociologiquement : les individus produisent la société qui produit les individus (1991:99-100).

Cette approche se distingue alors de la démarche analytique traditionnelle, d'inspiration cartésienne, davantage par sa complémentarité que par son opposition. Elle nous permet de sortir d'une logique binaire qui tend à séparer, pour une logique ternaire qui privilégiera les conjonctions.

« C'est [donc] à cette troisième sphère [le mode expressif] que Habermas intègre la religion » (Tétaz 2002:55). Il faut toutefois apporter les deux nuances suivantes.

D'abord, nous lui attribuons une prédominance historique, faisant ainsi écho à la définition que donne Danièle Hervieu-Léger de la religion comme tradition et mémoire, comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (1993:119). Cette définition qui permet par ailleurs à Raymond Aron d'assimiler avec lucidité le communisme, aussi irréligieux ou areligieux que l'idéologie veut bien le dire, à une « religion séculière » (Zawadzki 2007:66).

La seconde nuance consiste à considérer aussi la capacité impressive, c'est-à-dire interprétative, que le sujet déploie pour rendre perceptibles les « surplus de sens » ; s'appropriant lui-même le langage religieux, il le re-sémantise en le décodant. C'est aussi ce que Danièle Hervieu-Léger précise lorsqu'elle affirme que l'individu donne lui-même sens à la succession de ses propres et diverses expériences (2002:56-59). Des nuances disions-nous, car, du fait de l'expérience qui le caractérise, rien ne permet de réduire le phénomène religieux à son historicité ni à ses manifestations expressives, bien que sa permanence dans l'histoire de l'humanité dont parlent Rudolf Otto et Mircea Eliade – allant même jusqu'au registre d'une métahistoire – tout comme la condition empirique de toute objectivité scientifique nous y inciter. Mais,

... le trait de loin le plus attesté pour définir le « religieux » était l'existence de deux ordres de réalité, dont l'un dépasse les limites de la réalité telle qu'on peut l'appréhender sur le terrain des sciences sociales Du coup, il apparaît qu'une religion est un système symbolique de maîtrise et d'accomplissement permettant de dépasser les limites de la réalité objective (Lambert 2007:23-24).

Le langage religieux est-il culturel ?

Ainsi, l'étude du discours religieux nous ramène à cet aspect subjectiviste de la religion sans pour autant la réduire à une dimension individuelle et personnelle. Habermas reconnaît en effet à la religion la capacité « de structurer l'identité des personnes et de servir de principe d'intégration à des groupes » (Tétaz 2002:61) à travers l'étrangeté du langage religieux. Celui-ci relève aussi de la subjectivité collective d'une communauté religieuse donnée dans laquelle les individus se reconnaissent à raison d'une même expérience religieuse et donc d'un même médiateur de transcendance qui, dans le cas de l'islam, est le Coran. Ce livre propose, pour ainsi dire, une histoire de l'humanité, un récit mythique, et même plus précisément une philosophie de l'histoire, essentiellement constituée et instituée en une mémoire comme inscription temporelle de l'existence humaine. Les individus y adhérant forment une communauté de foi, 'al-ummah. Le récit mythique du Coran est formulé en arabe et les cultures forgées et vécues à travers cette langue participent des représentations religieuses et symboliques véhiculées par le Coran. Toutefois, la condition humaine coranique est une économie universelle recouvrant à la fois une

économie de la vie et une économie matérielle étroitement liées. En cela, le Coran comme médiateur premier ouvre l'humain vers, et le replace dans une médiation de la nature et du monde.

En prenant pour médiation non pas une seule chose, que ce soit la loi ou l'incarnation, mais au contraire la totalité, le Coran veut aussi rendre claire pour l'esprit, explicable, rationnelle, cette médiation, et du coup les médiations antérieures du monothéisme. Autrement dit, le Coran, en universalisant la médiation entre Dieu et l'homme, permet de rendre compte du caractère à la fois limité et superstitieux des médiations antérieures : si la médiation entre Dieu et l'homme est un commandement, il faut comprendre pourquoi ; si elle est le miracle de la résurrection, il faut satisfaire aussi à la même exigence de compréhension. En regardant la nature ou le cosmos..., le Coran permet que la médiation entre Dieu et l'homme soit à la fois totale et rationnelle (Quesne 2007:12).

Dans l'origine et la destinée de l'être humain qu'expose le discours coranique, il est permis au sujet de l'expérience religieuse islamique, à la fois, de se situer et de se justifier dans le présent. Jacques Berque disait que « le Coran se définit lui-même comme une communication ... Verticale : une communication de Dieu à l'Homme. ... On pourrait le définir comme la communication de l'Absolu, voire comme la communication absolue » (1993:51-52). Le vocable 'al-qur'an (récitation) traduit lui-même son rôle médiateur du sacré, une médiation qui, selon la doctrine orthodoxe du Coran incréé, se veut en permanence spontanée. Dieu s'adresse directement et instantanément à l'homme pour l'assigner à son humanité. Ce qui, en conséquence, fonde l'absence foncière d'un clergé monopolisant l'interprétation juste et légitime de la Parole divine.

Ces considérations théoriques du religieux comme langage véhiculant le sacré ou plus exactement l'expérience du sacré confortent l'heureuse formule de Jean-Paul Charnay qui fait de l'islam « une logocratie complète ... L'islam n'est pas – comme on l'a trop souvent dit – une théocratie, mais un système où l'action repose directement sur un logo tel qu'il a été formulé pour la raison humaine » (1994:84-88). Aussi le langage coranique n'offre-t-il pas finalement à ladite raison humaine les possibilités d'élaborer un discours sur Dieu, autrement dit une « théologie musulmane » (Van Ess 2002). Le Coran en institue l'impossibilité, car « [Dieu] est Inaccessible aux regards » et « Rien ne Lui est comparable » (Coran 6:103 ; 42:11 ; 112). Il va en revanche requérir les possibilités, outre d'interpréter, de comprendre (d'autres diraient de connaître) un discours de Dieu. En effet « ... dans le judaïsme et dans l'islam il n'y a pas de théologie au sens dogmatique comme dans le christianisme » (Filoramo 2007:163). Max Weber l'affirmait déjà lorsqu'il écrivait que :

Fondamentalement, seuls le judaïsme et l'islam sont « monothéistes ». Dans l'hindouisme aussi bien que dans le christianisme, la position du ou des êtres divins suprêmes n'est qu'un voile théologique dissimulant le fait qu'un intérêt religieux

très important et très spécifique fait obstacle à un monothéisme strict : l'intérêt à la délivrance par un dieu fait homme (2006:112).

Et même le langage religieux, et le langage tout court, bien que conçu comme l'expression objective de la religion, conforte le caractère illusoire de tout projet visant à définir le phénomène religieux.

Aujourd'hui, la question [de la définition de la religion] se complique par ce que l'on appelle le linguistic turn Dans le domaine des études sur les religions, en effet, toute tentative de définir d'un point de vue théorique son propre objet d'étude se trouve confrontée à la question cruciale qui consiste en ce que les objets linguistiques choisis (dieu, divin, sacré, êtres surnaturels, etc.) sont toujours donnés et conditionnés par la médiation linguistique. ... À partir de ce qui précède, il devrait être clair avant tout que, pour être opérationnelle, une définition de la religion devrait avoir un caractère conditionnel ou arbitraire (Filoramo 2007:81-82).

Cela étant dit, et en définitive, la subjectivité de l'expérience religieuse dont veut institutionnellement et historiquement rendre compte le langage religieux qui lui est associé ne permet pas de réduire ledit langage religieux en un langage autre que celui du sacré, sans pour autant évidemment qu'il soit lui-même sacré. Nous gardant de tout mysticisme, le langage religieux se veut aussi être l'écho, outre d'un langage mystérieux, d'un langage du mystère, en cela qu'il ne cherche pas tant à véhiculer, dans nos conditions socio-historiques, ce que nous ne savons pas, mais bien plus – et en s'accommodant de ne pas pouvoir y parvenir, mais de vouloir seulement s'y essayer –, ce que nous ne saurons jamais... Et ce, non pas parce que cela n'existerait pas, et non pas, non plus, parce que cela existerait et serait hors de portée pour notre entendement, mais bien parce que cela se réalise comme dette de sens ineffable.

Dès lors, avec la tradition sociologique française en particulier, la sociologie s'est focalisée sur les pratiques religieuses comme l'aveu, semble-t-il, que

Les principales théories sociologiques de la religion ... échouent à saisir leur objet pour une raison profonde et difficilement surmontable. La religion se caractérise avant tout par son rapport à une transcendance extra-sociale. La sociologie, elle, se présente constitutivement comme une tentative d'expliquer les phénomènes humains à partir de l'immanence du rapport social lui-même. ... Aussitôt qu'elle a prétendu non seulement constater l'existence du fait religieux mais l'expliquer, elle l'a dissout, pour en faire une pure illusion ou une simple projection plus ou moins irréaliste de la société pensée, elle, comme seule réelle (Caillé 2003/2:9).

Pour caractériser la religion, Alain Caillé suggère notamment de substituer le rapport à la transcendance (*religare*) au respect du sacré (*relegere*). Ce qui ne nous avancera pas beaucoup. On dit en effet volontiers que le mot religion vient du latin *religare* qui signifie rejoindre ou relier, sous-entendu l'humain au divin, l'immanence à la transcendance. On néglige les autres sources étymologiques que celle de

Lactance, notamment celle proposée par Augustin d'Hippone avec l'étymologie archaïque de *relegere*, relire ou reprendre, par opposition à *neglegentia* ou même *neglegere* (fait de ne pas se soucier, négligence) ou encore celle de Cicéron avec *religio* (scrupule). Selon Émile Benveniste, « c'est le latin *religio*, qui demeure, dans toutes les langues occidentales, le mot unique et constant, celui pour lequel aucun équivalent ou substitut n'a jamais pu s'imposer » (1969 [2]:267-273). Ensuite, « le sens du mot aurait glissé pour désigner l'attitude requise dans l'expérience et la manipulation du sacré puis l'ensemble des manifestations et des croyances liées à cette attitude » (Rochefort-Turquin 2006:589). En fait, dès les débats de l'antiquité grecque et romaine, il apparaît que le terme *religio* véhicule deux idées doctrinales contradictoires avec l'acception cicéronienne susmentionnée et celle de Lucrèce qui inscrit la tradition épicurienne dans une attitude hostile à l'égard de la religion.

Il y a d'une part ceux qui voient la religion comme une espèce de lien entre les êtres.
Il y a d'autre part ceux qui la voient comme un appareil social que les sages peuvent et veulent démanteler pour le bonheur de l'humanité (Despland 1979:31).

Si ce débat se poursuit d'un point de vue philosophique, il faut néanmoins faire remarquer qu'en sciences sociales, il apparaît avoir été un temps franchement tranché en considérant le religieux comme un épiphénomène de la réalité sociale, comme une couverture, un masque, un prisme qui dissimule ladite réalité sociale qui repose exclusivement sur des éléments objectifs pouvant être réduits à – ou au moins traduits en – leur matérialité. La sociologie des ou de la religion va longtemps faire prévaloir un regard étonnamment matérialiste qui range le religieux au second plan de l'analyse. Or,

«... dans une réaction, assez normale, à un positivisme desséchant, nos contemporains redécouvrent la valeur d'une connaissance reposant sur le vécu personnel. Ainsi l'un des traits des discours actuels sur le religieux est ce primat accordé à l'expérience personnelle commode, d'accès plus immédiat et plus direct à une connaissance du divin (Meslin 2010:202-203).

On pourrait voir en Max Weber l'initiateur d'une telle tendance en sociologie (compréhensive) lorsqu'il défend que

Ce qui importe ici n'est absolument pas « l'essence » de la religion, mais les conditions et les effets d'un certain type d'action communautaire dont la compréhension ne peut être atteinte, une fois encore, qu'en partant du vécu subjectif, des représentations et des finalités des individus – du « sens » –, étant entendu que les modalités extérieures prennent des formes extrêmement variées (2006:79-80).

Finalement, tenter de définir la religion relève bien plus d'une naïve ignorance du caractère inextricable du projet que d'une audacieuse ambition à vouloir faire œuvre de connaissance. « Ne serait-ce qu'au cours des cent dernières années, plus d'une centaine de définitions ont été proposées, dont aucune ne s'est définitivement imposée » (Brelich 1970:6) et ce, parce que, outre les multiples raisons singularisant

chacune de ces maintes tentatives, le terme est lui-même singulièrement relié à l'expérience religieuse des sociétés issues du christianisme occidentale une expérience parmi maintes autres expériences collectives du sacré. Et cette expérience n'est tellement pas celle des sociétés africaines que les langues africaines, y compris l'arabe, n'ont pas de mot équivalent à celui de religion qui reste et demeure franchement « un concept européenocentrique » (Rochefort-Turquin 2006:589).

C'est que le concept de « religion » s'est [en effet] formé (et l'on peut dire qu'il continue de se former) tout au long de l'histoire de la civilisation occidentale. Il est important de rappeler qu'aucune langue des peuples primitifs, aucune des civilisations supérieures archaïques, ni même le grec et le latin plus proche de nous, ne possèdent un terme correspondant à ce concept qui s'est historiquement défini à une époque dans un milieu particulier (Brellich 1970:7).

Si l'expérience religieuse est donc relative et différenciée et que le langage religieux qui l'exprime objectivement se déploie selon des conditions linguistiques elles-mêmes relatives et différenciées, est-ce à dire finalement que la religion est culturelle ?

Le lien entre religion et culture

Ainsi est-on amené à nous interroger sur la nature culturelle de la religion ! Pour le dire autrement, l'islam, entre autres, est-il une culture, une religion ou les deux à la fois ? Aussi la culture inclue-t-elle la religion ou est-ce de la religion que procède la culture ? Camille Tarot suggère, en confrontant les rapports qu'établissent Eliade, Bourdieu, Gauchet, Lévi-Strauss, Girard et Durkheim entre culture et société, que « le concept de culture s'accroît et prospère en s'émancipant de celui de société, de religion et de sacré ... » (2008:688).

Dès lors, il convient de veiller à ce qu'une ferme séparation de la religion et de la culture, et donc du religieux et du culturel, ne disparaissent pas au fil de l'analyse au profit de leur confusion. Nilüfer Göle rappelle d'ailleurs que « culture et religion ne se superposent pas toujours » (2005:128). Toutefois, cela pourrait sembler radicalement différent de la conception de Mircea Eliade pour lequel il existe un lien indissociable entre la religion et la culture, car « *le religieux chez Eliade fonde la culture* » (Tarot 2008:687). Or un lien n'a de raison d'être que s'il relie deux entités séparées. Ce que Mircea Eliade ne reconnaît donc pas, ce n'est pas tant la séparation de la religion et de la culture, mais leur absolue autonomie respective. Ainsi, toute culture procède donc d'une religion, car

Toute religion transmet un ensemble de valeurs qui induit une vision du monde, une manière de penser et des modes de relations sociales. Il y a évidemment action, interaction et rétroaction entre ces données. ... La France, plus encore que les autres pays européens, a séparé la religion de la culture, réservant la première à la sphère privée et la seconde à la sphère sociale [or] pour les trois quarts de l'humanité, culture et religion ne sont pas séparées (Cailliau 2003:11-12).

Même si, chez Pierre Bourdieu, « l'idéologie laïque tendait à percevoir la religion musulmane comme un archaïsme condamné par la modernité à plus ou moins long terme » (Dianteill 2002:5-19), il ne manque pas de constater

... son emprise sur les faits et gestes du quotidien ..., il y voit « une attitude globale vis-à-vis du monde » qui n'est en rien un caractère propre à l'islam. C'est « l'état théologique » de la société. [Or] invoquer l'état théologique pour expliquer l'emprise de la religion est circulaire et fait penser à la vertu dormitive (Tarot 2008:584).

Rappelons que cette loi positiviste des trois états d'Auguste Comte choisit de lire le parcours de l'humanité et de son expérience religieuse de façon évolutionniste : une évolution aboutissant à l'état scientifique (ou positive) qui succède à l'état métaphysique (ou abstrait) lequel est précédé du plus « *arriéré* » des trois états, l'état théologique (ou chimérique) qui lui-même serait aussi constitué des trois âges de l'histoire religieuse progressiste que propose Benjamin Constant, à savoir le fétichisme, le polythéisme et le théisme. On retrouvera cette influence évolutionniste teintée d'une discrète mais non moins certaine péjoration de la religion chez Marx et Engels, Tylor ou Frazer, Durkheim ou son neveu Mauss, avec, néanmoins de fortes nuances et une plus ou moins grande intensité. Toutefois, Mauss se libérera du problème des origines de la religion en montrant qu'on ne peut pas les connaître. Il offre là une prémisse à une rupture d'avec l'évolutionnisme ethnocentrique conduisant indubitablement à la supposée salutaire « sortie de la religion ».

L'actuelle résurgence du religieux – ou ce que d'aucuns appellent le « réenchantement du monde » – tend à discréditer cette lecture dépréciative de la religion en surdéterminant le facteur religieux ou en y ayant recours abusivement avec parfois une certaine hantise. Que ce recours au religieux se fasse aujourd'hui plus volontiers en dehors même de la sphère restreinte d'un culte collectif, il n'en est pas moins imposant. Danièle Hervieu-Léger va plus loin en laissant suggérer que le religieux est inhérent à la société, voire à la condition humaine, même s'il change et se développe sous des formes qui pousseraient certains à en nier l'opiniâtre présence. La modernité elle-même s'avère aussi pouvoir être religieuse, mais de façon paradoxale, nous dit-on. Cette sociologue précise ainsi que

Parler de « retour du religieux » pour désigner, en vrac, le développement actuel de nouveaux mouvements spirituels, la montée des courants charismatiques, la vitalité des intégralismes religieux, le renouveau des pèlerinages, la multiplication des sites religieux sur la toile ou encore le succès en librairie des livres d'inspiration ésotérique est inadéquat. Loin de renouer avec l'univers religieux des sociétés du passé, ces phénomènes mettent au jour au contraire le caractère paradoxal de la modernité religieuse (Hervieu-Léger 2006:997).

De notre côté, cette emprise de la religion sur l'ensemble du quotidien musulman qu'a consigné Pierre Bourdieu ne va pas sans nous ramener à la question du caractère global et intégral de la *šari'a* (*'aš-šumūliyya*). Le respect de la *loi* de l'islam

– ou devrait-on plutôt dire de la *voie légale*, car « on dit que ce terme [de *šari'a*] implique le sens de voie (*tarīq*) en matière religieuse (*dīn*) » (Jurjānī 2005:256), Jean-Paul Charnay rappelant en effet que « le mot *charīa* signifie, originellement, « orientation dans la bonne direction » » (Charnay 2001:15) – ne serait-il pas à l'origine de cette emprise du religieux sur la société et la vie musulmanes ? Autrement dit, serait-ce donc bien, comme l'affirme Mircea Eliade, de la religion que procède la culture ? Serait-ce la religion musulmane qui va façonner ou refaçonner les cultures qu'elle se serait ralliée par la suite ? L'islam s'est effectivement vu assimiler par des cultures radicalement différentes à travers des époques et des milieux tout aussi divers. On sait aussi que le droit musulman a intégré parmi ses sources les pratiques culturelles des différents peuples et ethnies qu'il s'est vu administrer, et non sans supputations malvenues. L'usage ou la coutume (*'al-'urf*) est effectivement l'une des sources hiérarchisées de la jurisprudence musulmane (Khallaf 1997:127). La *šari'a* a fait siennes les cultures du monde, et la religion musulmane ne prétend pas ainsi être à l'origine de toutes les cultures du monde musulman.

Après des hésitations, la ville de Paris a justement nommé l'établissement culturel qu'elle consacre à l'islam « *Institut des Cultures d'Islam* », respectant à la fois l'unité (religieuse) et la diversité (culturelle) de l'islam. Cette tension entre culture et religion, entre société et religion, Pierre Bourdieu la traduit en soulignant :

...combien le message coranique est allusif, elliptique, de sorte que ce n'est pas le texte qui est déterminant, mais l'interprétation qu'on en donne. ... Le Coran ... veut créer la Umma, mais il laisse subsister les communautés sociales fondées sur le sang, clans ou tribus. Donc, il y a moins une emprise de l'islam sur la société qu'une « affinité structurale » entre elle et lui (Tarot 2008:584-585).

C'est que « l'islam, en se répandant dans le monde, n'a pas effacé les cultures préexistantes. Il s'est superposé plus qu'imposé à elles » (Cailliau 2003:209). Alors certes, il se trouve aussi que culture et religion se superposent parfois. Il ne saurait donc y avoir de *culture islamique* en tant que telle, car « l'islam n'est [effectivement] pas une culture. L'essence de l'islam, qu'on le veuille ou non, est d'ordre religieux » (Ramadan 2003:356). Pour Henri Laoust, le constat est le même : « l'Islam en effet, avant même que d'être une civilisation, une culture ou un ensemble d'institutions, fut et reste essentiellement une religion, c'est-à-dire un acte de foi dans la véracité, la pérennité et l'efficacité d'un credo » (Laoust 1983:III). Ou, pour le formuler autrement, l'islam est transculturel, caractéristique propre au phénomène religieux lui-même.

En guise de conclusion : le religieux est transculturel

Toutes ces questions ressassées sur la compatibilité entre islam et démocratie, islam et modernité, islam et laïcité, islam et féminisme, islam et homosexualité...

font fi de s'arrêter sur cet islam dont on parle tant, mais qu'on définit si peu. Une connaissance imprécise et immédiate de la religion musulmane la postule comme découlant d'elle-même, feignant d'ignorer que la Parole divine s'adresse aux femmes et aux hommes qui, la reconnaissant comme telle ou non, l'interprètent à la mesure du langage et de la culture qui sont les leurs.

Mais il ne suffit pas de prendre acte que « si le Coran est « unique », l'interprétation est plurielle puisqu'il s'incarne dans des contextes culturels et géographiques différents. Cela est admis par la tradition elle-même » (Cailliau 2003:209). Encore faut-il pouvoir clairement déterminer les différentes interprétations, et ce, à l'aune d'un discriminant pertinent. Celui-ci ne pourrait être autre que la modalité de lecture du Coran. En effet, une typologie générale des tendances et courants de pensée musulmans s'élabore alors à partir des différentes modalités de lecture du corpus scripturaire de l'islam (Ramadan 2003:47-60).

L'islam est un par le Texte fondamental de référence qu'est le Coran dont la lecture et l'interprétation sont en revanche plurielles. Et c'est précisément ici que la culture tend à s'immiscer dans le religieux, dès lors que les lectures faites des textes religieux s'inscrivent forcément dans un cadre culturel plus ou moins circonvenant. « Il est [effectivement] admis par les fuqah' (juristes) eux-mêmes que beaucoup d'attitudes et de coutumes anciennes ont été confirmées, légalisées ... voire souvent rendues contraignantes par la jurisprudence » (Diakho 2004:36). Nous avons évoqué plus haut que les juristes musulmans (les légistes, *al-usuliyun*), conscients de la prépondérance des éléments socioculturels d'une société donnée dans le déploiement de l'identité musulmane, sont allés jusqu'à considérer les coutumes et usages (*'al-'urf*) comme source du droit religieux. Il ne lui est pas pour autant conféré un aspect coercitif et encore moins généralisable, comme l'illustre le changement d'opinion juridique, selon qu'il fut à Bagdad ou au Caire, du fondateur communément reconnu des sciences des fondements du droit musulman (*al-usuliyun*), Muhammad 'ibn 'Idris 'aš-Šafi'i. Le contexte relativise la portée et l'applicabilité des absolus du texte.

Pour tout dire, les articulations entre le religieux et le culturel sont particulièrement étroites et rendent donc ces instances difficilement dissociables, ce qui explique notamment que « l'anthropologie religieuse ... voit la religion comme une partie de la culture » (Rivière 2008:11). En fait, Ulrich Barth synthétise bien la nature abrupte de ce débat entre culture et religion qu'il estime être une impasse dans la mesure où, sans évoquer les problèmes que soulève celui de religion, le concept de culture lui-même est aussi imprécis qu'indécis.

Le débat est pour une bonne part dominé par un concept trop étroit de culture. Dans l'extension de ce concept, on inclut certes usuellement des phénomènes comme le droit, la politique, la technique, l'économie, l'art ou la science, mais justement pas la religion elle-même. ... Le problème change cependant totalement d'allure si le concept de culture n'est plus défini d'abord en référence à ces formes

réelles d'interaction sociale, [et] il devient tout simplement absurde d'isoler la religion par rapport à la culture et de la placer dans une opposition de principe à la culture... (Barth 2002:102-103).

Barth opte pour une conception globalisatrice de la culture qui fait de la religion une de ses sphères, et l'applique au christianisme et plus particulièrement au protestantisme d'où il nous semble qu'il puise ses propositions. Or en l'islam, c'est le religieux, au contraire, qui aurait tendance, comme on l'a vu, à englober le culturel et non l'inverse. Autrement dit, la *culture islamique* en tant que telle n'est qu'une construction idéale – pour ne pas dire idéologique – et n'est en aucun cas réel. L'islam n'a pas d'identité culturelle propre, comme le défendent l'approche culturaliste et l'essentialisme qu'elle induit (von Grunebaum 1973:1), mais il s'offre comme un cadre éthico-normatif (Id Yassine 2012 [1]:274).

L'islamité ou la « *muslimité* » (Dassetto 1996), ou encore – pour ne pas être avare de néologismes – « *l'islamitude* » (Charnay 2001), se traduit en maintes identités culturelles.

L'islam n'est [alors] ni une nationalité, ni un espace géographique, ni un espace culturel comme peuvent l'être la francophonie ou le Commonwealth britannique. C'est une religion universelle, transnationale, translinguistique, trans-ethnique et transculturelle. C'est d'ailleurs bien le message du Coran lui-même (Corm 2006).

Autrement dit, objectivement, « Monsieur Islam n'existe pas » (Bouzar 2004), il ne s'agit que de musulmans. Et l'identité religieuse de ces derniers dispose de marqueurs lui permettant d'être *islamique*, quelle que soit l'identité culturelle qui lui donne forme dans un espace social donné. L'islam comme langage religieux surplombe toutes les cultures qui foncièrement sont œuvres humaines. Cette transculturalité de l'islam explique aussi comment cette religion a pu être appropriée par des peuples aux cultures aussi différentes que le sont celle de l'actuel plus grand pays musulman (l'Indonésie) et celle du plus ancien d'entre eux (l'Arabie). C'est en comparant le Maroc et l'Indonésie que Clifford Geertz illustre la propriété inextricable de cette distinction entre le religieux et le culturel :

La ressemblance la plus évidente entre les deux pays ... est leur affiliation religieuse ; mais c'est là aussi, du moins culturellement, leur différence. Situés aux extrémités orientale et occidentale de l'étroit ruban de la civilisation islamique classique ..., ils ont participé à l'histoire de cette civilisation de manière très différente, à des degrés très différents, avec des résultats très différents. Tous deux se tournent vers La Mecque mais, antipodes du monde musulman, ils s'inclinent dans des directions opposées (Geertz 1992:18).

Bibliographie

- Barth, U., 2002, « Qu'est-ce que la religion ? », in P. Gisel et J.M. Tétaz (ed.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socioculturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 414 p.
- Benhamou, F., 2004, *L'économie de la culture*. Paris, La Découverte, 126 p.
- Bensa, A., 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 367 p.
- Benveniste, É., 1969 [1], *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit, 376 p.
- Benveniste, É., 1969 [2], *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 340 p.
- Berque, J., 1993, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 143 p.
- Berthelot, J.M., 2005, *La construction de la sociologie*, Paris, PUF, 127 p.
- Bourdieu, P., 1996, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 248 p.
- Boutinet, J.P., 2004, *Vers une société des agendas. Une mutation de temporalités*, Paris, PUF, 224 p.
- Bouzar, D., 2004, *Monsieur Islam n'existe pas : pour une désislamisation des débats*, Paris, Hachette, 222 p.
- Brelich, A., 1970, « Prolégomènes à une histoire des religions », in H.C. Puech (ed.), *Histoire des religions*, vol. 1, Paris, Gallimard, 746 p.
- Caillé, A., 2003/2, « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et Politique », *Revue du MAUSS*, n°22, Paris, La Découverte, 445 p.
- Caillé, A. (ed.), 2007, *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 302 p.
- Cailliau, H., 2003, *L'esprit des religions. Connaître les religions pour mieux comprendre les hommes*, Paris, Milan, 319 p.
- Castro, E. V., 2011, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 216 p.
- Charnay, J.P., 1994, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette, 618 p.
- Charnay, J.P., 2001, *La Charîa et l'Occident*, Paris, L'Herne, 142 p.
- Cipriani, R., 2004, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 382 p.
- Corm, G., 2006, « Il y a quelque chose d'artificiel à vouloir mettre tous les musulmans dans une organisation politique », *Oumma.com*, URL : <http://oumma.com/Georges-Corm-Il-y-a-quelque-chose>.
- Crick, F., 1995, *L'hypothèse stupéfiante. À la recherche scientifique de l'âme*, Paris, Plon, 424 p.
- Cuche, D., 2010, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 157 p.
- Dassetto, F., 1996, *La construction de l'Islam européen : approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 384 p.
- Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- Despland, M., 1979, *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, 579 p.
- Diakho, M., 2004, *Lesclavage en Islâm. Entre les traditions arabes et les principes de l'Islâm*, Beyrouth, Dar Al-Bouraq, 287 p.
- Dianteuill, E., 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sociologie des religions*, n°118, p. 5-19.
- Dubuisson, D., 1998, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 333 p.

- Durkheim, É., 1993, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 130 p.
- Eisenstadt, S. N., 2001, « La modernité multiple comme défi à la sociologie », in L. Tomasi (éd.), *New Horizons in Sociological Theory and Research. The Frontiers of Sociology at the Beginning of the Twenty-First Century*, Aldershot, Ashgate, 436 p.
- Erner, G., 2006, *Victimes de la mode ? Comment on la crée, pourquoi on la suit*, Paris, La Découverte, 242 p.
- Filoramo, G., 2007, *Qu'est que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*, Paris, Cerf, 353 p.
- Foucault, M., 2003, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 240 p.
- Gauchet, M., 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de religion*, Paris, Gallimard, 336 p.
- Geertz, C. J., 1992, *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 151 p.
- Göle, N., 2000, « Snapshots on islamic modernities », *Daedalus*, Multiple Modernities, vol. 129, n°1, hiver 2000, pp. 91-117.
- Göle, N., 2005, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 160 p.
- Habermas, J., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Tome 1, Paris, Fayard, 448 p.
- Heidegger, M., 1943, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt, Klostermann, 208 p.
- Hervieu-Léger, D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 273 p.
- Hervieu-Léger, D., 2002, « La transmission des identités religieuses », *Sciences Humaines*, n° 36, Mars/Avril/Mai, URL : http://www.scienceshumaines.com/la-transmission-des-identites-religieuses_fr_12534.html.
- Hervieu-Léger, D., 2006, « Religion et modernité », in S. Mesure et P. Savidan (éd.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 1277 p.
- Hervieu-Léger, D. et J.P. Willaime, 2001, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 289 p.
- Id Yassine, R., 2012 [1], *L'Islam d'Occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*. Perpignan, Halfa, 328 p.
- Id Yassine, R., 2012 [2], « Les religions au prisme des sciences humaines et sociales modernes », in B. Godelet, éd., *Religions et modernité*, Perpignan, PUF, 247 p.
- Jurjani, 'A., 2005, *Le livre des définitions*, Beyrouth, Albouraq, 596 p.
- Khallaf, 'A.W., 1997, *Les fondements du droit musulman*, Paris, Al Qalam, 368 p.
- Koch-Piettre, R. (éd.), 2004, « Pluralisme religieux et diversité culturelle », *Diogène* 205, Janvier/Mars, 165 p.
- Lahire, B., 2004, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 778 p.
- Lambert, Y., 2007, *La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin, 453 p.
- Laoust, H., 1983, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude la religion musulmane*, Paris, Payot, 500 p.
- Latour, B., 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 205 p.
- Le Breton, D., 2005, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 280 p.
- Lefebvre, G., 2001, « Les traditions amériidiennes », in J.M. Latouche et G. Ménard (éd.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Saint-Foy, PUL, 504 p.

- Lorius, C. et L. Carpentier, 2011, *Voyage dans l'Anthropocène, cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, Arles, Actes-Sud, 168 p.
- Martuccelli, D., 1999, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 709 p.
- Mendras, H., 1997, *L'Europe des Européens. Sociologie de l'Europe occidentale*, Paris, Gallimard, 417 p.
- Meslin, M., 2010, *L'homme et le religieux. Essai d'anthropologie*, Paris, Champion, 222 p.
- Mijolla-Mellor, S., 2004, *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*, Paris, Dunod, 304 p.
- Mintzberg, H., 1998, *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Éditions d'Organisation, 440 p.
- Mintzberg, H., 2003, *Le pouvoir dans les organisations*, Paris, Editions d'Organisation.
- Morin, E., 1991, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 688 p.
- Mucchielli, A., 2007, *L'identité*, Paris, PUF, 127 p.
- Ortigue, E., 1981, *Religions du Livre et religions de la coutume. Les hommes et leurs signes*, Paris, Le Sycomore, 191 p.
- Pierre, J., 2009, « Religion et langage : la pérennité de la condition religieuse en modernité », *Revue du MAUSS permanente*, 26 février, URL : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article474>.
- Quesne, P., 2007, *La philosophie du Coran*, Beyrouth, Albouraq, 207 p.
- Ramadan, T., 2003, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Arles, Actes Sud, 390 p.
- Rivera, A., 2010, *Les dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie*, Paris, La Découverte, 212 p.
- Rivière, C., 2008, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 220 p.
- Rochefort-Turquin, A., 2006, « Sociologie religieuse », in J.P. Durand, R. Weil, F. Aballéa et P. Bernoux, éd., *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 815 p.
- Schrödinger, E., 1990, *L'esprit et la matière*, Paris, Seuil, 258 p.
- Simmel, G., 1999, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 772 p.
- Simmel, G., 2007, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 662 p.
- Simon, P.J., 2008, *Histoire de la sociologie. Tradition et fondation*, Paris, PUF, 824 p.
- Tarot, C., 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 911 p.
- Tétaz, J.M., 2002, « Image de l'Inconditionné. Élément pour une théorie post-métaphysique de la religion à partir de Habermas et de Wittgenstein », in P. Gisel et J.M. Tétaz (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socioculturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 414 p.
- Touraine, A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 462 p.
- Trigano, S., 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 331 p.
- Tylor, E. B., 1878, *La civilisation primitive*, Tome 1, Paris, C. Reinwald et Cie, 584 p.
- Van Ess, J., 2002, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 163 p.
- Verbunt, G., 2006, *La modernité interculturelle : la voie de l'autonomie*, Paris, L'Harmattan, 241 p.
- von Grunebaum, G., 1973, *L'identité culturelle de l'islam*, Paris, Gallimard, 295 p.
- Weber, M., 2006, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 512 p.
- Zawadzki, P., 2007, « Un tâche aveugle sur la rétine de Voltaire : le fanatisme des intellectuels », in F. Champion, S. Nizard et P. Zawadzki (éd.), *Le sacré hors religion*, Paris, L'Harmattan, 284 p.

