

## Le nouveau paradigme de la violence religieuse comme forme de résistance et de contrôle social dans le contexte de la modernité avancée

*Martin Geoffroy\**

Depuis les attentats du 11 septembre 2001 qui ont entraîné la destruction du World Trade Center, plusieurs chercheurs se sont penchés sur la question de la nature supposément violente de la religion. Cette nature intrinsèquement violente de la religion ne fait pas l'unanimité auprès des chercheurs en sciences sociales, mais elle semble faire son chemin et s'ancrer beaucoup plus solidement chez les journalistes et les politiciens occidentaux, et en conséquence dans une bonne partie du grand public. Effet de mode, amplification médiatique ou réalité empirique ? La réponse n'est pas simple puisque la religion est un phénomène de moins en moins institutionnalisé et de plus en plus personnalisé dans le monde contemporain. Chaque individu ayant une position ou une opinion très personnelle du fait religieux, sa relation avec les différentes institutions représentatives du fait religieux dans sa société sont de plus en plus ambiguës. Les grandes églises traditionnelles, plus rassembleuses et plus modérées en général, ont tendance à perdre du terrain face au culte du moi typique de l'état de modernité avancée dans lequel nous vivons. Surgissent des groupes religieux de type secte, plus petits mais avec un lien social très fort, et des groupes de type mouvement social, plus grands mais avec des liens sociaux tissés beaucoup moins serrés. L'objectif de cet article n'est pas de parler de ces groupes en tant que tels, mais de débattre des grands courants théoriques concernant la violence religieuse au sein de ces deux types de groupes. Le but est de montrer qu'il n'y a pas de consensus théorique sur la nature intrinsèquement violente de la religion, mais qu'il reste toujours

---

\* Martin Geoffroy est professeur adjoint au Département de sociologie du Collège Universitaire de Saint-Boniface à Winnipeg.

possible de montrer que certains comportements religieux mènent parfois à la violence. La première partie de l'article sera consacrée à l'exposition et à la discussion de plusieurs théories récentes concernant la religion, la violence et aussi le terrorisme à base d'idéologie religieuse. Cette discussion servira à montrer que la violence religieuse est non seulement une forme de résistance, mais aussi une tentative de contrôle social. La deuxième partie du texte vise à montrer que cette résistance et ce contrôle social sont, plus souvent qu'autrement, de nature symbolique. L'hypothèse avancée dans cet article est que la résistance et le contrôle social exercés par la religion puisent une force réelle dans la puissance des symboles.

### **La résistance à la sécularisation**

Les groupes religieux intransigeants (Geoffroy, 2004) ont pour caractéristique commune un puissant désir de résistance à la société séculière. La constellation des groupes et des tendances religieuses intransigeantes est très variée, mais les extrémistes de droite de toutes les grandes religions ont un ennemi commun, l'humanisme séculier et son corollaire : la démocratie participative. C'est pour cela que certains groupes intransigeants et des groupes conservateurs un peu plus modérés peuvent, à l'occasion, faire des alliances entre eux et se créer des réseaux d'influences politiques et sociales. Les groupes intransigeants ont un très fort potentiel pour susciter des conflits qui peuvent, parfois, mener à la violence. C'est dans le maintien d'une tension constante entre eux et la société séculière que se forme l'identité intégriste et fondamentaliste.

Juergensmeyer (2000) pense que la violence terroriste ne relève pas d'une quelconque idéologie fondamentaliste, mais plutôt de la convergence de forces géopolitiques plutôt séculières. Il perçoit le sentiment religieux des terroristes comme une idéologie de rébellion en réaction contre des injustices sans lien avec la religion. Paradoxalement, il note que le nombre de groupes terroristes à caractère religieux est passé de 26 en 1994 à 49 un an plus tard, donc que le terrorisme à base religieuse est en très forte progression. Cependant, ce sociologue américain estime que, notamment chez les musulmans, le renouveau de l'islam se substitue à la faillite de l'idéologie marxiste. Dans le contexte de la guerre en Irak, cela expliquerait le fait que les musulmans perçoivent l'invasion américaine comme une croisade religieuse. Cette interprétation sous-estime singulièrement la montée du fondamentalisme aux États-Unis, car une bonne partie du public

américain est convaincu qu'il s'agit d'une « guerre juste » au sens religieux et civilisationnel du terme. De plus, la violence religieuse peut très bien s'exercer aussi à travers divers appareils d'États répressifs au sein même des démocraties occidentales. À ce propos, les exemples de la prison de Guantanamo ou même des récentes restrictions des libertés civiles aux États-Unis sont éloquentes. Malgré une explication de l'augmentation du terrorisme religieux qui se limite trop étroitement aux facteurs géopolitiques, Juergensmeyer offre une définition du terrorisme qui donne matière à réflexion : « These are public acts of destruction, committed without a clear military objective, that arouse a widespread sense of fear » (Juergensmeyer, 2000, p. 5). Ce que l'auteur ne semble pas admettre, c'est que l'objectif du terrorisme religieux est beaucoup plus symbolique que militaire. Il suffit ici d'attirer l'attention sur le fait que le terroriste veut répandre la peur et installer un climat de paranoïa. Mais il s'agit d'une peur fondée sur une menace beaucoup plus symbolique que réelle : les chercheurs (Conesa, 2005 ; Kepel, 2003 ; Juergensmeyer, 2000) ont montré que la plupart des terroristes, religieux ou non, ne disposait pas de ressources suffisantes pour mener une guerre planétaire. Ils doivent donc frapper des symboles puissants de leurs ennemis (édifices gouvernementaux, entreprises, églises, mosquées, collaborateurs ou même une foule anonyme). L'impact de la violence du pouvoir symbolique des religions sur le contrôle social de l'individu et des collectivités ne peut donc pas être sous-estimé dans le cas des actes terroristes à base religieuse.

À mon avis, les travaux de Scott R. Appleby (2000) offrent une vision plus complète et plus nuancée de la violence religieuse. Selon ce sociologue américain, le sacré est quelque chose de neutre, mais l'interprétation du sacré ne l'est pas. La réponse de l'être humain au sacré ne peut donc être qu'ambivalente. La plupart des sociétés religieuses interprètent leurs expériences en donnant un rôle paradoxal à la religion dans les affaires humaines. Elle incarne à la fois la paix et l'épée vengeresse. L'auteur réfute l'argumentation de Juergensmeyer selon laquelle la violence et le terrorisme religieux ont avant tout des causes géopolitiques et non-religieuses. La capacité de la religion d'inspirer l'extase, de sortir le croyant du quotidien, est derrière toutes les logiques de la violence religieuse. Dans la plupart des religions, le chemin de l'ascétisme qui mène à l'extase du sacrifice de soi (pour ou contre les autres) est un trait commun de l'expérience religieuse de type charismatique. (Appleby, 2000, p. 91) Les deux principales figures de cette

ambivalence du sacré sont « l'extrémiste » et « le militant radical pour la paix » : l'extrémiste utilise la violence avec l'objectif d'écraser l'ennemi alors que le militant pour la paix sublime la violence sous une forme spirituelle et métaphorique. (Appleby, 2000, p. 11-13)

Lorsqu'une religion va jusqu'à sacraliser la quête d'autonomie politique, les leaders ethno-nationalistes y puisent une formidable justification pour s'engager dans des conflits violents avec d'autres groupes ethniques. La réponse humaine au sacré étant de nature ambivalente, l'identité religieuse peut autant servir à amplifier les haines ethniques et tribales à certains endroits, qu'à devenir un moyen de transcender les différences dans un autre contexte. Les extrémistes religieux se servent donc de la religion pour légitimer la violence et la discrimination contre des groupes d'ethnie ou de langue distincte (Appleby, 2000, p. 60-62). Mais comment expliquer alors que des êtres aussi moraux peuvent s'adonner à la violence ? Selon Appleby, l'illettrisme religieux est une condition structurelle qui augmente la possibilité de violence collective dans les situations de tension : « When folk religious sensibilities are not deliberately refined and developed on explicitly religious terms, in other words, they can be more easily manipulated by cynical outsiders seeking political gain » (Appleby, 2000, p. 69). Un très bas niveau d'auto-réflexion morale et de connaissances théologiques de base parmi les acteurs religieux entraîne cet illettrisme religieux. C'est ce même illettrisme religieux qui a récemment amené la France à vouloir intervenir dans la formation des imams de ce pays. Appleby montre bien le rôle très important de la religion dans la formation de l'identité de l'individu et des collectivités, mais il refuse de coller l'étiquette « d'extrémistes » aux divers courants du fondamentalisme américain parce qu'il considère que la plupart de ces mouvements œuvrent à l'intérieur des structures sociales de la société occidentale. Pourtant, les fondamentalistes peuvent souvent utiliser une violence verbale, psychologique, politique et économique contre la société séculière avec une efficacité qui, dans certains pays comme les États-Unis, peut être redoutable. Appleby ne semble pas prendre en considération le fait que si l'on définit le fondamentalisme par rapport à sa violente opposition à la société séculière, on peut alors considérer que ces mouvements sont extrémistes. Sans être directement responsables de la violence physique, les groupes fondamentalistes sont un terreau fertile pour la plupart des dérives radicales et sectaires aux États-Unis et ailleurs dans le monde.

Faut-il pour autant adhérer à la théorie du « choc des civilisations » ? (Huntington, 2000 ; 2004) Les cultures, contrairement à ce que soutient le professeur Huntington, ne sont pas nécessairement des entités imperméables et conflictuelles. Il faudrait plutôt parler d'un *entre choc des civilisations*, car les civilisations (et leurs religions) existent toujours, même si elles ne sont plus à l'abri du métissage et de l'échange culturel dans un monde global. Seuls des groupes et des mouvements religieux intransigeants peuvent encore être à la recherche d'une « pureté originelle » plus ou moins utopique. En contexte de mondialisation, il est difficile pour une civilisation entière non seulement de rester homogène, mais de ne pas entrer en contact avec les autres. Mais ce choc n'est pas permanent ni aussi facile à cerner que le prétend le politologue de Harvard. Les possibilités d'intégration du multiculturalisme sont toujours présentes même dans les pays qui n'en font pas explicitement la promotion comme le Canada. Même dans le contexte du « melting-pot » américain où l'immigrant doit en principe renoncer à son identité première pour se « fondre » dans la masse culturelle américaine<sup>1</sup>, plusieurs groupes ethniques résistent vigoureusement aux pressions de conformité exercées par la majorité bien pensante. C'est le cas des immigrants mexicains (qui ennuient souverainement Huntington), qui gardent leur religion catholique et leur langue d'origine hispanophone.

### **Contrôle social, identité et puissance des symboles**

Même si la violence religieuse peut se manifester dans l'univers physique, son point de départ est un univers essentiellement socio-symbolique. Wellman Jr. et Tokuno (2004) ont montré que c'est l'éclatement des barrières symboliques qui mobilise l'individu et les groupes dans le conflit. Ces auteurs argumentent qu'il est naturel pour les communautés religieuses de former leur identité à travers des conflits et des tensions avec d'autres cultures. Les deux auteurs restent convaincus que le succès des groupes religieux dépend largement de leur capacité à créer et à gérer des conflits et des tensions avec d'autres groupes religieux et aussi avec la société

---

<sup>1</sup> Selon Huntington (2004), cela équivaldrait à une adhésion complète au « credo américain » : la langue anglaise, le christianisme (engagement religieux, principes de l'État de droit), les valeurs issues du protestantisme dissident (individualisme, morale au travail, création du paradis sur terre).

séculière. Selon eux, la violence religieuse n'est pas un phénomène contemporain :

We believe it is folly to assert that true religion seeks peace, or that religion is somehow hijacked when it becomes implicated in conflict or even violence. Indeed, religion does produce conflict and, less frequently violence. We do not believe this is a new situation or that it will end soon. These patterns are replete in our studies throughout history. (Wellman and Tokuno, 2004, p. 293)

Cette approche est intéressante parce qu'elle considère la religion comme un facteur important dans la formation de l'identité sociale de l'individu et des collectivités. Elle ne sous-estime pas non plus l'apport de la violence symbolique dans les actes de violence à caractère religieux. Conesa va encore plus loin en soulignant l'importance de la violence symbolique dans le terrorisme religieux :

Il s'agit là d'une violence au sein de laquelle le symbolique importe autant que l'objectif stratégique : la violence est vécue comme un acte purificateur [...]. Sachant que l'adversaire ne peut être détruit, la stratégie du terrorisme religieux n'est pas de l'ordre de la conquête guerrière mais purement symbolique. L'objectif visé a rarement une importance militaire forte. L'acte terroriste a pour enjeu le terrain moral (montrer la supériorité spirituelle de ses combattants), psychologique (démontrer la faiblesse de l'adversaire) et religieux (promesse du paradis). [...] Le temps et les lieux des actes violents s'ancrent, quant à eux, dans des références spécifiquement religieuses plus que stratégiques. (Conesa, 2005, p. 80)

Le retour au sacrifice de soi comme acte purificateur est présent dans toutes les grandes traditions religieuses, sauf qu'il ne s'agit plus ici d'un sacrifice librement consenti, mais d'un impératif de se joindre à une « guerre cosmique et millénaire » entre « le bien et le mal » (nous contre les autres) qui entre dans sa phase finale. Il s'agit bien d'un nouvel aspect de la violence religieuse dû au frottement des cultures religieuses dans le contexte de la mondialisation des échanges.

Selon Conesa, il y aurait actuellement trois formes de violence religieuse : le suicide collectif, les attentats-suicide et le terrorisme de masse. Mais ces trois formes de violence relèvent toutes d'autres types de violence plus subtile (psychologique, sexuelle, verbale et économique) que peuvent exercer la religion sur un individu et sa collectivité. Ces types de violence sont préalables à la violence

physique à laquelle se limitent trop souvent les définitions classiques du terrorisme religieux. Ces types de violence s'exercent d'abord sous la forme d'un contrôle social symbolique sur les individus membres de groupes religieux intransigeants (Galanter, 1999 ; Nason-Clark, 2004 ; Roy, 1998). Comme l'affirme Conesa (2004), ces groupes et ces mouvements intransigeants appuient leurs doctrines sur des « racines théologiques légendaires » en dehors des Églises et des hiérarchies officielles. Plusieurs mythologies sont ainsi développées et entretenues par des groupes religieux intégristes et fondamentalistes. Il est intéressant de noter que plusieurs de ces mythes sont souvent partagés par des groupes qui s'opposent déjà formellement entre eux. Ainsi, la mythologie d'un lobby extrémiste juif qui contrôlerait toutes les transactions financières du monde (le fameux « Protocole des sages de Sion ») est partagé autant par certains groupes intégristes catholiques et musulmans, que par certains groupes fondamentalistes protestants. Une autre « théorie du complot » prend souvent pour cible l'Organisation des Nations Unies (ONU) qui passe pour une organisation « satanique » qui tente d'imposer un « gouvernement mondial séculier ». On retrouve cette théorie autant chez des intégristes catholiques québécois comme les *Bérets Blancs* que chez des membres de la mouvance de la *Christian Identity* aux États-Unis. Que ce soit par les « infidèles », par « l'humanisme séculier », par le communisme ou par l'hégémonie américaine, c'est toujours au nom d'une identité menacée que la violence religieuse se manifeste. Pourquoi la question du mariage gai menace-t-elle autant les groupes religieux établis que les extrémistes ? Il s'agit pourtant d'une question hautement symbolique puisque la plupart des homosexuels ne sont pas intéressés au départ par l'institution du mariage et que cela ne changera en rien la position des groupes religieux qui sont farouchement contre. L'enjeu de ce débat est symbolique, c'est celui de l'acceptation sociale du mode de vie gai. L'idée même que l'homosexualité soit largement acceptée par la société renforce les convictions des extrémistes que cette société est perverse jusque dans son essence. Trois réactions s'offrent alors à l'esprit religieux intransigeant face au monde séculier : il peut se retirer du monde et couper tous ses liens avec lui (la secte) ; il peut s'infiltrer dans les différents postes de pouvoir et d'influence d'une société pour en changer les lois à son avantage (*Christian Coalition* aux USA) ; il peut s'attaquer directement aux fondements de la société séculière (*Al Qaeda*, la révolution iranienne).

### **Conclusion : un nouveau paradigme ?**

Après avoir discuté de la question de la violence religieuse dans le contexte de la modernité avancée et de l'amplification du processus de globalisation, il a été question du fait, relevé par Juergensmeyer (2000), qu'il y a une augmentation des groupes terroristes religieux dans le monde. Au-delà de l'augmentation numérique des actes de violence religieuse dans le monde, difficilement quantifiable et contestée par plusieurs chercheurs, il en ressort que la violence religieuse a toujours existé en tant que forme de résistance identitaire et en tant que forme de contrôle social sur les individus et les collectivités. Cette résistance et ce contrôle social sont, la plupart du temps, de nature symbolique, mais l'effet des symboles est bien réel. Autant dans le cas de la psyché humaine que dans le cas des perceptions sociales d'une collectivité, les symboles religieux sont investis d'une puissance « surnaturelle » pour le croyant qui fait en sorte que, si des tensions religio-culturelles sont exacerbées, il peut en résulter des actes de violence. Même s'il apparaît clair que les comportements religieux intransigeants peuvent mener à plusieurs types de violence, il n'y a pas de consensus théorique ou de données empiriques assez solides (Talin, 2005) pour juger de la nature intrinsèquement violente ou non de la religion. Il n'y a pas, à la base, plus de violence religieuse qu'il n'y en avait au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais une plus grande visibilité médiatique des tensions et des violences religieuses peut causer une exacerbation inédite de la violence au plan international. Lorsque des soldats américains de Guantanamo ont supposément jeté des exemplaires du Coran aux toilettes, cette information a rapidement fait le tour de la planète et de violentes manifestations ont alors éclaté un peu partout dans le monde musulman. Il est évident que les extrémistes religieux de tout acabit profitent de la globalisation des moyens de communication et de transport pour répandre leur culture de la peur et de la mort. Mais l'entre-choc des civilisations est une arme à deux tranchants, et il faut compter à long terme sur un véritable métissage religieux et culturel planétaire pour pouvoir contrecarrer les différents extrémismes religieux qui sévissent de par le monde. Il y a donc bel et bien un nouveau paradigme de la perception du religieux qui émerge dans le monde. Cette nouvelle perception semble, plus souvent qu'autrement, s'arrêter sur les figures



Le nouveau paradigme de la violence religieuse comme forme de résistance et de contrôle social dans le contexte de la modernité avancée

extrêmes du religieux et il s'agit là d'un produit réel de la modernité avancée.

### **Bibliographie**

- APPLEBY, R. S., 2000, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, New York, Rowan and Littlefield, 428 p.
- CONESA, P., 2005, « La violence au nom de Dieu », *La Revue internationale et stratégique*, no 57, Printemps, p. 73-81.
- ERICKSON NEPSTAD, S., 2004, « Religion, Violence and Peacemaking », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 3, p. 297-301.
- GALANTER, M., 1999, *Cults. Faith, Healing and Coercion*, New York, Oxford University Press, 273 p.
- GEOFFROY, M., 2004, « Theorizing Religion in the Global Age : A Typological Analysis », dans *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 18, no 1-2, Automne/Hiver, p. 33-46.
- KEPEL, G., 2003, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 751 p.
- JACOBS, J., 2004, « From the Profane to the Sacred : Ritual and Mourning at Sites of Terror and Violence », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 3, p. 311-315.
- JUERGENSMEYER, M., 2000, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Los Angeles, University of California Press, 316 p.
- NASON-CLARK, N., 2004, « When Terror Strikes at Home : The Interface Between Religion and Domestic Violence », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 3, p. 303-310.
- ROY, J.-Y., 1998, *Le syndrome du berger. Essai sur les dogmatismes contemporains*, Montréal, Boréal, 276 p.
- STERN, J., 2003, *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*, Harper/Collins, 368 p.
- TALIN, K., 2005, « Religion et violence dans les enquêtes internationales. Une comparaison européenne », *Religiologiques*, no 31, Printemps 2005.
- WELLMAN JR., K. J. & K. TOKUNO, 2004, « Is Religious Violence Inevitable ? », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 3, p. 291-296.