

LES SOCIÉTÉS SANS ÉTAT

Le terme d'État est généralement considéré comme synonyme de politique. Il désigne d'ailleurs à la fois une société politiquement organisée, et le pouvoir qui s'exerce en son sein à partir d'un centre. Sans un tel pouvoir spécialisé, aucune société ne peut prétendre aujourd'hui être reconnue sur la scène internationale. L'idée d'une société dépourvue d'État est de surcroît souvent associée à l'image du désordre. Pourtant, il a existé dans l'histoire des « sociétés sans États ». Celles-ci ont inventé des formes de régulation qui, bien qu'elles fassent parfois l'économie de tout pouvoir central différencié, n'en sont peut-être pas moins politiques. La question est donc celle de l'universalité du modèle étatique et, plus largement, des formes du pouvoir politique.

1 DES FORMES D'ORGANISATION POLITIQUE CONCURRENTES DE L'ÉTAT

A Les sociétés segmentaires

- ▶ Les qualifications généralement appliquées aux sociétés « sans État » placent celles-ci en bas de l'échelle de la modernisation politique, confortant ainsi l'« évidence » de l'organisation étatique. Le terme de sociétés « primitives », outre qu'il évoque l'opposition ethnocentrique entre le « primitif » et l'« évolué », renvoie à l'idée d'une évolution inéluctable, voire souhaitable, de sociétés appartenant à un passé lointain ou confinées dans des régions oubliées de la « civilisation », jusqu'à l'organisation « complexe » des pays occidentaux industrialisés. Le terme de « sociétés sans histoire » fait référence à l'immobilisme de sociétés pourtant aussi historiques que toutes les autres. Ces expressions ont donc été écartées au profit de termes plus neutres, comme celui de sociétés « traditionnelles », ou plus spécifiques, comme celui de sociétés « segmentaires ».
- ▶ La difficulté d'une description juste de ces sociétés traditionnelles est redoublée par la **très grande diversité de leurs formes**. Quel terme pourrait désigner à la fois les tribus amérindiennes, les empires incas et aztèques, les anciens royaumes africains, les Esquimaux, la société des îles Trobriand, parmi tant d'autres ?
 - On peut opposer **sociétés dotées d'un pouvoir central et sociétés caractérisées par la « segmentation »**. Les sociétés segmentaires sont dépourvues d'un gouvernement central monopolisant les moyens de coercition et ayant autorité sur l'ensemble de la société territoriale. Elles sont organisées en segments, que le critère en soit le territoire, l'âge ou le lignage (l'ancêtre commun). Les exemples les plus connus de ces sociétés ont été localisés dans le Haut-Atlas marocain, dans d'autres parties de l'Afrique du Nord (Kabyles), ou dans ce qui correspond aujourd'hui au Soudan, avec les Nuer étudiés par Edward Evans-Pritchard dans les années 1930. Les Nuer s'organisent en groupes plus ou moins grands, de la hutte à la « nation », en passant par les groupes domestiques (familles), les villages et les tribus, elles-mêmes divisées en sections et en groupes d'âge, soit des segments qui regroupent de 3 000 à 45 000 personnes. Le rassemblement de tous les Nuer n'a lieu qu'en cas de guerre avec une autre ethnie (les Dinka), ou au hasard des migrations saisonnières dictées par la gestion de cette ressource rare qu'est l'eau.

– **L'absence d'organisation permanente** est une autre des principales caractéristiques de ces sociétés « acéphales » (sans tête). S'il existe un chef remplissant des fonctions rituelles et de justice, il n'existe pas en revanche de pouvoir centralisé, mais « une anarchie ordonnée ». L'étude menée par Pierre Clastres auprès des Indiens Guarani a permis de compléter le portrait de ce **chef sans pouvoir**. Celui-ci est au centre des échanges de biens et de femmes ; en vue d'accroître son prestige, il distribue les cadeaux mais n'a aucune autorité réelle. Il est celui qui prend constamment la parole pour rappeler les règles fixées par la tradition, sans jamais être écouté en tant que chef. Quant aux Nambikwara, Claude Lévi-Strauss a montré que toute décision nécessite le **consentement** des membres de la tribu ; le chef doit user de persuasion.

▮ L'anthropologue Jean-William Lapierre a récusé la distinction sommaire entre sociétés à État et sans État, au profit d'une échelle comportant neuf degrés. Il ne s'agit néanmoins pas, pour l'auteur, de décrire les étapes d'un processus de modernisation politique : l'histoire de chaque société n'est pas nécessairement celle d'un **processus de différenciation** croissant.

– Dans les sociétés des degrés 1 et 2, la régulation de la vie sociale est immédiate, ou se fait par le recours à des médiateurs désignés, au gré des circonstances, par les groupes en conflit. Le pouvoir politique est indifférencié ou diffus (comme chez les Esquimaux et les Nuers).

– Dans les sociétés des degrés 3 et 4, le pouvoir de médiation est individualisé et permanent ; le pouvoir politique est dilué ou fractionné entre des autorités aux rôles distincts. La différenciation du pouvoir est ici possible.

– Aux degrés 5 et 6, le pouvoir politique est concentré et spécialisé. Il peut revenir à un conseil ou chef, ou à plusieurs conseils ou chefs obéissant à une hiérarchie interne (Ligue des Iroquois).

– Dans les sociétés du degré 7, le pouvoir politique est fortement individualisé et différencié (à l'instar des principautés et des républiques patriciennes).

– Dans celles du degré 8, le pouvoir politique est institutionnalisé et s'exerce au travers d'un réseau de clientèles (comme dans les « États féodaux »).

– Au degré 9, enfin, le pouvoir politique institutionnalisé est exercé à travers une administration spécialisée et hiérarchisée, comme l'État (la cité athénienne, l'empire inca ou la monarchie zoulou).

Au final, plus une société est close et homogène sur les plans ethniques et culturels, plus elle tend à faire l'économie d'un organe politique différencié. L'un des critères majeurs correspond à la nécessité d'**intégrer des populations diverses** (les Pygmées confrontés aux migrations bantoues, par exemple).

B Des formes d'organisation irréductibles au modèle étatique

▮ Le terme d'État ne fait pas référence à n'importe quelle forme de pouvoir central spécialisé et différencié de la société. Si l'on opte pour une définition plus précise (*voir fiche 3*), d'autres **modèles d'organisation politiques alternatifs** doivent être pris en compte en même temps que les sociétés traditionnelles. Ces modèles sont apparus avant la construction de l'État. Ils se différencient notamment de ce dernier par l'articulation entre centre et périphérie, et entre pouvoir central et nation, sur laquelle ils se fondent.

▮ La **cité** ne connaît pas de périphérie, au contraire de l'État, qui est un centre qui organise une périphérie. Alors que ce dernier a une prétention universaliste (on est citoyen d'abord parce qu'on accepte l'allégeance à un État), la cité est par essence particulariste (une association de familles et un culte commun). Ce fut le cas de la Mésopotamie ou de l'Amérique centrale quelque 3500 années avant notre ère, de la cité athénienne ou spartiate du ^ve siècle avant notre ère, mais aussi de la région centrale de l'Europe, située entre les deux zones d'émergence des États-nations (région qui correspond aujourd'hui à l'Italie, à la Confédération

helvétique et aux Pays-Bas). Ces « cités » européennes ont aujourd'hui donné lieu à des sociétés peu centralisées, des démocraties consociatives et des modèles fédéraux, où l'État est donc souvent faible.

- ▶ Alors que les États correspondent à une rationalisation (le pouvoir y est impersonnel) et à une universalisation du cadre politique, l'**empire** se réfère à une culture particulière qu'il prétend gérer et étendre. L'allégeance de la personne ne doit pas se manifester par rapport au noyau de pouvoir centralisé mais par rapport aux groupes communautaires rassemblés dans l'empire (d'où une relative autonomie des minorités). Enfin, alors que l'État a besoin de frontières, l'empire, animé par une logique expansionniste, ne connaît qu'un limes (et non des frontières stables et bien identifiées). La **monarchie patrimoniale**, telle qu'elle existe aujourd'hui encore en Arabie Saoudite et au Maroc, est aussi une forme d'organisation distincte du modèle étatique. Au critère de rationalité et d'impersonnalité, elle oppose la patrimonialisation du pouvoir (le royaume étant la propriété personnelle du roi).

2 RÉGULATION POLITIQUE OU RÉGULATION SOCIALE ?

A La prégnance du contrôle social

- ▶ L'État n'est donc pas la forme d'organisation universelle du politique. Mais le problème que posent les « sociétés sans État » ne concerne pas seulement le modèle étatique : c'est l'**universalité du politique** lui-même que leur étude met en question. Dans les sociétés où l'ajustement mutuel des comportements et la conformité aux règles collectives découlent des rapports établis entre les groupes sociaux et entre les différentes activités, et non de l'intervention d'individus spécialisés, peut-on encore parler de politique ? Si l'on choisit de réserver le terme de politique à une forme de régulation appuyée sur des **gouvernants spécialisés**, on considérera que la régulation qui régit les sociétés sans État est moins politique que sociale.
- ▶ Le primat du contrôle social, au détriment de gouvernants spécialisés, est facilité par la structuration des sociétés traditionnelles. Celles-ci apparaissent comme des **communautés**, au sens de la « communalisation » définie par Max Weber comme une organisation où les activités sociales sont fondées sur un « sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) d'appartenir à une même communauté ». C'est là une première différence avec les sociétés occidentales contemporaines, au sein desquelles les relations sociales tendent davantage vers la « sociation », c'est-à-dire que les activités sociales sont organisées « sur un compromis d'intérêt motivé rationnellement (ou) sur une coordination d'intérêts motivée de la même manière ». Si communalisation et sociation s'articulent dans la réalité, les sociétés traditionnelles se présentent davantage comme des communautés **fortement intégrées**, dans lesquelles les rôles et les fonctions sont moins différenciés que dans les pays industrialisés. Elles ne connaissent pas, ou de manière moins marquée, la distinction entre activités économiques, religieuses, sociales ou guerrières qui s'applique dans ces derniers. Dans un groupe de pasteurs, par exemple, abandonner la garde du bétail est une faute aussi bien économique que sociale et religieuse.
- ▶ Les rapports sociaux fondés sur des inégalités physiques ou culturelles (homme/femme, adulte/jeune, guerrier/consommateur) révèlent des **dissymétries** susceptibles d'attiser les conflits. En ce sens, « le pouvoir résulte pour toute société de la nécessité de lutter contre l'entropie [au sens de dérèglement] qui la menace de désordre » (Georges Balandier). Le politique se définit donc comme **ordonnateur d'harmonie** et de relations pacifiées. Cette exigence de régulation emprunte souvent le canal de la **religion**. Vecteur de sacralité, les **mythes**

dressent une véritable « charte sociale » (Bronislaw Malinowski). Jouant de la crainte d'un châtement surnaturel, ils justifient l'ordre existant en lui conférant un fondement moral. De même, si le chef peut rappeler les règles sociales sans être écouté, c'est que le respect de ces principes est déjà assuré. Il l'est en particulier par le recours à une forme de coercition, au travers de **rites d'initiation** des jeunes hommes par la torture. Les normes de la vie collective sont littéralement inscrites sur leurs corps. De tels rites de passage visent à prohiber l'autonomie individuelle et à **maintenir l'indivision sociale** indispensable à la survie du groupe.

B Pouvoir politique et pouvoir coercitif

- ▶ Selon Clastres, les sociétés « sans État » sont aussi des sociétés « contre l'État ». Non seulement les sociétés traditionnelles ne disposent pas d'un pouvoir différencié, mais leur organisation sociale, et notamment l'absence de distinction entre maîtres et sujets, a pour objectif d'« exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir ». L'existence d'un chef sans pouvoir, le recours à la torture viseraient à **interdire l'apparition d'une sphère politique spécialisée**. Les guerres, fréquentes, permettraient d'assurer l'unité des sociétés sans recourir à un pouvoir unificateur.
- ▶ Lapierre a contesté l'idée énoncée par Clastres selon laquelle les sociétés sans État seraient des sociétés sans coercition. La violence s'y exprime sous la forme de la domination des hommes sur les femmes, ou lors des rituels d'initiation des jeunes hommes. Les anthropologues qui ont travaillé sur des sociétés sans État ont fait apparaître l'existence d'un **monopole de la contrainte physique légitime**, fût-elle régulée en l'absence d'instance centrale. Par ailleurs, Clastres s'appuie sur une conception réductrice du pouvoir d'État qui, s'il se fonde sur le monopole de la contrainte physique, n'est jamais un simple pouvoir coercitif.
- ▶ Les sociétés traditionnelles articulent de manière complexe régulations sociale et politique. Même dans les sociétés sans État, un **pouvoir central peut apparaître**, fût-il éphémère. Pendant toute la durée des expéditions guerrières, par exemple, les ordres des chefs de bande Guayaki ou du chef de guerre des Comanches s'imposent à tous. Mais, sitôt la paix rétablie, les chefs ou les conseils de guerre perdent leurs pouvoirs. Les comportements routiniers comme les litiges internes relèvent alors à nouveau d'une régulation sociale. Néanmoins, les **modes d'organisation sociale font rarement l'objet d'un accord durable et unanime**. La société hindoue traditionnelle, qui passe pour l'archétype d'une organisation communautaire fondée sur une stricte hiérarchisation de groupes héréditaires, définis par leurs degrés de pureté religieuse, en est un exemple. L'organisation en castes, consacrant la supériorité des prêtres (les brahmanes), s'est accommodée d'une hiérarchie concurrente dominée par une caste guerrière (les kshatriyas), monopolisant les moyens de contrainte et la terre. Les brahmanes dépendent en fait des dons des guerriers. La régulation sociale laisse donc une place à une forme de **régulation politique**.

Il existe des sociétés sans pouvoir centralisé ni, a fortiori, État. Mais il n'existe sans doute pas de société sans politique. L'émergence d'une sphère différenciée du politique est souvent liée à la nécessité de répondre à un défi d'innovation ou à une modification de l'environnement social : que ce soit sous les formes de l'intensification de la production agricole, du partage des ressources économiques, de processus d'acculturation ou de conquêtes territoriales. Au final, les cas des sociétés traditionnelles mais aussi des cités grecques, des empires et des monarchies patrimoniales montrent que l'État n'est qu'une modalité particulière, quoique dominante aujourd'hui, d'organisation du pouvoir politique.

La religion joue un rôle souvent déterminant dans les trajectoires politiques des différentes sociétés. Le christianisme a notamment contribué, en Europe occidentale, à l'apparition de l'État. D'autres religions ont, au contraire, favorisé une indifférenciation du politique et du religieux qui a pu soit renforcer le pouvoir politique en le « sacralisant », soit interdire son autonomisation en affirmant la prééminence, dans l'ordre spirituel comme temporel, des autorités religieuses. Le principe de la séparation ne s'est donc pas imposé partout; même là où il a permis une légitimation du pouvoir politique, cela n'a pas été sans conflits.

1 LA SÉCULARISATION, CONDITION D'ÉMERGENCE D'UN ESPACE POLITIQUE AUTONOME

A La différenciation chrétienne du spirituel et du temporel

- ▮ **Il n'y a pas d'État sans sécularisation du politique;** l'État est la forme que prend le pouvoir politique quand il a réussi à se rendre indépendant des commandements divins et de l'autorité religieuse. L'apparition de l'État « moderne », en Europe occidentale, atteste ainsi le rôle crucial de la doctrine et des pratiques chrétiennes (diffusées en Europe à partir de l'Empire romain d'Occident, en 476 après Jésus-Christ) dans l'autonomisation du politique. Mais ce processus n'est pas allé de soi : la doctrine chrétienne originelle n'était pas une condition suffisante pour une telle différenciation. Celle-ci a été rendue possible par un long conflit entre détenteurs du pouvoir spirituel et prétendants à un pouvoir politique autonome. Ainsi, la distinction entre « Cité des hommes » et « Cité de Dieu », que l'on trouve dans les propos attribués au Christ dans les Évangiles (« Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » et « Mon royaume n'est pas de ce monde ») ou dans les écrits de saint Augustin (V^e siècle), justifiait d'abord la prééminence du spirituel sur le temporel, et était compatible avec des pratiques refusant leur séparation (celles des cisterciens au XI^e siècle, par exemple). C'est donc une réinterprétation antagoniste de ce principe qui a suscité la diffusion du modèle de la différenciation entre le XIII^e et le XVI^e siècles.
- ▮ Avant cette période, les papes, dont l'autorité s'étendait sur tout l'empire chrétien, n'hésitaient pas à revendiquer une autorité temporelle lorsque les détenteurs du pouvoir politique étaient affaiblis (par les invasions ou par les affrontements féodaux) ou lorsque les empereurs prétendaient fusionner les pouvoirs temporel et spirituel entre leurs mains. Ainsi, le pape Grégoire VII, au XI^e siècle, reprit-il à son compte la « théorie des deux glaives » (*ie* le successeur de Pierre délègue au prince l'usage du glaive temporel placé sous son intimation) pour dénier toute autorité spirituelle à Henri IV, empereur du Saint Empire romain germanique, qu'il excommunia et déposa pour s'être rebellé contre l'Église. Les papes s'attachaient à soutenir les dissensions en mobilisant les ressources d'une Église appuyée sur un appareil bureaucratique (légistes, ressources financières, etc.). C'est donc la **concurrence continue entre papauté et empire**, et l'incapacité d'une des parties à l'emporter sur l'autre, qui

contribua à légitimer le principe de la séparation. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin le réaffirma : tout chrétien devait se soumettre à la fois à l'autorité politique, dans l'ordre temporel, et à l'autorité ecclésiastique, dans l'ordre spirituel. Cette doctrine conforta en retour la domination politique des souverains, mais n'empêcha cependant pas des conflits récurrents, du moins dans les pays qui ne furent pas affectés par la Réforme protestante (« gallicanisme », en France).

- ▮ Ainsi, c'est l'opposition entre Église et pouvoir politique qui a permis l'émergence de l'État dans les sociétés chrétiennes, et qui explique sa force relative. Mais le processus de sécularisation a aussi pesé fortement sur les rapports entre autorité politique et sujets. L'autonomisation de l'ordre politique s'est traduite, en Occident, par une **distinction des sphères publique et privée**, qui a ultérieurement justifié l'idée d'une « société civile » indépendante du pouvoir (voir fiche 5). La culture chrétienne a donc facilité le développement du libéralisme politique et, par là, des principes fondateurs des régimes démocratiques dont les droits de l'homme en particulier les notions de dignité humaine, de liberté individuelle et d'égalité entre les hommes, comme l'a bien montré Tocqueville. La religion n'est cependant que l'un des facteurs expliquant l'apparition de telles représentations de l'ordre politique ; d'autres éléments constitutifs d'une culture politique doivent être pris en compte tel le legs de l'Empire romain. Le droit romain a notamment favorisé une conception individualiste de la société, mais aussi, à partir de sa redécouverte aux XI^e et XII^e siècles, une légitimation de l'État absolu.

B La fusion du politique et du religieux

- ▮ Le principe d'une séparation entre temporel et spirituel, public et privé, ne s'est pas imposé partout. L'**islam**, par exemple, a promu le principe d'une fusion entre politique et religieux (*dîn wa-dawla* prôné par Averroès ou Ibn Khaldoun). La doctrine musulmane fonde l'autorité de l'institution califale, mais en lui déniait toute légitimité propre. Les notions politiques qui sont au cœur des trajectoires occidentales (légitimité, représentation, souveraineté, nation) n'ont revêtu qu'une importance secondaire en terre d'islam. Selon Bertrand Badie, les tentatives faites par les élites dirigeantes des pays musulmans pour construire un État auraient pour cette raison été vouées à l'échec (1987). Le principe d'une indistinction entre politique et religieux aurait ainsi empêché toute greffe du modèle étatique (voir fiche 4), mais aussi toute invention d'une identité nationale synonyme de morcellement, que l'appartenance de tous les croyants à l'*Umma* (communauté universelle destinée à la connaissance du Juste Divin), rendrait impossible. La culture politique particulière née de la doctrine et des pratiques musulmanes pourrait expliquer en partie l'instabilité des organisations politiques nationales, à telle enseigne que les mouvements islamistes contemporains se présentent souvent comme des foyers de « contre-légitimité » disqualifiant les processus de modernisation politique.
- ▮ On trouve une forme spécifique de fusion entre politique et religieux au sein même du christianisme. En Europe orientale, le maintien d'un pouvoir impérial puissant après l'effondrement de l'Empire romain a conduit à une subordination du religieux au politique, incarnée par la figure de l'empereur-prêtre et le césaropapisme. Cette tradition byzantine explique le premier morcellement du christianisme, avec le **schisme orthodoxe** du XI^e siècle (Dragon, 1996). Cette variante du christianisme, en interdisant l'émergence d'une distinction entre sphères publique et privée et en confortant la légitimité du prince, doté d'attributs sacrés et « défenseur et gardien » de la religion, aurait favorisé le développement de pouvoirs autoritaires. De cette collaboration les chrétientés orientales en sont toujours imprégnées comme l'illustrent les relations étroites entre le patriarche de Moscou et le gouvernement russe.

2 DES TRAJECTOIRES HISTORIQUES VARIÉES

A Les voies du protestantisme

- ▮ La répartition des rôles entre autorités spirituelle et temporelle établie en Europe occidentale a été bouleversée par le **mouvement de réforme de l'Église** qui surgit à partir du XVI^e siècle. Ce courant reposait sur une dénonciation vigoureuse à la fois de l'Église, comme institution de médiation entre le chrétien et Dieu (le croyant entretient un rapport direct avec Dieu), et des pouvoirs temporels. Mais cette position critique a ensuite été amendée par Luther en quête d'alliances au profit d'une **légitimation des autorités politiques existantes** : l'ordre politique était selon lui conforme à la volonté de Dieu puisqu'il prévenait le désordre social et politique (voir le violent *Manifeste contre les bandes pillardes des paysans* qui justifie l'écrasement de la révolte millénariste de Müntzer en 1525). Le prince pouvait imposer une religion unique à ses sujets (« *cujus regio, ejus religio* ») et affirmer son autorité sur l'ordre spirituel. L'Europe occidentale connaissait ainsi une scission entre une Europe catholique (Espagne, Italie, Portugal, France, Autriche, Bavière) et une Europe protestante septentrionale.
- ▮ La **Réforme a exercé, selon Stein Rokkan, une influence déterminante sur la construction des États en Europe**. Ceux-ci ont été renforcés ou affaiblis selon leur situation par rapport à un axe Nord-Sud, d'ordre culturel et religieux. Les États absolutistes n'ont pu se développer qu'à bonne distance de Rome, c'est-à-dire des prétentions universalisantes de l'Église catholique. La Réforme a par ailleurs contribué à l'unification culturelle des territoires ayant adopté le protestantisme comme religion nationale (Grande-Bretagne, Scandinavie, États de la zone germanique) par le biais notamment de la traduction de la Bible en langue vernaculaire. Cette unification linguistique précoce a permis aux États de s'appuyer sur une identité nationale préexistante, alors que les États catholiques ont été contraints d'effectuer ce travail d'uniformisation culturelle rendu nécessaire par les transformations liées à l'industrialisation et à l'urbanisation aux XVIII^e et XIX^e siècles ; « interventionnisme » qui a pu, dans un second temps, les renforcer. La « carte conceptuelle » établie par Rokkan doit donc être complétée par une prise en compte des spécificités des trajectoires nationales.
- ▮ L'Europe protestante elle-même n'est pas homogène du point de vue de la conception des relations entre politique et religion. Si le luthéranisme a facilité le développement d'États forts et souvent autoritaires (dont la Prusse), il n'en est pas de même pour les autres **variantes du protestantisme**. Le calvinisme et le puritanisme (en Hollande, par exemple) privilégient au contraire l'idée d'une soumission du pouvoir temporel à des principes spirituels : la légitimité du pouvoir politique n'est plus que conditionnelle, et peut être soumise au consentement de la société civile. Malgré l'instauration par **Calvin** d'une théocratie à Genève, les Réformés ont pu être favorables à la mise en place d'un régime parlementaire et à une tradition démocratique, d'où la formation d'États faibles (États-Unis, Suisse, Angleterre). L'anglicanisme, pour sa part, maintient la séparation mais affirme le contrôle du pouvoir politique sur l'Église ; le pouvoir temporel n'est cependant légitime que s'il participe à la réalisation d'un Bien commun, soit une tradition elle aussi favorable à un principe démocratique.

B L'articulation contemporaine du religieux et du politique

- ▮ La diversité de ces trajectoires religieuses et politiques se ressent encore aujourd'hui, même si l'emprise de l'Église s'est fortement affaiblie, du moins en Europe occidentale. Le serment prêté sur la Bible par tous les présidents américains apparaît inconcevable en France. L'existence d'une « **religion**

civile », aux États-Unis, témoigne à la fois du poids originel de la religion dans la formation d'une nation, du fait notamment de l'identité des *Pilgrim fathers* (les puritains du Mayflower qui fondèrent en 1620 les premières colonies), et du recours à une religion détachée des confessions particulières et susceptible de provoquer l'adhésion d'une population très diversifiée dans ses origines (le *melting pot*). La « religion civile », qui emprunte aussi bien au christianisme qu'au républicanisme et aux Lumières, a forgé un corps de « principes éthiques d'ordre transcendant assurant la cohésion de la société » (Robert Bellah). Le consensus est écorné. Sous la présidence de George W. Bush, le courant **néo-conservateur** qui valorise la dimension morale des questions politique et sociale (de l'interventionnisme en politique étrangère à la critique de la liberté sexuelle) a pu s'appuyer sur la « droite chrétienne » fondamentaliste et évangéliste (incarquée par Pat Robertson).

- ▮ Quant à l'Europe, l'ancienneté et la force des partis démocrates-chrétiens en Allemagne ou en Italie contrastent radicalement avec l'échec des tentatives faites en France pour constituer un courant politique d'importance comparable (le Sillon, le MRP, le CDS). C'est pourtant dans ce pays apparemment peu propice aux mouvements politiques fondés sur une appartenance religieuse que la querelle scolaire a suscité les mobilisations les plus massives (1984 et 1994). Au moins deux conceptions de la laïcité peuvent être dégagées. La conception **substantialiste** à la française, rivée à une idéologie républicaine historiquement anticléricale, cantonne la dimension spirituelle dans la seule sphère privée, tout en reconnaissant à l'État un pouvoir d'intervention dans le champ religieux. La conception **procédurale** à l'anglo-saxonne vise d'abord à garantir en toute neutralité les libertés de conscience et de culte, plutôt qu'à diffuser un ensemble de valeurs irrefragables ou à encourager une pratique active de la citoyenneté. Nul doute que le « processus complexe de sacralisation de la chose publique » observé par Durkheim sous la III^e République a su épouser en France les contours d'une **religion de substitution**, en pleine érosion de nos jours (*voir fiche 44*).
- ▮ Si le système politique, dont la configuration partisane (Lipset et Rokkan) et le comportement électoral (*voir fiche 40*), semble être encore influencé par la religion, le poids de l'articulation entre religion et politique sur les contextes politiques actuels ne doit cependant pas être exagéré. D'une part, les modalités de construction des États ne sauraient expliquer seules la place que la religion y occupe aujourd'hui. Dans de nombreux cas, et par exemple dans les pays musulmans, les identités construites à partir de l'appartenance religieuse traduisent une résistance à l'égard de la mise en place d'un centre politique. Mais il ne s'agit pas seulement du rappel de principes doctrinaux originels : la religion fournit, parmi d'autres repères identitaires, **des ressources permettant de reformuler des conflits sociaux, politiques ou régionaux**, au risque d'être instrumentalisée, en particulier par les intégrismes ou le pouvoir en place. D'autre part, le facteur religieux ne saurait rendre compte seul des trajectoires politiques : la « carte conceptuelle » de Rokkan accorde par exemple une importance équivalente aux facteurs économiques et sociaux (*voir fiche 3*). Certains vont jusqu'à considérer que la variable religieuse a toujours été secondaire par rapport aux facteurs socio-économiques : la Réforme aurait, dans cette perspective, affecté les pays dans lesquels un mouvement favorable à la constitution d'un centre politique se serait préalablement développé.

Si la séparation entre autorités temporelle et spirituelle s'est avérée indispensable à l'autonomie du politique et à la constitution d'États, la culture religieuse contribue toujours aux trajectoires politiques de différents pays. Et, la modernité ne s'est pas tant accompagnée d'un « désenchantement du monde » (Weber) que d'une recomposition du phénomène théologico-politique : des totalitarismes (voir fiche 8) aux religions civiles, en passant par la résurgence des intégrismes.