



HAL
open science

Sacrées nations! Démons de l'analogie entre nationalisme et religion

Émir Mahieddin

► **To cite this version:**

Émir Mahieddin. Sacrées nations! Démons de l'analogie entre nationalisme et religion. La Revue du MAUSS, 2014. halshs-02423961

HAL Id: halshs-02423961

<https://shs.hal.science/halshs-02423961>

Submitted on 26 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sacrées nations !

Démons de l'analogie entre nationalisme et religion

Émir Mahieddin

Introduction

Les écrits des sciences historiques sur la forme-nation, de même que de nombreux discours de sens commun, sont jalonnés d'éléments d'analogie entre « nation » et « religion ». Du simple effet de style, par usage de la métaphore, à la recherche d'une valeur analytique dans l'analogie, c'est souvent que la forme-nation revêt dans les propos des penseurs une dimension sacrée, religieuse, voire mystique. C'est à différents niveaux que se situent la comparaison, le parallèle ou l'analogie entre ces deux ensembles flous de la taxinomie des formes d'organisations sociales. La pertinence réelle de l'analogie est pourtant rarement questionnée.

La question de savoir si les nations sont des émanations comparables au religieux ne devrait pas se poser en termes ontologiques. Nous savons aujourd'hui que les classifications élaborées par les êtres humains pour penser le social et le monde en général répondent plus aux exigences molles des « airs de famille » qu'à la rigidité des taxinomies des sciences dites dures. Les sciences historiques doivent malheureusement se satisfaire de ce troublant état de fait : l'objet impose parfois lui-même l'outil pour le travailler. En revanche, on peut se demander légitimement dans quel ordre de discours fait entrer la notion de « nation » cette analogie répandue entre nationalisme et religion. On peut par ailleurs questionner les fondements politiques, idéologiques et moraux d'une telle analogie – ces fondements semblent en effet rarement soumis à la rigueur épistémologique – et leurs conséquences sur les discours des sciences sociales sur la nation et le nationalisme.

Identifier ces effets discursifs - sur lesquels on ne propose ici qu'une modeste réflexion qui mériterait beaucoup plus d'approfondissement et d'expertise – pourrait permettre la mise à l'écart d'un certain nombre d'écueils dans l'assujettissement de l'objet-nation à l'objectivation des sciences sociales. Pour servir un tel objectif, ces dernières doivent elles-mêmes objectiver leur propre rapport politique et moral au national. Nous penserons ici notamment à l'une d'entre elles, dont les praticiens ont autrefois été qualifiés de « miniaturistes » par l'un de leurs plus éminents représentants : l'anthropologie. Cette dernière, dont la méthode principale est l'ethnographie, semble en effet éprouver un malaise

particulier avec de tels ordres de grandeur, ce qui explique peut-être le recours à l'analogie. On tente de saisir l'inconnu en le moulant dans des catégories déjà bien étudiées.

Démystifier la nation

Assurément, le concept de nation est une idée mystique, obscure [1]

Cette phrase d'Émile Durkheim semble donner le point de départ à de nombreuses réflexions sur la nation et le nationalisme. Nous ne ferons pas exception ici. Avant même que ne soit développée l'analogie entre nation et religion qui voudrait que nations et nationalismes soient des « formes modernes de religiosité », on perçoit parfois [2] dans la recherche une plongée des auteurs dans le champ lexical du « religieux » par la tournure mystique ou la dimension ésotérique qui entoure les préambules théoriques à une entreprise de travail sur l'objet-nation. Quelle est donc cette idée étrange et mystérieuse qui nous échappe ? Comment saisir cet « objet » qui nous apparaît comme une énigme ? « Idée mystique, obscure », l'identité nationale est en effet parfois considérée comme une « énigme » [3], et Marcel Detienne de chercher où est son « mystère » [4]. En rechercher la définition nous renvoie ainsi à une quête souvent présentée à l'état de projet ou de défi à relever pour les sciences sociales afin de comprendre ce dont le mot « nation » est le nom, plus qu'à un état de l'art satisfait des travaux déjà accomplis. Comprendre ce qu'est une nation semble être un projet en perpétuel devenir. L'entreprise apparaît d'emblée comme semée d'embûches, comparable à la quête d'un Graal des sciences sociales.

Certains états de l'art sur la question accentuent cette dimension mystique de la recherche sur la nation en rappelant les noms des « pères fondateurs » de la sociologie et de l'anthropologie, faisant figures de héros intellectuels, qui ont abandonné la quête en laissant derrière eux des réflexions ou des textes inachevés, non publiés, tant l'objet présenterait une complexité supérieure à d'autres [5]. Émile Durkheim et Max Weber n'auraient pas trouvé d'éléments suffisamment tangibles et universels pour en faire une catégorie de la sociologie et s'en seraient désintéressés à ce titre [6], et même Marcel Mauss et Arnold Van Gennep n'en seraient jamais venus à bout [7]. Tous ces grands, ces pionniers de la discipline y auraient laissé des plumes ou auraient détourné leur regard de la nation, la laissant baigner dans son halo de mystère.

Seulement, s'il paraît si difficile de penser la nation, ce n'est pas tant pour ses caractéristiques propres, qui en ferait une forme d'objet mystérieux ou mystique, que du fait des caractéristiques de ceux qui l'observent, lesquels se laissent mystifier par l'objet. Il convient

de se défaire de cette idée selon laquelle la nation, en tant que fait social, aurait quelque chose de singulier en soi. On peut penser que si les anthropologues ont longtemps eu des difficultés à en découdre avec la nation et le nationalisme, les raisons résident dans des conditions objectivables par les sciences sociales elles-mêmes. D'une part, l'ethnologie et l'anthropologie, de même que d'autres disciplines voisines (à l'instar de l'histoire ou de la géographie) ont une histoire institutionnelle qui a partie liée à l'émergence des nations et des nationalismes. S'il est admis que « l'anthropologie est fille de l'impérialisme », elle est tout autant « enfant du nationalisme » - notamment quand elle était pratiquée sur les terrains européens [8]. L'ethnologie, en Europe en tout cas et notamment dans sa version muséale, a pleinement participé aux politiques nationalitaires. Parfois même, et notamment durant la période de décolonisation, les intellectuels – ethnologues, historiens ou géographes – ont vu les « luttes de libération nationale » comme des causes à défendre plus que comme un objet d'étude [9]. Après la seconde guerre mondiale, une méfiance a été exprimée à l'égard des études de caractères nationaux en raison des mésusages idéologiques auxquels elles faisaient écho [10]. Là encore, nous faisons face à une question scientifique qui semble avoir parfois du mal à se défaire du politique [11]. L'une des difficultés d'appréhension de l'objet-nation est donc l'investissement des intellectuels dans leur objet aux plans idéologique et moral. Au tournant du XIXe et du XXe siècle, alors que les sciences humaines faisaient leur entrée dans le champ académique et étaient en voie d'institutionnalisation, les ethnologues, comme les historiens et les géographes [12] ont été des bâtisseurs de nation, cherchant parfois plus à en légitimer l'existence en tentant de démontrer leur continuité historique profonde ou même en scrutant les fondements dans le territoire [13], qu'à en objectiver le processus de construction. Notons au passage, qu'en cela, Marcel Mauss fait probablement exception parmi les penseurs du début du XXe siècle, cherchant à démontrer le caractère moderne et historique de l'idée de nation [14]. Il participe ainsi très tôt à sa « dénaturalisation », ligne que suivent la majorité des études sur l'identité nationale aujourd'hui.

Les ouvrages contemporains – et notamment les manuels - retraçant l'histoire des nations en inaugurant leur propos par un état des lieux géologiques et une fresque préhistorique, en narrant le récit des premiers peuplements à l'âge du bronze ou à l'âge de fer, participent encore aujourd'hui de la construction de récits légitimateurs de nations aux racines supposément immémoriales. Leurs frontières territoriales sont, pour ainsi dire, « naturalisées », comme des tracés impérissables qui feraient prendre corps aux nations avant même que celles-ci n'émergent historiquement. Finalement, n'est-ce pas plus la reliure du livre et l'assemblage artificiel des chapitres qui le composent qui établissent l'unité des récits

donnés à parcourir, qu'une unité nationale concrète dont l'existence protohistorique ne serait qu'un fait établi à redécouvrir ? Le livre d'histoire d'une nation construit la nation plus qu'il ne rend compte de sa construction : la fiction [15] intellectuelle est faite preuve de la fiction politique. Là est la mystification.

Cette naturalisation de l'objet nation par les acteurs eux-mêmes qui sont censés la comprendre n'a été que récemment dénoncée. C'est la croissance des flux transnationaux dans la globalisation qui a permis aux observateurs de réaliser la porosité des frontières nationales et le caractère réducteur de l'assimilation de « *la société* » à « *la nation* ». Cette tendance à penser société et nation comme isomorphes a été pointée du doigt sous le nom de « nationalisme méthodologique » [16]. Et c'est bien là que se situe la source de la mystique poétique des intellectuels à l'égard de « la forme-nation » supposément incompréhensible, prétendument moins saisissable et objectivable que d'autres faits sociaux. Certains observateurs, nul n'échappant au fait national aujourd'hui, se sont laissés prendre. À ce titre, il semblerait que l'analogie avec le religieux soit l'expression de cette mystification plus qu'une opération intellectuelle dont la valeur heuristique serait réelle. Et celle-ci a une longue histoire.

Le démon de l'analogie

L'analogie religieuse est déjà mobilisée en 1882 par Renan, pour lequel la nation est « une âme, un principe spirituel » [17]. Et beaucoup sont ceux qui ont suivi cette voie esthétisante. Benedict Anderson [18] parle pour sa part de « pèlerinages » des fonctionnaires à travers les territoires, lesquels seraient pour partie à l'origine des nationalismes, notamment en Amérique latine. Les nations feraient grand cas de la « mort » et de « l'immortalité », ce qui suggérerait une « affinité profonde » entre imaginaire nationaliste et imaginaire religieux [19], les deux proposant de penser le « mystère de régénération » [20]. Cette idée d'affinité entre religions et nations par le souci commun pour la mort et de la continuité est aussi reprise par Marcel Detienne [21]. En bon historien, Anderson se défend d'affirmer une quelconque corrélation entre l'érosion supposée des traditions religieuses et l'essor des nations et des nationalismes au tournant du XIXe siècle. Néanmoins il ne cesse de faire des allers-retours entre le « religieux » et le « nationalisme », y percevant un « lien de parenté » tout en se gardant de pousser trop loin l'analogie. Dans un ouvrage récent, Annika Hvithamar et Margit Warburg [22] réitèrent l'hypothèse d'une parenté entre nationalisme et religion. Les emprunts à l'univers symbolique des religions historiques, la transcendance des communautés que sont

les nations, l'engagement parfois aveugle des individus à leur égard, l'imaginaire d'un passé atemporel commun et d'une destinée à accomplir, en se narrant parfois le récit d'un « peuple élu », seraient autant de caractéristiques qui pourrait alimenter cette requalification de la nation comme idée religieuse [23]. Annika Hvithamar et Margit Warburg parlent à ce titre de la construction de « nations sacrées » (*holy nations*) unies autour de « mythes » et de « rites » nationaux [24].

On trouve probablement la forme la plus poussée de cette analogie chez Emilio Gentile. Dans *Les religions de la politique. Entre démocratie et totalitarisme* [25] l'auteur considère, entre autres, le nationalisme comme une forme de « religion » en cela qu'il s'agit « d'une sacralisation de la politique qui se manifeste à l'époque moderne et s'affirme lorsque la dimension politique, après avoir gagné son autonomie institutionnelle, vis-à-vis de la religion traditionnelle, acquiert une *dimension religieuse* propre, au sens où elle prend un *caractère sacré* autonome lui permettant de revendiquer la prérogative de définir le sens et la fin ultime de l'existence humaine, tout au moins sur Terre, pour l'individu et la collectivité » [26]. Il en prend pour preuve de la « sacralité » de la nation, la sacralisation de son objectivation au niveau matériel : drapeaux, édifices, monuments aux morts en seraient autant de symboles. L'hymne national aurait une « tonalité religieuse », sur laquelle chaque État exalterait les valeurs, la gloire et l'éternité de la nation qui serait célébrée chaque année dans des cérémonies publiques fixées par un calendrier « liturgique ».

Cette acception révèle en réalité une intrication de problèmes au sein de l'analogie. L'auteur postule une lutte ou une séparation entre sphère religieuse et sphère politique, ce qui est loin d'être une évidence partagée historiquement par toutes les nations. L'articulation entre nationalisme et religion doit être pensée de manière beaucoup plus complexe quand on s'en réfère à la réalité empirique, puisque nous sommes face à un dialogue à géométries variables entre deux catégories elles-mêmes variables politiquement, culturellement, et historiquement parlant. D'une part, religions et nationalismes peuvent parfois être pensés comme isomorphes : l'Inde et le Pakistan seraient aujourd'hui une seule nation s'il n'était pas question de confessions. La sphère politique des nations contemporaines est parfois pleinement pénétrée par le religieux, ce qui n'en fait pas moins des nations porteuses d'un projet de modernité propre : en cela l'Iran est un exemple particulièrement parlant. Dans l'appareil d'État, Le politique, le juridique et le religieux y sont enchâssés. Le politique et le religieux s'entremêlent d'autres manières encore, comme dans les nations nordiques, dont les États ne se sont défait de leurs Églises que très récemment. Enfin, les frontières, entre le « politique » et le « religieux », et en cela le principe même selon lequel on pourrait les penser

comme des sphères distinctes, sont toujours l'objet de contestations, de négociations et de conflits, ce qui influe sur leurs définitions académiques mêmes. Ces catégories apparaissent donc comme porteuses d'une historicité qu'il s'agit de restituer dans l'analyse, sans en définir à priori les contours. D'une part, si une distinction entre « politique » et « religion » peut exister, les modalités de cette séparation – si elle a lieu - varient d'un contexte à un autre et ne peuvent pas être définies en amont par l'observateur. D'autre part, le national est un phénomène d'identification et non une « chose », il s'agit de ne pas réifier les caractéristiques ou les dynamiques sociales qui lui seraient propres pour finir par exclure certains peuples - qui se considèrent eux-mêmes comme « nationaux » - du concert des nations, en fonction de critères politiques ou sociologiques prédéfinis.

Rappelons aussi au passage que « religion » n'est pas forcément synonyme de « sacré ». La distinction entre sacré et profane dont Durkheim postulait qu'elle était un universel humain est loin d'être partout opératoire [27], le « sacré » ne caractérise pas toutes les religions et sa séparation avec le profane n'est jamais vraiment nette et tranchée, elle-même soumise au conflit et à la contestation. Par ailleurs, en quoi le « sacré » serait-il l'apanage du religieux ? Enfin il n'est pas certain, loin de là, que les nations – ou même les religions - définissent une fois pour toute le « destin commun » des collectifs plus qu'elles n'en organisent les conflits internes au sujet de ce « destin ». Les nations ne sont pas si homogénéisantes, homogénéisées, et unitaires que le discours nationaliste le prétend. Ambivalentes et discordantes, elles sont moins des espaces territoriaux et contigus de consensus que des espaces symboliques et fragmentés de dissensus sur leur définition et leur devenir [28] mêmes. Pourtant, Gentile, poursuivant néanmoins sa réflexion, se plaît à distinguer dans ces formes de « religion de la politique » deux formes de religions, les unes étant des « *religions civiles* », les autres des « *religions politiques* », cristallisant ainsi l'analogie dans des concepts à double entrée qui connotent parfois, au sens de l'auteur, le paradoxe ou l'oxymore [29].

Ces deux concepts semblent surtout avoir été forgés pour distinguer respectivement les caractéristiques des idéologies en présence dans le cas du pluralisme démocratique et d'une idéologie dominante dans le totalitarisme. Gentile les nomme 'religions' du fait qu'elles seraient « comme les religions », selon lui, des systèmes de croyance, de mythes, de rites et de symboles qui interprètent et définissent le sens et la fin ultime de l'existence humaine en la subordonnant sous toutes ses formes, individuelles ou collectives, à une entité suprême. Le nationalisme prend dans sa réflexion une place particulière puisqu'il s'agit pour lui de l'expression la plus universelle, à l'époque contemporaine, de la sacralisation de la politique d'une part, et parce qu'il aurait une capacité à se mêler aux idéologies les plus hétérogènes et

aux traditions religieuses les plus variées, qu'il peut être aussi révolutionnaire que conservateur.

La thèse d'Emilio Gentile représente une forme d'extrémisme de l'analogie faite entre nationalisme et religion. On ne peut y voir qu'une démarche plus politique que scientifique, qui manque de se baser sur des observations rigoureuses des différences entre nationalisme et religion et qui en mettant en lumière des points communs, oublie d'en interroger les spécificités, de même que leur expression concrète dans le quotidien des acteurs. Malheureusement, peut-on voir dans ces rapprochements autre chose que l'ironie polémique d'un auteur qui cherche à faire réagir et réfléchir le lecteur et pas une réelle interrogation sur la composition du monde social ? Où sont les agents sociaux dans la théorie de Gentile ? Une idéologie ne fonctionne pas toute seule comme une force en soi, elle est portée par des hommes et des femmes qui la manient dans le quotidien, en dehors des cérémonies publiques orchestrées chaque année par un État, et parfois avec un détachement et une ironie qui sont loin de reconduire la sacralité que l'on prête aisément aux symboles nationaux. On perçoit aussi une idée selon laquelle le religieux serait la matrice originelle des formes de l'organisation sociale contemporaines, qui s'en seraient détachées progressivement une à une en s'en autonomisant. C'est là une problématisation du religieux qu'il convient de soumettre à analyse en tant que représentation historiquement située, plus qu'une réalité historique en soi. Elle implique d'avoir prédéfini le religieux comme un champ potentiellement autonome, avant même son autonomisation. Ce récit de la segmentation progressive de la société en champs spécialisés, qui émaneraient tous du religieux, véhicule de ce dernier une conception qui en donne des frontières et des caractéristiques précises et isolables, repérables dans le passé, de même qu'une téléologie de l'histoire. Cette conception relève d'un chronocentrisme par ailleurs suspect de la volonté de cloisonner le religieux pour mieux l'endiguer. Comme le note bien Talal Asad [30], elle relève ainsi elle-même de la lutte entre le séculier et le religieux. Cette lutte de pouvoir s'en retrouve dans la constitution des savoirs séculiers et ne manque pas de transparaître dans l'analogie entre nationalismes et religions elle-même.

Il convient de se méfier des mésusages du sens analogique, ce « démon de l'analogie » écrivait Bourdieu [31] rappelant la formule du poète Mallarmé. L'analogie, quand elle relève de l'établissement d'une affinité immédiate entre deux objets peut porter l'un des deux dans un ordre de discours non maîtrisé, tant elle inscrit sa description dans une multiplicité de strates de significations jouant éventuellement sur plusieurs registres de manière simultanée. L'analogie est évocatrice, esthétisante, mais son pouvoir explicatif ou même interprétatif est limité si elle demeure imprécise ou si son auteur n'en précise pas lui-même les limites. Si la

visée est pédagogique, l'analogie véhicule parfois des implicites épistémologiques ou idéologiques qu'il conviendrait d'explicitier pour ne pas jeter plus de trouble dans le sens que ce que le font les « métaphores du quotidien ». En intellectuel prudent Marcel Mauss notait d'ailleurs déjà les dangers de l'analogie : « les comparaisons sont toujours dangereuses parce qu'elles sont toujours des raisonnements analogiques » [32].

Pourquoi donc cette analogie est-elle si récurrente ? Que nous dit-elle de la manière dont les sciences sociales appréhendent le nationalisme ? Où se situe donc l'efficacité qui la rend si populaire ? Affirmer le « caractère religieux » des nationalismes permet-il de dire quelque chose d'autre qui est dit en soi dans ce type de formulation ?

Continuum moral et fonction intégrative

L'analogie avec le religieux est en effet ambivalente et porteuse d'analogies secondaires implicites, au plan idéologique et moral et au niveau épistémologique.

D'un côté, elle inscrit « la nation » au panthéon des choses sacrées. Elle a pour effet de lui insuffler une dignité morale supérieure, comparativement à d'autres formes de constructions identitaires telles que le groupe ethnique, la horde, la tribu, le clan, etc. Cette supériorité morale de la forme-nation est déjà formulée par Mauss dans son célèbre ouvrage posthume [33]. Ce dernier va même jusqu'à déclarer que parmi tous les États qui existent sur la planète, tous ne « méritent » [34] pas le nom de nation. La qualification de nation se « mérite » donc, elle se gagne au prix de l'instauration de liens sociaux marqués par l'intérêt et l'engagement de chacun pour le collectif, lequel est intégré au plus haut point quand l'État se fait nation. Ne sont des nations « complètes » que les sociétés offrant quelque caractère « démocratique » [35], et ayant supprimé la plupart des corps intermédiaires. Les nations, émancipant des attaches traditionnelles, apparaissent pour Mauss comme des matrices de relation sociale et de pacification des rapports sociaux [36]. Cette représentation n'en est pas moins présente dans des travaux plus récents qui associent la nation à une « franche camaraderie » qui n'émergerait « réellement » qu'avec l'avènement de la démocratie [37]. En cela, ces auteurs ne se situent pas loin d'un certain sens idéologique à caractère normatif, alimentant ainsi un savoir doxique sur ce que sont les nations, au détriment d'une approche praxéologique plus scientifique que politique. Mauss pour sa part ne s'en cachait probablement pas et envisageait lui-même son texte *La nation*, de même que nombre de ses textes politiques écrits avant 1930, comme relevant d'une incursion dans le « domaine du normatif », et non d'une « sociologie pure » [38]. Il est regrettable que ce caractère

idéologique pénètre malheureusement parfois en profondeur l'appréhension de faits sociaux donnés par certains praticiens des sciences sociales. Et quand il s'agit de nation, ou d'identité en général, la morale n'est effectivement jamais bien loin. Mourir pour sa nation, sa patrie apparaît ainsi plus noble que mourir pour son ethnie. Quand le soldat « meurt pour sa nation », il est fait héros, le guerrier « tue pour son ethnie », il est fait bourreau. Quand l'un se sacrifie au nom d'une cause morale, l'autre sacrifie les siens en dépit de la morale.

De l'autre côté, et à même l'inverse, quand décrite analogiquement au religieux, et l'on peut soupçonner parfois un usage militant de l'analogie - comme de la déconstruction par ailleurs - par des auteurs qui se méfient du nationalisme, la nation est mise au ban des idées, renvoyée à une croyance ou une superstition. Superstitions d'autant plus « indignes » que comme les religions dans les heures sombres de leur histoire, les nations auraient poussé la dévotion pour elles jusqu'à la mort, et amené les humains à faire montre de leurs plus « vils soubassements ». Cette conception est alors proche de l'analyse primordialiste, de l'idée de sentiments irréductibles, irrépessibles qui s'enracineraient « dans les soubassements non rationnels de [la] personnalité », ces fameux sentiments *primordiaux* postulés par Clifford Geertz [39] dans son approche aux phénomènes identitaires, vivement critiquée par ailleurs en anthropologie pour être « profondément déficiente » [40]. Dans ces usages, l'analogie avec le religieux renvoie à l'irrationalité supposée de l'engagement nationaliste ou tout simplement du sentiment d'appartenance nationale, fondé qu'il serait sur « des réactions de faiblesse et de peur, des tentatives d'érection de barricades destinées à se tenir à distance du monde moderne » [41]. L'analogie avec le religieux peut ainsi avoir pour effet de placer la nation sur un continuum moral imaginaire qui connote un véritable sens de l'histoire. Cette analogie révèle souvent des postures variables vis-à-vis des nations et des nationalismes, qui oscillent entre sacralisation et dépréciation en fonction des auteurs et des textes dans lesquels on est amené à la croiser.

Ce continuum moral porte d'ailleurs parfois des accents évolutionnistes qui marquent l'orientation épistémologique de l'analogie. Si l'analogie révèle parfois des conceptions du sens de l'histoire - et donc selon lesquelles l'histoire aurait un sens - elles traduisent aussi parfois des acceptions de la réalité sociale et de ses fondements ontologiques. En l'occurrence, cette analogie exprime une conception de ce qu'est « la religion » et de la manière dont on peut la problématiser. Quand certains l'appréhendent par sa nature, d'autres l'appréhendent par sa fonction.

En effet, cette analogie fait très largement écho à deux conceptions communes du religieux dont les défauts ont été démontrés par ailleurs : une conception substantiviste et une

conception fonctionnaliste [42]. Dans la première, c'est du fait d'une constellation de traits et de caractéristiques communs (un dogme ou une idéologie, des rites, des mythes, un « culte » et ses « fonctionnaires », des moments d'effervescence collective orchestrés par un personnage charismatique, etc.) que l'on met en parallèle nationalisme et religion, dans la seconde c'est par correspondance de fonction (la fonction intégrative ou normative par exemple, en oubliant parfois que les religions comme les nationalismes défont les liens et les règles sociales autant qu'elles les font). On se permet de dire parfois même qu'à l'heure de la sécularisation, les nations ont remplacé les religions dans leur dimension intégrative et transcendante, intégration et transcendance étant assimilées à des besoins naturels et fondamentaux chez l'être humain. Or, non seulement on naturalise ainsi la « fonction religieuse », dont l'être humain ne saurait se passer sans lui trouver au moins un substitut, mais on perd en extension tout le caractère tranchant des concepts. On se risque même au truisme. Et combien sont les faits sociaux au caractère transcendantal qui ont une fonction intégrative ? Cette analyse semble de plus être le corollaire du paradigme de la sécularisation. Comme l'a noté Danièle Hervieu-Léger : « après n'avoir plus vu de religion nulle part, certains seraient portés, aujourd'hui à découvrir du sacré partout » [43], le religieux serait partout présent de manière invisible à disposition de sociétés en quête de sens.

Ce qui pose finalement problème dans cette analogie, qui s'avère vite abusive, c'est la définition même de la religion et l'on sait combien cette dernière catégorie est éminemment problématique et l'encre qu'elle a fait couler [44]. Il est impossible de façonner une définition anthropologique universelle de la religion ou du religieux qui ne comporterait pas une dimension normative [45]. Il convient d'en retracer la généalogie et son émergence dans les méandres et les contingences de l'histoire tout en resituant l'usage dans son contexte d'énonciation. Comment peut-on sérieusement penser éclairer une catégorie résultant d'une construction sociale *par analogie* – et non en établissant des connexions et corrélation fondées empiriquement - avec une autre fiction historique dont les frontières sont éminemment labiles et contestées ?

Conclusion

L'analogie, plus qu'elle ne dit quelque chose de l'objet lui-même, nous invite à réfléchir sur la façon dont les auteurs qui s'y prêtent problématisent leur objet et le monde social. Elle est en cela bonne à penser. Elle révèle en effet les tensions et les faisceaux de contraintes idéologiques, sociales et morales qui pèsent sur le façonnement des savoirs. L'analogie des

nationalismes avec les religions, plus qu'elles n'éclairent sur le nationalisme en soi, nous indique en effet les biais qui président à l'étude des nations et des nationalismes, notamment quand cette dernière court sur plus d'un siècle d'histoire de la pensée. Évidemment, toutes les analogies ne sont pas mauvaises et l'anthropologie aurait du mal à s'en passer pour appréhender le monde, puisqu'elles constituent, pour reprendre l'expression de Douglas Hofstadter et Emmanuel Sander, le « cœur de la pensée » [46]. L'histoire de l'anthropologie, pour ne citer qu'un exemple, est d'ailleurs parcourue de part en part par les analogies : depuis la notion de « culture », analogie des représentations collectives avec le travail de la terre jusqu'à « l'épidémiologie des représentations » (analogie virale) en passant par l'« organicisme » des fonctionnalistes, le « bricolage » lévi-straussien, ou le « palimpseste » geertzien [47]. Toutes ont été porteuses d'une certaine heuristique pour le développement du savoir anthropologique, et toutes présentent des limites certaines. Seulement, il convient de penser sérieusement l'analogie avant d'en faire usage, en tentant de relever tout ce qu'elle nous permet de dire et tout ce qu'elle trahit – ou révèle tout simplement – de notre pensée et de nos conceptions du monde social. Quoi qu'il en soit, la précision reste de rigueur, et l'on sait combien les analogies peu rigoureuses ont été néfastes à la crédibilité des sciences sociales ; l'affaire Sokal en est peut-être l'illustration la plus flagrante. En l'occurrence, pour penser le nationalisme, d'autres analogies plus satisfaisantes et moins risquées ont été proposées, telles que l'analogie avec l'ethnicité et les mouvements sociaux proposée par Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot [48], notamment sur la base des travaux de Fredrik Barth.

Mais une fois encore, gare au démon...

Notes :

[1] Emile Durkheim, *Textes III*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 49

[2] Parfois seulement... cette tendance est loin d'être généralisable et le propos ne concerne ici que les textes mentionnés et non l'ensemble des sciences sociales quand elles traitent du nationalisme.

[3] Marcel Detienne, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, 2010

[4] Marcel Detienne, *Où est le mystère de l'identité nationale ?*, Paris, Éditions du Panama, 2008

[5] Josep R. Llobera, « Anthropological Approaches to the Study of Nationalism in Europe. The Work of Van Gennep and Mauss », in Goddard V., Llobera J.R., Shore C. (dir.), *The*

Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict, Oxford, Berg, 1994, pp. 93-111, p. 94.

[6] Pierre Birnbaum, « Les théories sociologiques face au nationalisme », in Dieckhoff A. & Jaffrelot C. (dir.), *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 2006, pp. 131-166.

[7] Josep R. Llobera, « Anthropological Approaches... », art.cit. ; Daniel Fabre « L'ethnologue et les nations », in Daniel Fabre (dir.), *L'Europe, entre cultures et nations. Identités et appartenances, du local au supranational*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, pp. 68-69.

[8] Tomas Gerholm rappelle qu'il s'agit même d'un adage dans la recherche ethnologique européenne : « the ethnologists are the children of nationalism, the anthropologists of imperialism », à savoir que dans cette distinction, qui a notamment cours en Suède, l'ethnologie désigne la pratique de la discipline en terrain national et l'anthropologie, en terrain colonial, ou étranger. Tomas Gerholm « Sweden : central ethnology, peripheral anthropology », in H.F. Vermeulen & A. Alvarez Roldan (dir.), *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, London, Routledge, 1995, pp. 159-170 (p. 159).

[9] Daniel Fabre « L'ethnologue et les nations », art.cit. ; Gérard Noiriel, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, 2001

[10] Åke Daun, *Swedish Mentality*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996 (1989)

[11] Pierre Bidart, « Les sciences sociales face à la nation et au nationalisme », *Ethnologie française*, XXVII, n°3, 1997, pp. 335-343.

[12] À l'instar de Michelet et de Vidal de la Blache.

[13] Ibid.

[14] Marcel Mauss, *La nation*, Paris, PUF, 2013

[15] Entendons ici « fiction » comme « artefact », comme « construction » et non comme « fausseté ».

[16] Ulrich Beck, « The Cosmopolitan Perspective : Sociology of the Second Age of Modernity », *British Journal of Sociology*, n°51, 2000, pp. 79-105 ; Daniel Chernilo, « Social Theory's Methodological Nationalism Myth and Reality », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n°1, 2006, pp. 5-22.

[17] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres essais politiques*. Textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris, Presses Pocket, 1994, p.54.

[18] Benedict Anderson *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002 (1983)

[19] Op.cit., p. 24.

[20] Op.cit., p. 25.

[21] Marcel Detienne, *Où est le mystère de l'identité nationale ?*, op.cit.

[22] Annika Hvithamar & Margit Warbug, « Introducing Civil Religion, Nationalism and Globalisation », in Hvithamar A., Warbug M., Jacobsen B.A. (dir.), *Holy Nations and Global Identities. Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden, Brill, 2009, pp. 1-17.

[23] Op.cit., p.6

[24] Op.cit., p. 7

[25] Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre démocratie et totalitarisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2005

[26] Op.cit., p. 14.

[27] Ne pensons qu'aux religions de l'Inde, à propos desquelles André Couture appelle à relativiser la distinction entre sacré/profane, pour des raisons aussi bien linguistiques qu'anthropologiques. André Couture, *Sur la piste des dieux*, Montréal, Médiaspaul, 2009 (1990). Il évoque notamment à ce propos le cas de la morale hindoue, « pleine de transgressions », op.cit., p. 93. En l'occurrence, si dans l'hindouisme, les catégories du « pur » et de l'« impur », de « l'auspiceux » et de « l'inauspiceux » sont prépondérantes, il n'est pas certain, loin de là qu'elles recourent l'opposition entre « sacré » et « profane ».

[28] Je renvoie au travail historique d' Oliver Zimmer, *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Il y critique le diffusionnisme implicite des analyses historiques des politiques nationalitaires et leur caractère réducteur renvoyant les processus de construction nationale à une « voie à sens unique » (*one way street*), alors même que ces processus sont caractérisés par une conflictualité entre plusieurs conceptions du « national ».

[29] Gentile entend par « religion civile », des « formes de sacralisation d'un système politique qui garantit la pluralité des idées, la libre compétition pour l'exercice du pouvoir et la révocabilité des gouvernants de la part des gouvernés grâce à des méthodes pacifiques et constitutionnelles : la religion civile, par conséquent, respecte la liberté de l'individu, coexiste avec d'autres idéologies, n'impose pas l'adhésion obligatoire et inconditionnelle à ses propres lois ». Par *religion politique*, il désigne « la sacralisation d'un système fondé sur le monopole irrévocable du pouvoir, sur le monisme idéologique, sur la subordination obligatoire et inconditionnelle de l'individu et de la collectivité à ses lois : elle est, de fait, intolérante,

autoritaire, intégriste, et cherche à imprégner le moindre aspect de la vie individuelle et collective ». Emilio Gentile, *Les religions de la politique*, op.cit. p. 16.

[30] Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore & London, John Hopkins University Press, 1993

[31] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

[32] Marcel Mauss, *La nation*, op.cit. p. 80.

[33] Marcel Mauss, *La nation*, op.cit. L'internationalisme étant d'une dignité morale supérieure encore pour Mauss, comme pour Durkheim d'ailleurs.

[34] Marcel Mauss, *La nation*, op.cit., p. 77. Cette conception fait écho à un évolutionnisme latent, ou une téléologie de l'histoire, dans le manuscrit inachevé de Mauss : « Les sociétés humaines actuellement vivantes sont loin d'être toutes de la même nature et du même rang dans l'évolution. Les considérer comme égales est une injustice à l'égard de celles d'entre elles où la civilisation et le sens du droit sont plus pleinement développés ». Il ajoute : « Une énorme quantité de sociétés et d'États existent encore dans le monde, qui ne méritent à aucun degré le nom de nation ». Marcel Mauss, op.cit., p. 85.

[35] « En somme, une nation *complète* est une *société intégrée suffisamment, à pouvoir central démocratique à quelque degré*, ayant en tout cas la notion de souveraineté nationale et dont, en général, les frontières sont celles d'une race, d'une civilisation, d'une langue, d'une morale, en mot d'un caractère national » : Marcel Mauss, *La nation*, op.cit. p. 114.

[36] Voir Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012, pp. 239-240. « Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre [...]. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nation à nation et – surtout – d'individus à individus ». La progression n'est pas anodine. La nation émancipe des liens du clan et l'internationalisme universel est lui-même voué à émanciper du national pour créer un monde d'échange généralisé et donc pacifié. L'ouvrage de Mauss devait originellement s'intituler « La nation ou le sens du social », Marcel Fournier, & Jean Terrier, « Présentation. La nation : *une expédition dans le domaine du normatif* », in Mauss, Marcel, *La nation*, op.cit., pp. 1-42, p. 9.

[37] Voir Gérard Noiriel, *État, nation et immigration*, op.cit. L'histoire montre pourtant bien que le sentiment d'appartenance nationale peut empiriquement être renforcé et galvanisé par des régimes « tyranniques », de même qu'il peut susciter l'indifférence ou le rejet dans les démocraties.

[38] Je renvoie à l'excellente présentation de l'ouvrage qui a récemment été republié au Presses Universitaires de France. Marcel Fournier & Jean Terrier, « Présentation. La nation : *une expédition dans le domaine du normatif* », in Marcel Mauss, *La nation*, op.cit., pp. 1-42.

[39] Clifford Geertz, *Old Societies and New States*, Londres, Free Press of Glencoe, 1963, p. 128.

[40] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005 (1996), p. 206.

[41] Eric Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780. Programmes, mythe et réalité*, Paris, Gallimard, 1992 (1990), p.314. Ce type d'interprétation psychologisante n'est d'ailleurs pas étranger à l'univers des analyses sur le supposé « retour du religieux », dont la limite a été démontrée. Voir Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 34-35.

[42] Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 2005

[43] Danièle Hervieu-Léger, « Religion, objet perdu et reconstruit : un parcours de recherche », *Religiologiques*, n°9, 1994, p. 3

[44] Le M.A.U.S.S. a d'ailleurs participé à ce débat éminemment complexe avec la publication d'un collectif sur la question dirigé par Alain Caillé (dir.), *Qu'est-ce que le religieux ?*, Paris, La Découverte, 2012

[45] Talal Asad, *Genealogies of Religion*, op cit.

[46] Douglas Hofstadter, & Emmanuel Sander, *L'analogie. Cœur de la pensée*, Paris, Odile Jacob, 2013

[47] Leonardo Piasere, *L'ethnographe imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010

[48] Alain Dieckhoff & Christophe Jaffrelot (dir.), *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2006