Pluralisme religieux et laïcité dans la perception des acteurs sociaux : travail de frontières et construction de sens

Autor(en): **Moret, Joëlle / Zittoun, Tania**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales**

Band (Jahr): **75 (2017)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-823288

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

PLURALISME RELIGIEUX ET LAÏCITÉ DANS LA PERCEPTION DES ACTEURS SOCIAUX: TRAVAIL DE FRONTIÈRES ET CONSTRUCTION DE SENS[1]

Joëlle Moret et Tania Zittoun
Université de Neuchâtel
joelle.moret@unine.ch, tania.zittoun@unine.ch

Dans un canton laïc, il est intéressant d'examiner comment on parle de religion. Nous nous intéressons à la manière dont de jeunes adultes neuchâtelois-e-s font mention de la religion et la laïcité – la leur, celle des autres – au quotidien, dans leur rapport aux autres et face à des questions personnelles. Il apparaît que, si les jeunes semblent bien s'être appropriés les discours et les valeurs laïques de leur environnement social, ils et elles en font parfois paradoxalement usage pour exclure.

Mots-clés: religion, laïcité, constructions identitaires, Neuchâtel, exclusion.

Cet article porte sur la laïcité, que nous examinons à partir de perspectives issues des sciences sociales. Notre proposition est, plutôt que de discuter de la nature de la laïcité en général, de rendre compte de la perspective des personnes, et en particulier de jeunes adultes de la région neuchâteloise. Pour montrer cela, nous présentons d'abord notre cadre théorique et interdisciplinaire, puis les données sur lesquelles nous nous basons. Nous dessinons les spécificités du contexte neuchâtelois, avant de donner la parole aux jeunes. Nous montrons dans un premier temps que les personnes mentionnent la religion dans des dynamiques de création et de négociation de frontières, c'est-à-dire afin d'identifier qui fait partie d'un «nous», et qui en est exclu, dans quelles conditions. Nous observons ensuite que la religion peut par ailleurs être mentionnée dans un travail de définition identitaire ou de construction de sens. Notre argument est que ces dynamiques – travail de frontières et construction de sens – sont profondément liées, et aboutissent parfois, dans un contexte séculaire, à des rejets de la différence religieuse.

CADRE THÉORIQUE

Pour aborder la question de la religion nous proposons une perspective interdisciplinaire et critique issue des sciences sociales, en particulier de la psychologie socioculturelle et de l'anthropologie sociale. Si ces approches se sont développées historiquement de ma-

[1] Contribution notamment issue d'une présentation lors du colloque «Pluralisme religieux et laïcité» organisé le 2 décembre 2016 par la Faculté de droit de l'université de Neuchâtel dans le cadre de NeuchàToi 2016.

nière parallèle, la première se centrant plutôt sur les logiques des acteurs et leurs processus psychiques, la seconde examinant davantage des processus sociaux ou collectifs, elles se rejoignent dans leurs développements actuels, amenant des éclairages complémentaires sur divers phénomènes – dont ici la religion. Cette complémentarité est justifiée par une position épistémologique commune, que nous pouvons spécifier en trois points.

Premièrement, nous nous intéressons aux dynamiques par lesquelles la société, ou un environnement socioculturel, et les personnes se «co-construisent». Cet environnement guide, rend possible ou contraint les interactions et les actions des personnes et participe de la manière dont elles interprètent la réalité. En retour, les personnes sont vues comme étant actives et, par leur interprétation de la réalité, leurs actions ou les interactions dans lesquelles elles s'engagent, comme en mesure de participer à la transformation du monde dans lesquelles elles vivent (Teo, 2015; Zittoun, 2009; Zittoun et al., 2013). Deuxièmement, nous abordons les questions de religion de manière pragmatiste. Le pragmatisme est une posture épistémologique développée par William James et poursuivie par de nombreux auteurs contemporains (Cornish et Gillespie, 2009; Goodman, 1995; James, 1975). Il part du principe que la valeur ou la vérité des concepts ne peut être discutée a priori, mais en fonction de ce qu'ils permettent de faire ou leur usage. Ainsi, un concept qui permet de voir la réalité de manière plus intéressante, ou qui met en évidence de nouvelles dynamiques, voire qui permet d'agir sur le réel, est-il valide pragmatiquement. Le même principe invite à ne pas essayer de définir une notion liée à la pratique des acteurs de manière théorique, mais d'examiner ce que les personnes en font. Ainsi, plutôt que de donner une définition a priori de la religion, ou de ce que tout ce que la religion couvre, sous toutes ses formes, nous préférons nous centrer sur ce que les personnes «font» lorsqu'elles mentionnent des termes ou des idées relatives à la religion (James, 1904; Zittoun, 2013b). Enfin, troisièmement, l'approche que nous proposons est dynamique et historique; elle s'intéresse à des processus en-train-de-se-faire et des processus de changement, plus qu'à des faits statiques ou des entités immobiles (Valsiner, Molenaar, Lyra, et Chaudhary, 2009).

À partir de cela, nous avons néanmoins dû identifier une définition de travail de ce que l'on peut considérer comme un fait religieux, ou une religion. Pour cela nous incluons deux aspects. D'une part, nous travaillons avec la définition de l'anthropologue Clifford Geertz, qui proposait de considérer la religion (en particulier instituée) comme un cas particulier de système culturel:

«*il désigne un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire, un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyens desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances de la vie et leurs attitudes devant elle*» (Geertz, 1972, p. 21).

De manière plus spécifique, un système religieux est un système culturel organisé, avec son groupe ou sa communauté, ses textes de référence, ses croyances et valeurs, des figures d'autorités, et en particulier dans les religions monothéistes, une référence à un au-delà.

D'autre part, pour pouvoir rendre compte de ce que nous observons dans la vie de tous les jours, nous devons aussi considérer comme religieux tous les éléments symboliques, matériels, et, ou sociaux, ou encore les sentiments, gestes ou expériences, interprétés par des acteurs en tant que «religieux» (Dahinden et Zittoun, 2013).

À partir de là, nous travaillons avec le modèle suivant qui nous permet de rendre compte des usages de la religion:

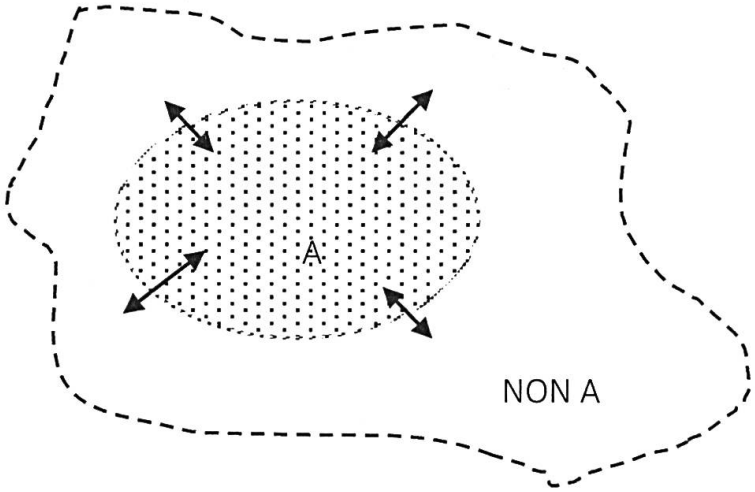

Figure 1

Religion entre 'frontières' et sens, d'après Dahinden et Zittoun, 2013

Le modèle que nous proposons nous permettra de mettre en évidence la manière dont des groupes et des personnes font usage de la religion, pour du travail de frontière et pour donner sens. Nous allons mettre en évidence trois dynamiques profondément liées. D'abord, des éléments ou des termes religieux sont souvent utilisés pour faire des différences entre un «nous» et un «vous» ou un «eux»: «nous les protestants» ou «les tolérants», «vous qui portez le voile» – ici schématisé par une frontière entre le A et le reste, le non A. C'est l'*enveloppe* dans notre schéma. La deuxième dynamique qui nous intéresse est celle par laquelle les personnes négocient ces frontières; si d'autres disent que ce qui me fait différer d'eux sont mes valeurs ou mes pratiques, qu'est-ce que cela me fait? Et si en fait j'ai l'impression que nous sommes assez similaires, comment est-ce que je me défends? Dans notre schéma ces négociations sont représentées par ces flèches, les *échanges entre le dedans et le dehors*. La troisième dynamique qui nous intéresse concerne ce qui se passe dans un groupe donné. Après tout, un groupe n'est pas que ce que les autres disent de lui, et une personne fait autre chose que de se définir par rapport à l'extérieur. Les valeurs ou les pratiques religieuses ont aussi un sens pour les personnes elles-mêmes. Dans notre schéma, cela est représenté par la *surface* A.

Nous allons maintenant présenter les données recueillies, avant d'examiner tour à tour ces trois dynamiques.

PLUSIEURS RECHERCHES AUPRÈS DE JEUNES ADULTES DE NEUCHÂTEL (ET D'AILLEURS)

Les données sur lesquelles nous basons nos analyses proviennent de trois recherches différentes. La première, menée entre 2008 et 2010, portait sur le rapport des jeunes Neuchâtelois-se-s à l'ethnicité, à la religion et au genre. En plus d'une enquête téléphonique menée auprès de 400 jeunes du canton, cinq classes de quatre établissements scolaires ont été sélectionnées, composées de jeunes de toutes origines, âgé-e-s de 16 à 24 ans. Des observations participantes, des entretiens et des focus-groups ont été menés dans ces classes (Dahinden,

Duemmler, et Moret, 2014; Duemmler, Dahinden, et Moret, 2010).
La deuxième recherche a été menée entre 2014 et 2017: nous nous intéressons dans ce projet aux trajectoires biographiques de descendant-e-s de migrant-e-s («deuxième génération») qui se marient avec une personne venant du pays d'origine de leur parent. Nous avons sélectionné, pour cet article, les entretiens menés dans le canton de Neuchâtel avec des personnes dont les parents ont migré de Turquie, du Kosovo, et du Sri Lanka[2].
Nous complétons en outre ces deux terrains par des exemples tirés d'une recherche, effectuée en Angleterre entre 2003 et 2005, qui portait sur de jeunes adultes ayant vécu diverses transitions les ayant amenés dans une petite ville universitaire. Les données ont été collectées de manière ethnographique ainsi que par des entretiens biographiques (Zittoun, 2006a, 2006b).

L'USAGE DE LA RELIGION POUR CONSTRUIRE LES FRONTIÈRES

Les frontières, une discussion conceptuelle

L'être humain, naturellement, se différencie de certaines personnes tout en s'identifiant à d'autres: il participe quotidiennement à la construction de «frontières». On doit cette conception spécifique des frontières à l'anthropologue norvégien Fredrik Barth (Barth, 1970): son approche constructiviste des dynamiques sociétales met en lumière les mécanismes par lesquels les acteurs sociaux organisent la réalité sociale. Les frontières sont en fait des créations conceptuelles servant à catégoriser ce qui nous entoure, en particulier les autres individus, et à faire des distinctions entre ce qui est considéré comme «nous» et ce qui est considéré comme «eux» (Barth, 1970; Poutignat, Streiff-Fénart, et Barth, 2005).
Différents éléments sont mobilisés pour créer ces distinctions: si Barth s'est intéressé à la dimension de l'ethnicité dans ses travaux, le genre, la classe sociale ou encore la religion sont également des éléments puissants de différentiation sociale (Pachuki, Pendergrass, et Lamont, 2007). Le point le plus important, sans doute, est que les catégories qui résultent de ces processus de création de frontières, entre «nous, les chrétien-ne-s» et «vous, les musulman-e-s» par exemple, ne sont pas le reflet d'une réalité objective, mais bien une manière de donner du sens à la réalité qui nous entoure, dans un contexte donné.
Le caractère contextuel et dynamique des frontières est fondamental pour comprendre les mécanismes en question. Les frontières ne sont pas toujours au même endroit, elles ne catégorisent pas partout et en tout temps les mêmes individus selon les mêmes critères. Elles évoluent dans le temps, se modifient, se renforcent ou perdent de leur intensité. De même, les éléments qui sont mobilisés pour distinguer le «nous» du «vous» changent. En Suisse, dans les années 1990, les populations migrantes en provenance des pays des Balkans étaient souvent considérées comme «autres» sur la base d'éléments culturels: ces personnes étaient «les Kosovar-e-s». Aujourd'hui, la frontière se construit essentiellement sur une dimension religieuse: ces populations font partie des «musulman-e-s».

Frontières religieuses et laïcité dans le contexte neuchâtelois

Dans le contexte neuchâtelois également, les frontières sociales et symboliques (Lamont et Molnar, 2002) sont en mouvement. Jusqu'au début du XXème siècle, un mariage entre un-e

---

2 Ces deux études ont été financées par le Fonds national de la recherche (FNS) et dirigées par Prof. Janine Dahinden de l'Université de Neuchâtel.

protestant-e et un-e catholique n'était pas particulièrement accepté, illustrant la présence d'une frontière forte – à ce moment-là – entre ces deux groupes construits et pensés comme fondamentalement très différents. Cette frontière s'est progressivement effacée, aboutissant à une nouvelle catégorie inclusive constituée des «chrétien-ne-s». Elle s'est effacée, mais elle s'est aussi déplacée: ce nouveau «nous, chrétien-ne-s» se démarque avec vigueur de l'autre» par excellence depuis le début des années 2000, la catégorie des «musulman-e-s». Les mots de cette élève neuchâteloise illustre à la fois la force de cette frontière, et les déplacements opérés:

«Parce que les musulmans, eux, je trouve que directement ils se mettent à part en disant "je suis musulman, je suis très croyant, etc.". Tandis qu'autrement, catholiques, protestants, athées, il n'y a presque plus de différence.»

Cette citation montre en outre comment chaque côté de la frontière est imaginé et défini de manière spécifique. À chaque catégorie sont associés un certain nombre d'éléments descriptifs, mais surtout normatifs. Les «musulmans», dans le discours de cette jeune femme, sont pensés comme «croyants», contrairement aux autres groupes cités (y compris les «athées») qui ne le seraient pas. Les résultats de l'enquête menée auprès de 400 jeunes du canton montrent une réalité bien plus nuancée (Duemmler et Moret, 2009). Enfin, il faut noter que toute construction de frontière implique des hiérarchisations: ce qui constitue le «nous» est valorisé alors que ce qui se trouve de l'autre côté de la frontière, ce «eux» différent, est généralement considéré comme inférieur, moins valable.

À Neuchâtel, l'ouverture à la diversité et la laïcité constituent deux piliers fondamentaux de la politique locale depuis des décennies. Nos données dévoilent que ces valeurs sont fortement intégrées par la population locale. Elles font partie des discours des jeunes rencontrés comme du personnel des écoles qu'ils et elles fréquentent. Il faut toutefois relever que, de manière générale, l'ouverture à la diversité trouve ses limites quand la différence est religieuse, ou plus précisément quand l'autre est musulman-e (Duemmler et Dahinden, 2016). En outre, l'argument laïc est moins perçu comme permettant la liberté religieuse que comme évitant toute visibilité religieuse dans l'espace public, ne correspondant pas à la manière dont elle est pensée, notamment dans la constitution neuchâteloise (Dahinden et al., 2014). Comme le montre l'extrait d'entretien avec un enseignant qui suit, il est acceptable d'accepter une demande d'élèves si elle est argumentée par le biais d'éléments culturels, beaucoup moins s'il s'agit de religion:

«On a eu deux demandes de la part de personnes de confession musulmane, croyantes, pratiquantes et actives au sein de la communauté musulmane, par rapport à des congés pour la fin du ramadan. On est entrés en matière par rapport à ces demandes de congé, non pas en se basant sur une religion, mais sur une activité culturelle pour éviter de mettre le doigt dans un engrenage qu'on n'allait pas forcément maîtriser par la suite. Donc on a demandé aux personnes qui nous avaient écrit pour nous demander congé de nous réécrire en partant sur quelque chose de culturel, de communautaire, plutôt que de religieux.»

L'USAGE DE LA RELIGION POUR NÉGOCIER LES FRONTIÈRES

Si la religion est mobilisée dans la construction de frontière, elle peut aussi faire partie des stratégies visant à les modifier, voire à les contester. Il s'agit de la deuxième dynamique que nous souhaitons discuter, celle par laquelle les acteurs sociaux, situés dans des rapports de

pouvoir spécifiques, négocient les frontières ainsi que les éléments qui sont associés à chacun de ses côtés. Ce sont, pour rappel, les flèches du schéma.

On l'a montré, la frontière qui distingue «les musulman-e-s» imprègne de manière croissante les discours et les pratiques. À Neuchâtel comme ailleurs, se voir catégorisé-e comme «musulman-e» a des effets sur les personnes concernées. Quand d'autres me considèrent comme appartenant à un certain groupe – dans lequel je ne me reconnais d'ailleurs pas nécessairement – je suis dans l'obligation de négocier cette injonction extérieure, de me positionner par rapport à cette caractéristique identitaire que l'on m'assigne. Une jeune femme née en Suisse de parents kosovars se souvient d'un moment marquant de son adolescence: «*Quand je suis arrivée à l'école secondaire, y a une prof, elle m'a dit: "Dafina, tu es Albanaise, certes, mais tu es musulmane aussi, tu es une femme, donc si tu veux être respectée et écoutée par un homme, fais des études, et en faisant des études en en allant de l'avant, tu seras toujours respectée par un homme." Alors ça m'a un peu turlupinée, cette histoire, j'ai dit: 'ah ben tiens, pourquoi elle me dit ça?'*»

Venant d'une famille dans laquelle – comme dans nombre de familles originaires des Balkans – la religion n'avait jamais été importante, elle est interpelée par cette remarque, qui n'en est qu'une parmi d'autres entendues quotidiennement. Ce constant rappel à la différence, de plus en plus souvent religieuse, force ces jeunes personnes à «faire quelque chose», d'une manière ou d'une autre. Plusieurs stratégies de négociation de cette frontière peuvent être discutés (Duemmler et al., 2010; Wimmer, 2008).

La première de ces stratégies est la seule qui vise à contester l'existence de la frontière entre «nous, les chrétien-ne-s (et athées!)» et «eux, les musulman-e-s». Il s'agit, pour les personnes concernées, de ré-évaluer la force de la différence en la minimisant, et de mettre plutôt l'accent sur les ressemblances. Selon une élève arrivée du Kosovo à l'âge de 2 ans, par exemple: «*Que tu sois musulman ou catholique, ils sont tous machos, les mecs!*»

Cet autre élève, arrivé quant à lui de Bosnie tout bébé, cherche lui aussi à brouiller la frontière: «*Je ne crois pas que c'est bien différent des autres religions. Disons des autres religions avec un seul dieu. (...) Les mentalités, je pense, restent plus ou moins les mêmes*».

Dans le contexte actuel, une telle stratégie n'a de chances d'être efficace qu'au sein d'interactions bien spécifiques. Difficile, en position minoritaire, de contester les perceptions générales, produites et reproduites au quotidien par les individus, les institutions, les médias et les milieux politiques. Les autres stratégies que nous avons observées visent plutôt à négocier la frontière.

Il peut d'abord s'agir de contester sa propre position dans le paysage existant. La frontière, les valeurs qui sont associées à chacun de ses côtés, et la hiérarchisation qui va avec, ne sont pas remises en question. Tout en reproduisant jusqu'aux stéréotypes qui accompagnent les frontières, cette stratégie vise à s'en distancer, mais de manière individuelle: je ne corresponds pas à la catégorie où vous me placez (mais les autres oui).

Une autre manière de se positionner passe par l'acceptation de la frontière, accompagnée d'un renversement des hiérarchies. Plusieurs jeunes rencontrés mettent par exemple en lumière l'importance des valeurs familiales, la solidarité et les liens solides qui se jouent dans la famille, associés à un groupe d'origine défini selon des lignes ethniques mais aussi religieuses. L'idée est la suivante: oui, il y a des différences entre vous et nous; par contre, nos valeurs sont bien meilleures que les vôtres. Un homme d'origine turque est par exemple

triste de voir ses copains suisses qui «doivent prendre rendez-vous avec leurs parents pour les voir».
Une dernière stratégie que l'on peut observer est celle qui pousse les personnes catégorisées comme «musulmanes» à réfléchir à cette identité et, éventuellement, à l'investir. On assiste alors à un intérêt nouveau pour le pays d'origine et, ou pour la religion à laquelle on est associé-e, et ceci sans que la famille ne soit nécessairement impliquée dans ces nouveaux processus identitaires. La jeune femme mentionnée plus haut, alors qu'elle ne s'est pas reconnue dans la description religieuse faite d'elle par son enseignante, a fini par s'acheter une version française du Coran à l'âge de 20 ans...

L'USAGE DE LA RELIGION POUR DONNER SENS

Le troisième groupe d'usages de la religion qui nous intéresse est ceux qui engagent les personnes non seulement dans leur rapport aux autres, mais aussi de manière plus personnelle, dans leur travail de construction de sens quotidien, ce que nous avons représenté comme «la surface», ou l'intérieur des frontières. Le «sens» de l'expérience désigne l'interprétation personnelle que l'on en fait. Le psychologue culturel Jerôme Bruner montre que le «sens» se donne notamment dans notre manière de raconter ou de mettre en récit l'expérience (Bruner, 2010). En général, les processus de construction de sens incluent le fait de penser une expérience dans le temps, en lien avec des expériences passées et d'autres à venir, et une certaine prise de distance qui permet d'élaborer les émotions, et qui passe par l'usage du langage ou tout autre forme symbolique (des chansons, des rites, etc.) (Zittoun, 2013a, 2014). La manière dont nous donnons sens à un événement est également liée à des processus de définition identitaire, et à la définition de manières d'agir ou de connaissances spécifiques (Perret-Clermont et Zittoun, 2002; Zittoun, 2006b).
Nous avons ainsi observé auprès des trois groupes de jeunes examinés des usages de la religion plus personnels, qui ressortent de ces processus. Ainsi, un jeune homme à Neuchâtel explique qu'il porte une croix, ««parce que c'est ma religion». La croix n'est pas portée en distinction aux autres, mais parce qu'elle désigne quelque chose de l'ordre de la manière dont la personne se définit, c'est-à-dire se son identité. De même, un jeune homme explique comment des éléments religieux viennent guider des pratiques:
«C'est ridicule, mais je ne crois pas du tout en Dieu. Par contre je ne mange pas de porc. Je ne fais pas le Ramadan, mais... Tout ça parce que mes parents ne mangent pas de porc et que mes parents ne boivent pas pendant le Ramadan (...) Mais Dieu, ça ne me botte vraiment pas du tout.»
Ce jeune peut donc mobiliser des pratiques religieuses pour maintenir des relations familiales, mais sans nécessairement se sentir croyant. Inversement, un jeune rencontré dans l'étude anglaise fait appel à ces croyances religieuses pour guider des pratiques. Il explique ainsi que, confronté dans sa nouvelle ville à tant de mendiants, il a dû définir une ligne d'action:
«J'imagine que comme chrétien, je penserais à la vie de Jésus sur terre. Et je pense que dans n'importe quelle situation dans laquelle vous vous trouvez, si vous dites "qu'aurait fait Jésus dans cette situation?", vous savez ce qui est la chose juste à faire...»
Troisièmement, les éléments religieux sont souvent mobilisés pour donner sens à l'expérience. C'est le cas lorsque les personnes sont confrontées à l'inconnu ou à des évènements

difficiles; cet élève neuchâtelois répond ainsi à la question de savoir s'il y a des moments où la religion peut devenir plus importante:
«... Ben, si il y a une personne de votre famille qui est à l'hôpital... Des situations comme ça... Essayer d'appeler à l'aide...»
Ces usages suggèrent que «la religion» est rarement appliquée de manière monolithique; les personnes sont le plus souvent engagées dans un bricolage qui leur permet de réaliser des besoins identitaires, de guider des pratiques, ou de donner sens. Pour ce bricolage, elles font appel à tous les éléments culturels auxquels elles ont accès, de par leur éducation, leur environnement, leur curiosité... Ces éléments sont parfois religieux, comme nous l'avons vu, mais d'autres fois, la religion ne répond pas à ces besoins. Ainsi un jeune homme juif religieux d'Angleterre s'est trouvé confronté à la question de savoir comment faire coexister sa pratique religieuse et sa vie universitaire «séculaire»; pour cela, plutôt que de faire appel à une ressource religieuse, il a mobilisé un livre d'un psychologue où il a trouvé la métaphore suivante:
«On devrait tous apprendre à fonctionner comme le cœur – parce que le cœur, la manière dont ça marche, c'est un tiers en train de pomper, et deux tiers au repos; alors la manière dont on devrait structurer sa vie, c'est huit heures par jour on fait son boulot, huit heures sont pour soi – pour ce qu'on veut, et huit heures pour dormir».
Cet exemple suggère que le bricolage d'éléments culturels, qu'ils aient des origines religieuses ou non, permettent des ajustements créatifs – ici une expérience religieuse dans un environnement laïc. C'est paradoxalement ce genre de bricolage qui permet la créativité symbolique, et parfois, en retour, la transformation de frontières.
Dans ce dernier exemple, une jeune élève protestante de Neuchâtel, par ailleurs avec des idées assez arrêtées sur les membres d'autres groupes, est ici engagée dans un bricolage qui lui permet de s'intéresser à l'altérité de son ami:
«Lui, il a pas été baptisé, et dans sa vie à lui, il se rapproche beaucoup plus du Japon, et des croyances qu'il y a sur place. Mais ça ne me pose pas de problème, et d'ailleurs je me mets petit à petit à écouter l'histoire japonaise, il faut bien faire des compromis, mais c'est un bon compromis, je trouve que c'est intéressant».
Ces derniers exemples suggèrent ainsi que les besoins de sens et d'identité sont assez primordiaux pour que les personnes fassent «feu de tout bois»: elles font usage des éléments religieux à leur disposition, quelles que soient leur ancrage dans des systèmes donnés; et ce bricolage a précisément aussi le pouvoir de venir travailler et transformer les frontières.

CONCLUSION

La religion et la laïcité ne peuvent être comprises hors du contexte dans lequel elles prennent forme et sens, ni hors des interactions humaines qui leur donnent une morphologie spécifique (Dahinden et Zittoun, 2013). Cet article montre que la religion joue un rôle important pour les êtres humains qui se construisent identitairement, cherchent à donner du sens à ce qui les entoure, et à organiser mentalement la réalité dans laquelle ils se situent.
Ainsi, l'individu mobilise des éléments provenant de différentes sphères dans la construction de sens: dans ce «bricolage», on trouve des éléments appartenant à différentes religions, mais aussi des éléments tout différents. Dans ce sens, la spécificité d'une société laïque réside notamment dans la très grande richesse des éléments culturels en circulation et qui sont à

disposition des personnes pour leurs besoins de sens et d'identité. C'est par ce bricolage, utilisant différentes ressources, que les personnes peuvent imaginer des solutions originales, et aussi transformer des frontières.

Mais l'élément religieux est également utilisé dans le positionnement par rapport aux autres: il peut être mobilisé comme quelque chose de rassembleur (je m'identifie à d'autres qui me ressemblent dans leur rapport à la religion) ou comme élément marqueur de différence (par rapport à d'autres perçus comme appartenant à une autre religion ou la pratiquant différemment). Des frontières sont ainsi (re)produites au quotidien, par le biais de discours individuels ou institutionnels, en lien étroit avec les débats publics, politiques et médiatiques du moment.

Toutefois, la catégorisation par le biais de la religion, celle qui assigne aujourd'hui avec peu de nuances certaines personnes à la catégorie des «musulman-e-s», n'est pas neutre. La frontière qui a émergé et s'est renforcée ces dernières années contribue à la stigmatisation de cet «autre», celui ou celle qui est de l'autre côté, dont les valeurs sont considérées comme moins bonnes. Il est ainsi bon de rappeler que la construction identitaire, en tant qu'être religieux ou autre d'ailleurs, se joue également dans la confrontation de ce qu'on dit de nous, dans la place qu'on nous donne.

Enfin, il est nécessaire de réfléchir au rôle de l'argument laïc dans les processus d'exclusion à l'œuvre par le biais des frontières. Le concept de laïcité est présent dans le discours de nombre de jeunes et de membres du corps enseignant à Neuchâtel. Mais il est parfois détourné, son sens est retourné: la liberté dont il est question en vient à être celle de pratiquer sa religion, mais uniquement de la bonne manière, la nôtre, c'est-à-dire de manière invisible. Le fait d'accentuer la différence de celles et de ceux qui n'y correspondent pas – on peut penser au port du foulard par exemple – participe de leur mise à l'écart et des sentiments d'exclusion qui peuvent en découler (Laborde, 2008). Une partie de la population, en grande partie née en Suisse ou y vivant depuis des décennies, sent son appartenance au «nous» national remise en question.

En fin de compte, la question que notre analyse soulève est celle de savoir à quelles conditions institutionnelles et sociales la diversité qui est le propre de la laïcité peut être utilisée dans des bricolages créatifs, porteurs de sens, et qui ouvrent à la différence, et quelles sont les circonstances qui peuvent paradoxalement les amener à faire usage de la laïcité pour se refermer sur soi et exclure.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Barth, F. (Ed.). (1970). *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference* ([Reprint]). Bergen [etc.]: Universitetsforlaget [etc.].

Bruner, J. (2010). *Pourquoi nous racontons-nous des histoires?: Le récit au fondement de la culture et de l'identité* (Retz). Paris: Retz.

Cornish, F., et Gillespie, A. (2009). A pragmatist approach to the problem of knowledge in health psychology. *Journal of Health Psychology*, 14(6), 800–809.

Dahinden, J., Duemmler, K., et Moret, J. (2014). Disentangling Religious, Ethnic and Gendered Contents in Boundary Work: How Young Adults Create the Figure of "The Oppressed Muslim Woman." *Journal of Intercultural Studies*, 35(4), 329–348.

Dahinden, J., et Zittoun, T. (2013). Religion in meaning making and boundary work: theoretical explorations. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 47(2), 185–206. https://doi.org/10.1007/s12124-013-9233-3

Duemmler, K., et Dahinden, J. (2016). Gehören wir dazu? Grenzziehungsprozesse und Positionierungen der zweiten Generation im Vergleich zwischen Luzern und Neuenburg. *Revue Suisse de Sociologie*, 42(2), 309–331.

Duemmler, K., Dahinden, J., et Moret, J. (2010). Gender Equality as "Cultural Stuff": Ethnic Boundary Work in a Classroom in Switzerland. *Diversities*, 12(1), 19–37.

Duemmler, K., et Moret, J. (2009). Jeunes Musulmans, un rapport à la religion aussi diversifié que les autres jeunes. *Géo-Regards*, 2, 89–102.

Geertz, C. (1972). La religion comme système culturel. In R. . Bradbury, C. Geertz, M. E. Spiro, V. W. Turner, et E. H. Winter (Eds.), *Essais d'anthropologie religieuse* (pp. 19–66). Paris: Gallimard.

Goodman, R. B. (Ed.). (1995). *Pragmatism: A Contemporary Reader* (1 edition). New York: Routledge.

James, W. (1904). Qu'entend-on par pragmatisme? In N. Ferron (Trans.), *Le pragmatisme* (pp. 111–140). Paris: Flammarion.

James, W. (1975). *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* (Original publication 1975). Cambridge, MA: Harrvard University Press.

Laborde, C. (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy* (Oxford University Press). Oxford.

Lamont, M., et Molnar, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.

Pachuki, M. A., Pendergrass, S., et Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35, 331–351.

Perret-Clermont, A.-N., et Zittoun, T. (2002). Esquisse d'une psychologie de la transition. *Éducation Permanente*, (1), 12–14.

Poutignat, P., Streiff-Fénart, J., et Barth, F. (2005). Théories de l'ethnicité ([2e éd., 2e tirage]). Paris: Presses universitaires de France.

Teo, T. (2015). Critical psychology: A geography of intellectual engagement and resistance. *American Psychologist*, 70(3), 243–254. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1037/a0038727

Valsiner, J., Molenaar, P. C. M., Lyra, M. C. D. P., et Chaudhary, N. (2009). *Dynamic process methodology in the social and developmental sciences* (1st ed.). New York: Springer Verlag.

Wimmer, A. (2008). Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6), 1025–1055.

Zittoun, T. (2006a). Difficult secularity: Talmud as symbolic resource. Outlines. *Critical Social Studies*, 8(2), 59–75.

Zittoun, T. (2006b). *Transitions. Development through symbolic resources*. Greenwich (CT): Information Age Publishing.

Zittoun, T. (2009). La circulation des connaissances: un regard socioculturel. *Revue Économique et Sociale*, 67(2), 129–138.

Zittoun, T. (2013a). Dans l'intervalle : médiations symboliques et construction du temps. *Psychothérapies*, 33(4), 225–234.

Zittoun, T. (2013b). Une psychologie socioculturelle de l'expérience religieuse : l'exemple du judaïsme. In P.-Y. Brandt et J. M. Day (Eds.), *Psychologie du développement religieux. Questions classiques et perspectives contemporaines* (pp. 221–248). Genève: Labor et Fides.

Zittoun, T. (2014). Mille sabords! Usages de ressources symboliques et élaboration des affects. In C. Moro et N. M. Muller Mirza (Eds.), *Sémiotique, culture et développement psychique* (pp. 237–253). Villeneuve d'Asq: Presses Universitaires du Septentrion.

Zittoun, T., Valsiner, J., Vedeler, D., Salgado, J., Gonçalves, M., et Ferring, D. (2013). *Human development in the lifecourse. Melodies of living*. Cambridge: Cambridge University Press.