

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

Par Raphaël Mathieu Legault-Laberge *
Université de Sherbrooke

* Chercheur, Centre de
recherche Société,
Droit et Religions,
Université de
Sherbrooke

RÉSUMÉ — Si nous nous en tenons à l'espace « occidental », nous observons, depuis des siècles, des chrétiens qui s'en prennent à des musulmans ou encore à d'autres chrétiens, des musulmans qui s'en prennent à des chrétiens ou encore à d'autres musulmans, et toutes sortes d'autres déchirures du tissu social se réclamant de motifs à caractère religieux, sectaire ou ethnoculturel, qui éclatent comme autant de moments indésirables, impromptus et inattendus. Comment appréhender la rationalité de telles actions? Nous tenterons de montrer que la raison de ceux et celles qui s'engagent dans la violence en s'appuyant sur des motifs religieux relève plutôt d'une forme de justification que d'une forme de rationalité. Ce court essai s'ouvrira à une perspective plus philosophique et procédera selon une méthodologie inductive. Il débutera en considérant quelques cas particuliers (individuels et collectifs) de violences religieuses, sectaires et ethnoculturelles. Ces cas conduiront à réfléchir plus amplement, dans une seconde partie, à la rationalité de ces formes de violence. Il s'agira alors de constater que cette rationalité relève d'une forme de justification qui vient fournir une assise religieuse à la violence, et non pas d'une forme de raison en tant que telle.

Mots clés : violence, religion, secte, raison, justification, sciences politiques, sociologie, philosophie existentielle

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

INTRODUCTION

Le vendredi 15 mars 2019, dans la ville de Christchurch, en Nouvelle-Zélande, un suprémaciste blanc tue cinquante personnes de confession musulmane. Le nom même de la ville où la tragédie a eu lieu confère à l'événement une teneur religieuse. Un événement parmi tant d'autres, ce qui laisse croire à certains que l'histoire se répète. L'histoire continue : la même haine qui se transforme en violence¹, qui adopte un ersatz de rationalité afin de justifier l'injustifiable et qui se manifeste dans l'espace social². Depuis les attentats du 11 septembre 2001, les scènes de ce type se multiplient. Si nous nous en tenons à l'espace « occidental », nous observons des chrétiens qui s'en prennent à des musulmans ou encore à d'autres chrétiens, des musulmans qui s'en prennent à des chrétiens ou encore à d'autres musulmans, et toutes sortes d'autres déchirures du tissu social se réclamant de motifs à caractère religieux, sectaire ou ethnoculturel, qui éclatent comme autant de moments indésirables, impromptus et inattendus. Nous en avons vu en France (le Bataclan, Charlie-Hebdo), en Angleterre (Manchester, Londres), en Allemagne, au Canada, aux États-Unis, etc. L'internationalisation des problématiques liées à l'intégrisme³, au fondamentalisme⁴ et au radicalisme⁵ nous fait dire qu'il s'agit d'un conflit plus profond, qui interpelle directement le monde politique et les sociétés contemporaines.

Comment appréhender la rationalité de telles actions? Comment comprendre l'incompréhensible? Il ne s'agira pas, dans ce court essai, d'expliquer les actes barbares que certains individus commettent. Il s'agira davantage de tenter de montrer que la raison de ceux et celles qui s'engagent dans la violence en s'appuyant sur des motifs religieux relève plutôt d'une forme de justification que d'une forme de rationalité. Si la folie ne conduit pas toujours à tuer, devrait-on tout de même affirmer que ceux et celles qui commettent des actes de violence sont épris de folie? La raison de ces individus est-

¹ Freund donne une définition du terme « violence » : « [j]'entends par violence un rapport de puissance entre les hommes qui renonce aux autres méthodes possibles d'entretenir des relations entre les êtres et qui essaie de forcer, directement ou indirectement, les individus ou les groupes d'agir contre leur volonté et d'exécuter les desseins d'une volonté qui leur est étrangère, par le recours à l'intimidation ou à des moyens agressifs et répressifs, capables de porter atteinte à l'intégrité physique ou psychique des êtres, à leurs biens et à leurs idées de valeur, quitte à les anéantir absolument en cas de résistance supposée délibérée ou persistante », Julien FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », *Violence et transgression*, Paris, Éditions anthropos, 1979, p. 35-60, p. 35.

² Ainsi, « [n]ous voilà donc confrontés, dans un premier temps, à la destructuration cachée de l'ensemble social. Les fissures sont plus ou moins importantes et plus ou moins apparentes, elles n'en restent pas moins significatives et peuvent nous servir a contrario de révélateur des spécificités du donné social dans son ensemble », Michel MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, 175 p., p. 22.

³ Voir par exemple Daniel BÉRESNIAK, *Les intégrismes : idéologie du délire paranoïaque*, Paris, Jacques Grancher, 1998, 184 p.; et le numéro spécial de la revue *L'histoire*, « Les intégristes », 2013.

⁴ Voir, par exemple : Jean-François MAYER, *Les fondamentalismes*, Paris, Georg, 2001, 119 p.; et la série d'ouvrages comportant cinq volumes dirigés par Martin E. MARTY et R. Scott APPLEBY, coll. Fundamentalism Project, Chicago, Chicago University Press, publiés entre 1993 et 1995.

⁵ Voir par exemple Claude NICOLET, *Le radicalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 126 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

elle une raison « malade » ou « manipulée »⁶? Si des réponses définitives à ces questions ne sont pas acquises, c'est parce que l'humain lui-même est un être « incertain ». La fluctuation même de sa rationalité, selon les influences et les contextes dans lesquels il se trouve, encourage à considérer la complexité de l'humain et à aborder la problématique générale de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle avec un regard multidisciplinaire. Cependant, ce court essai s'ouvrira à une perspective plus philosophique et procédera selon une méthodologie inductive. Il débutera en considérant quelques cas particuliers (individuels et collectifs) de violences religieuses, sectaires et ethnoculturelles. Cette liste de cas, fort loin d'être exhaustive, illustre le rapport entre le religieux et la violence. Ces cas conduiront à réfléchir plus amplement, dans une seconde partie, à la rationalité de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. Il s'agira alors de constater que cette rationalité relève d'une forme de justification qui vient fournir une assise religieuse à la violence, et non pas d'une forme de raison en tant que telle.

1. LE RELIGIEUX ET LA VIOLENCE : QUELQUES CAS ILLUSTRATIFS

La problématique qui se tisse entre le religieux et la violence n'est pas propre au XXI^e siècle. Si les Croisades prennent aujourd'hui un nouveau visage, celui de la radicalisation et du terrorisme, nous pouvons tout de même dire : *nihil novi sub sole*⁷. Au cours des siècles passés, la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle s'est manifestée de multiples façons. Quelques cas illustratifs, portraits de l'horreur, seront présentés ci-dessous.

Foucault donne l'exemple de Damiens :

Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757, à « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », où il devait être « mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres »; puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras,

⁶ Au sens de manipulation mentale, comme le veut l'interprétation (française) de l'influence sectaire. À ce propos, voir : Bernard CHOUVIER et Yves MORHAIN, « Position sectaire, croyance et emprise groupale », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol. 2, no. 49, 2007, p. 25-38; Magdalini DARGENTAS et Ralph BALEZ, « Le phénomène sectaire et ses acteurs : opportunisme et relations d'emprise », *L'opportunisme : une approche pluridisciplinaire*, Paris, Lavoisier/Hermès Science Publications, 2011, p. 137-150; et Emmanuel DIET, « La groupalité sectaire : emprise et manipulation », *Modernité du groupe dans la clinique psychanalytique*, Toulouse, ERES, 2007, p. 149-164.

⁷ Comme en témoignent de nombreux cultes de l'antiquité et de nombreux rituels de sociétés dites « primitives », le lien entre le religieux et la violence est ancestral. Mais, selon certains auteurs, ce serait davantage le sacré qui contiendrait le germe de la violence. À ce sujet, voir : René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1998, 486 p.; et Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, 254 p. Selon le commentaire de Watté, en référence à Girard, « [l]a sacralisation serait même [...] la première dissimulation de la violence, ce qui conduirait celle-ci à exiger des sacrifices qui soudent ou restaurent l'unité des groupes humains », Pierre WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », *La violence sociale*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1983, p. 9-13, p. 11. À cet égard, puisque le religieux investit la sphère du sacré, il existe donc un lien indéniable entre le religieux et la violence. Mais d'autres formes de pensée investissent également le sacré, tel que, par exemple, certaines idéologies politiques.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix de résine brûlante, de la cire et soufre fondus ensemble et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent ».⁸

Autre illustration : la violence des chasses aux sorcières qui, un peu avant l'époque de l'exécution de Damiens, hantait l'Europe⁹. Par exemple, entre 1632 et 1640, à Loudun¹⁰, la violence s'incarne dans le corps social¹¹. Le corps humain devient symétriquement le symbole du corps social torturé par la déraison : « [...] ce discours du corps prend un caractère obsédant. Une attention aiguë suit les moindres mutations physiologiques chez les possédées. [...] Le corps visible devient, dans la pratique, la lisibilité même de l'histoire »¹². À partir du 8 juillet 1634, le procès d'Urbain Grandier, le « sorcier », a lieu. Mais ce monsieur n'est autre que le curé du village, cette figure si souvent accusée de sorcellerie¹³. Urbain Grandier doit subir « la question ordinaire et extraordinaire », c'est-à-dire, simplement, la torture¹⁴. Le 18 août, la sentence est exécutée et le curé est brûlé sur le bûcher. Doit-on penser que l'affaire est historique et confinée aux tiroirs du passé? Il n'en est pas si sûr. Dans ces violences, des justifications religieuses, sectaires et ethnoculturelles sont récurrentes. Nous y trouvons le désir de posséder (l'autre, le pouvoir, la domination, pour utiliser un terme wébérien) et le désir d'exorciser, qui semblent aller de pair.

Ces désirs s'avèrent des constantes qui transcendent les époques. Au XX^e siècle, même désir d'exorciser avec l'histoire du crime de la Sainte-Famille. En 1969, à Zurich, un groupe de fervents religieux sectaires battent à mort une jeune fille de dix-sept ans, supposément possédée par le démon. L'acte d'accusation criminelle indique :

Sans se laisser émouvoir par le désarroi, l'angoisse, ni par les gémissements de leur victime, [...] les accusés se relayèrent durant une

⁸ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p., p. 9.

⁹ Voir, par exemple : Patrick SNYDER, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècle : lecture des enjeux théologiques et pastoraux*, Saint-Laurent (Qc.), Fides, 2000, 123 p.; et Roland VILLENEUVE, *Les procès de sorcellerie*, Paris, Payot, 1979, 244 p.

¹⁰ Comme l'indique de Certeau : « [L]e spectacle s'installe à Loudun pour près de dix ans, offrant bientôt un centre à l'édification, à l'apologétique, aux pèlerinages, aux associations pieuses ou philanthropiques. Le diabolique se banalise. Peu à peu, il devient rentable. Il est réintroduit dans le langage d'une société, tout en continuant à la troubler. [...] D'abord violent, voici que le diable se civilise peu à peu. Il dispute. On le discute. Pour finir, il se répète, monotone. L'horreur se mue en spectacle; le spectacle en sermon », Michel de CERTEAU, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 2005, 478 p., p. 16. L'affaire n'est pas propre à Loudun. Elle survient également à Louviers, Lille, Aix-en-Provence, Auxonne, etc.

¹¹ Au sens entendu par les contributeurs à l'ouvrage de Jean-Baptiste MARTIN et François LAPLANTINE, *Corps, religion, société*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991, 132 p.

¹² De CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 90.

¹³ Voir Patrick SNYDER, *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre*, Saint-Laurent (Qc.), Fides, 2007, 137 p.

¹⁴ « Le supplice consiste à introduire des coins de plus en plus gros entre les planches qui enserrent les jambes, jusqu'à briser les os », de CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 325.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

heure pour la fustiger à coups de canne, de tuyau en plastique et de cravache, avec diverses interruptions de cinq minutes chacune environ. La malheureuse fut frappée environ cent fois, les coups visant principalement le bas des reins, sans que la victime pût se défendre, ni même crier au secours, ce qui s'explique par l'état de prostration où elle se trouvait. Enfin ces odieux traitements s'achevèrent lorsqu'une odeur nauséabonde se répandit dans la pièce : la douleur et les souffrances endurées par la victime avaient provoqué des selles. Quand une partie de celles-ci souilla le lit, l'accusé Barmettler exigea de la malheureuse qu'elle avalât ses excréments. Elle s'exécuta et fut prise de nausées. Comme elle vomissait, on la contraignit, sur les injonctions du même accusé, à se rendre dans la salle de bain de l'étage supérieur, en marchant à quatre pattes, "une aussi misérable créature ne pouvant se permettre de relever déjà la tête".

Malgré l'état dangereux où elle se trouvait, après ces violentes réactions à ces tortures, la victime fut poussée dans la baignoire par l'accusée Magdalena Kohler, dite la « Sainte Mère », et douchée par cette dernière à cause des déjections qui souillaient ses vêtements; on lui fit laver ceux-ci en pleine nuit dans le ruisseau passant devant le chalet, cependant que l'accusé Hans Barmettler l'éclairait avec une lampe de poche. Après avoir bu un peu de café, la jeune fille alla se coucher. Le dimanche matin entre neuf et dix heures, elle fut trouvée morte par le « Père de la Sainte Famille », l'accusé Joseph Stocker.¹⁵

Cet exemple montre que les tribunaux sont appelés à juger ce type de causes criminelles, ce qui en fait des cas « politiques ».

Poursuivons avec quelques cas de figure qui adoptent des visages plus collectifs qu'individualistes. Le 13 novembre 2015, le Bataclan, un théâtre français où se produisent en spectacle des vedettes de la musique contemporaine, a été le lieu d'une attaque terroriste revendiquée par le groupe État islamique et ayant pour résultat plusieurs dizaines de morts et de blessés. Au nom de l'« islam », quelques individus armés se sont introduits dans le théâtre afin de faire entendre le bruit des armes. Revendiquaient-ils une position définie, autre que celle d'un djihad qui ne trouve pas nécessairement sa cible mais qui s'attaque à une « pensée occidentale », dont nous pouvons douter qu'elle existe véritablement? Croyant s'attaquer à un symbole, croyant s'attaquer à un mode de vie, croyant faire en sorte que ces « infidèles » paient de leur vie, indubitablement, les agresseurs passent à côté de leur cible en s'en prenant à des « innocents ». Le problème ne relève surtout pas de l'islam¹⁶. Si nous considérons le christianisme, et par exemple la violence entre les catholiques et les protestants qui a eu lieu en Irlande du Nord entre les années 1970 et 2000, nous pouvons comprendre que le problème est ailleurs, c'est-à-dire qu'il relève de d'autres paramètres que ceux qui balisent les conflits entre le christianisme et l'islam. On peut évaluer le nombre de victimes du conflit en Irlande du Nord à environ 3 500¹⁷. Dans ce cas, les « raisons » politiques s'entremêlant aux « raisons » religieuses, sont entrées en ligne de compte

¹⁵ Cité dans Roland VILLENEUVE, *Les possessions diaboliques*, Paris, Éditions Pygmalion, 1975, 252 p., p. 170-171.

¹⁶ Il y a là un danger réel d'essentialiser le fait de la violence à une religion spécifique.

¹⁷ À propos du conflit en Irlande du Nord, voir Thomas G. FRASER, *Ireland in Conflict, 1922-1998*, London/New York, Routledge, 2000, 89 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

d'autres variables, psychologiques et sociologiques, qui ont fait en sorte que le problème, complexe, s'est perpétué durant des décennies. Ainsi, pour comprendre les violences religieuses, sectaires et ethnoculturelles, une approche multidisciplinaire et multidimensionnelle s'avère nécessaire¹⁸.

À d'autres occasions, la violence éclate à l'intérieur de groupes que l'on peut qualifier de sectaires. Par exemple, en 1997, à l'intérieur du groupe *Heaven's Gate*, 39 personnes trouvent la mort. Elles se suicident pour « attraper » la comète Hale-Bopp. L'irrationalité demeure la maîtresse de l'impensable et ce type de cas conserve une aura de mystère, car il suscite plusieurs interrogations qui demeureront sans réponse, notamment en ce qui concerne la volonté réelle des personnes décédées. Dans d'autres occasions, comme avec la communauté de Bhagwan Shree Rajneesh, la violence déborde du groupe immédiat et atteint des centaines de personnes qui ne sont pas membres du groupe. Dans ce cas, survenu en 1984 dans l'État de l'Oregon, des membres du groupe ont utilisé une souche de salmonellose afin d'empoisonner les habitants d'une ville voisine (The Dalles), tentant de cette façon de gagner les élections municipales. Ce cas montre que la violence sectaire peut déborder dans l'espace public. Ces deux derniers exemples ont eu lieu dans l'ouest des États-Unis, démontrant que l'intolérance et la tolérance se côtoient bien souvent à l'intérieur des mêmes frontières nationales des pays démocratiques et pluralistes. Et doit-on mentionner également, afin de clore cette liste, le massacre de la shoah conduisant à la mort de plus de cinq millions de juifs¹⁹. Il s'agit proprement, dans ce cas, d'un ethnocide qui vise non seulement l'élimination physique par la violence d'une forme d'appartenance religieuse spécifique, mais bien, comme le montre Watté²⁰, l'éradication de la mémoire de toute une partie de la population, en effaçant toutes les traces de son existence, jusqu'aux noms sur les pierres tombales de leurs ancêtres.

2. RAISON ET JUSTIFICATION DE LA VIOLENCE RELIGIEUSE, SECTAIRE ET ETHNOCULTURELLE

Suffit pour les exemples. La question du pourquoi est sur toutes les lèvres, reflet d'une incompréhension : qu'arrive-t-il à l'humanité de l'homme? Quelle est la cause de ces manifestations, tristes conséquences des incompréhensions partagées? La paix, malgré tout, est-elle chose possible, envisageable? Comment faire pour reconforter et

¹⁸ À ce propos, Doutreloux indique que « [q]uel que soit le système où on tenterait de localiser le moteur de la violence, bio-spécifique, psychique, social, il ne peut sortir ses effets selon sa logique propre sans puiser dans les deux autres et renvoyer aux deux autres informations et énergies. Ce qui passe de plus clair de l'un aux autres et réciproquement, c'est, pour nous, le langage et plus spécifiquement encore le langage symbolique », Albert DOUTRELOUX, « Violence "Primitive". Violence "Civilisée" », *La violence sociale*, p. 117-126, p. 118. Dans le même ordre d'idées, Sterkens indique : « [...] [the understanding of] the relation between religion, religious prejudice and violence needs an interdisciplinary approach », Carl STERKENS, « Reflection on the Limits of "Religious" Explanations of Violence. A Social Psychological Perspective », *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, P.I.E. Peter Lang, 2007, p. 181-189, p. 188.

¹⁹ Ainsi, « [l]e cas de l'anti-sémitisme nazi permet de vérifier comment les idéologies sont bien, selon l'expression de B.H. Lévy, des machines à fabriquer le crime », WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 13.

²⁰ Pierre WATTÉ, « Violence et imaginaire », *La violence sociale*, p. 127-146.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

réconcilier les cœurs meurtris, pétris de rancunes sauvages et de désirs de vengeance? Certes, la violence et les noms qu'elle adopte nous interpellent²¹. La violence nous pousse à nous interroger sur le pourquoi de cette mise en péril du vivre-ensemble, de cette remise en question du vouloir-vivre-ensemble, de cette négation radicale de l'altérité et du droit de l'autre à vivre dans la paix.

Peut-être notre regard doit-il prendre un peu plus d'altitude face à la problématique de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. Nous ne pouvons réalistement penser que l'on parviendra, tôt ou tard, à éliminer la violence. Il s'agit d'un mal avec lequel les sociétés humaines doivent composer. Comme le dit Touati, « [a]ucun environnement "suffisamment bon", aucune société idéale ne supprimeront les mouvements de haine »²². Dans le même ordre d'idées, Balandier dira que « [l]a violence est une donnée de toute collectivité; aucun milieu social n'échappe aux conflits et à la violence »²³. Au risque de choquer, nous devons constater que, d'un point de vue sociologique, la violence est « normale »²⁴. La violence « organisée » remonterait à l'origine des sociétés humaines : « [l]e modèle de compréhension plus large d'Edgar Morin et de Serge Moscovici établit bien que la violence dirigée contre l'espèce est un propre des sociétés humaines; il conduit cependant à considérer cette violence comme un fait d'origine frappant toutes les sociétés »²⁵. Maffesoli a été l'un de ceux qui l'ont répété : la violence est constitutive du social et l'on doit « faire avec »²⁶. Ce qui ne signifie point qu'elle soit acceptable ou que nous puissions, sous un prétexte quelconque, l'accepter. Certes, nous sommes obligés d'en accepter les manifestations inattendues, mais nous ne sommes pas obligés d'en accepter les fondements et les « rationalités ».

Et pour une raison ou une autre, d'une façon ou d'une autre (par les médias, la justice, etc.), la violence est amenée sur la place publique et concerne le monde politique. Comme nous avons pu le constater avec les exemples individuels et collectifs présentés ci-dessus, la violence se donne en spectacle. C'est la représentation qui compte, celle qui donne de la visibilité à une idéologie et qui croit qu'elle porte une cause. La violence « veut dire quelque chose », mais elle ne trouve pas les « mots » pour

²¹ Ces noms sont : « [...] massacres collectifs, déportations, viols, maltraitances [...]. Ces violences, s'originent pour une part dans les conflits dits ethniques [sic.], économiques, ou politiques. Elles ne sont pourtant pas sans rapport avec les violences individuelles ou familiales même si nous devons différencier les contextes et leurs formes apparentes. L'histoire de l'humanité rejoint celle des individus aux prises avec leurs pulsions et les traumatismes », Armand TOUATI, « Violences. Penser, agir, transformer », *Violences. Penser, agir, transformer*, Marseille, Éditions Hommes & Perspectives, 1994, p. 7-14, p. 7. Ou encore, comme le dit Watté : « [...] terrorisme, cruauté, vandalisme, guerre, torture, prise d'otages, agressions, meurtres, brutalité, mais aussi intimidation, menace, terreur, etc. Cette énumération veut marquer que la violence ne s'identifie pas à la délinquance et qu'elle n'est pas toujours directement physique [mais aussi psychologique, verbale, symbolique, etc.] », WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 9.

²² TOUATI, « Violences. Penser, agir, transformer », p. 7.

²³ Georges BALANDIER, « Violence et anthropologie », *Violence et transgression*, p. 9-22, p. 21.

²⁴ Durkheim le disait à propos du crime. Voir Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2013, 149 p.

²⁵ WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 10.

²⁶ « Volens nolens la violence est toujours présente; plutôt que de la condamner d'une manière par trop rapide, ou encore de dénier son existence, il vaut mieux voir de quelle manière l'on peut négocier avec elle », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 12.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

le dire; elle « renvoie à une attitude affirmative »²⁷ et elle ne parvient à son dire qu'avec des moyens qui dépassent les limites de la raison. *A priori* et *a posteriori*, elle se donne des raisons, ou plutôt des justifications, idéologiques ou autres, mais elle agit toujours au-delà de la raison, dans la déraison, au point où se mélange, d'une façon délétère, le réel et l'imaginaire. Paradoxalement, la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle cherche sans aucun doute une façon de trouver le mieux-être : « [e]n tant que cristallisation d'une expérience collective, la révolte (la rébellion, la rupture) est le paradigme incontournable d'un mieux-être collectif »²⁸. C'est ainsi que la violence devient une représentation symbolique, c'est-à-dire qu'elle agit en tant que signifiant, renvoyant à un signifié. Ce faisant, elle porte un message à propos des limites humaines. La violence joue sur la question des limites et de la transgression, en partant par la transgression d'un interdit fondamental qui, pourtant, s'inscrit comme un principe de toutes les traditions religieuses : « Tu ne tueras point »²⁹.

La transgression de cet interdit questionne la rationalité des actes violents, surtout ceux invoquant des justifications d'ordre religieux, le religieux étant alors tout à la fois le promoteur de la paix et de la guerre. En nous référant à Lévinas, nous pourrions dire que celui ou celle qui commet la violence considère que l'autre, celui ou celle qui la subit, n'a pas de visage, et c'est pourquoi il peut légitimement le défigurer. Pour ce faire, il ou elle invoquera une raison ou une autre, mais il s'agit là de justifications et non de rationalité, car ces phénomènes ont plus à voir avec la passion qu'avec la raison³⁰. La raison qui justifie les actes violents n'est que la justification de la déraison et dans ce processus qui conduit la pensée à accepter le déraisonnable de la solution violente, le religieux, lorsqu'il entre dans l'argumentaire de la justification, est instrumentalisé et manipulé aux fins d'une cause. La violence, dans cette instrumentalisation du religieux, se trouve en amont de l'acte violent, elle s'impose à la pensée comme une abstraction du réel, une conceptualisation abusive et une manipulation. C'est le point de vue qui est manipulé, mélangeant volonté, passions³¹, sentiments, raison et entendement. Par exemple, des raisonnements instrumentaux³² (fondés sur une tradition revisitée mise en rapport avec la politique ou sur un point de

²⁷ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 28.

²⁸ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 46.

²⁹ S'expriment ici les fondements religieux des Codes criminels contemporains.

³⁰ Comme le dit Maffesoli : « [m]ystérieuse violence qui nous obnubile, qui occupe notre vie et nos débats, qui tarabuste nos passions et nos raisons », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 7.

³¹ Comme le dit Enriquez, « [c]e n'est que par la prise en compte de la puissance des passions et, de ce fait, d'intérêts divergents ou différents que peuvent se rencontrer un je et un tu, se raconter des histoires particulières, se mettre en scène des cultures avec leurs traits singuliers », Eugène ENRIQUEZ, « Rationalité instrumentale et violence », *Violences. Penser, agir, transformer*, p. 17.

³² Ce que Weber a nommé *Zweckrational*, en lien avec la domination et les types de rationalités. Enriquez affirme que « [...] la rationalité instrumentale est une forme de violence particulièrement opérante, puisqu'elle implique des "moyens moralement malhonnêtes", des "conséquences fâcheuses", l'oubli des fins, l'admission de fins inacceptables, l'impossibilité d'atteindre des fins qui pourraient être "bonnes", la substitution des moyens, idéalisés et fétichisés (qui impliquent la disparition du sujet dans l'objet et le travail de la pulsion de mort) aux fins "bonnes" (à la condition d'ailleurs que la société ait pu les envisager comme telles). Et tout ceci sans que les hommes qui lui sont soumis ou qui l'ont intériorisée soient capables de comprendre la situation d'aliénation dans laquelle elle les place, ce qui les rend incapables de se révolter contre elle », ENRIQUEZ, « Rationalité instrumentale et violence », p. 22.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

vue de la tradition, sur les sentiments, sur l'exploitation de la détresse et l'accusation) ou encore analogiques (la comparaison abusive, le dénigrement, le déni tout court ou encore la fausse perception) sont susceptibles de conduire à l'irrationnel en faisant en sorte qu'un point de vue spécifique, transformé en idéologie totalitaire³³, est monté en absolu. À ce titre, Laing et Cooper affirment que « [c]haque point de vue est un absolu et en même temps absolument relatif : des heurts entre les points de vue provoquent une continuelle instabilité »³⁴. L'instrumentalisation de ces luttes et de ces points de vue est susceptible de faire éclater l'irrationalité de la violence.

Anthropologiquement parlant, cette irrationalité se manifeste dans l'instrumentalisation des groupes d'appartenance. Le travail de classification de la raison n'est pas à négliger dans cette instrumentalisation, qui agit en tant que moteur constitutif d'un « eux » et d'un « nous ». L'argumentation mise de l'avant par les promoteurs d'une idéologie sert alors à réunir et séparer, inclure et exclure³⁵, dans un même mouvement qui fonde l'appartenance en une sorte d'unité, définissant une frontière identitaire³⁶. La création de ces appartenances génériques joue sur le rapport entre l'unité et la pluralité³⁷, créant ainsi des totalisations en refermant les appartenances³⁸, c'est-à-dire en les renvoyant à des traits essentialisant qui définissent la nature humaine en lien avec ces traits spécifiques. Laing et Cooper parlent de cette « mécanique » de la raison :

Dans l'acte de percevoir un nombre (de personnes) comme un, un groupe commence à se former. Cet acte de groupe-synthèse rudimentaire, groupe, pour ainsi dire, un certain nombre d'êtres humains ensemble. Je groupe toi et lui ensemble – je perçois à la fois toi et lui, et je pense à toi et à lui ensemble comme Vous ou Eux. “Vous” ou “Eux” est maintenant une entité sociale, une gestalt sociale, que j'ai constituée comme telle pour moi en formant un ensemble social à partir de deux individus singuliers.³⁹

Et ainsi, la question du « nous » est sur toutes les lèvres. Comme Laing et Cooper le soulignent, il existe « différentes façons dont se constituent les totalisations – les

³³ L'idéologie totalitaire agit alors en tant qu'« idéalisme ». Il s'agit, dans ce cas, d'une forme de totalisation de la pensée et d'une fermeture, d'une non-dialectique imposée à la raison. Ainsi, « [p]enser non-dialectiquement tout aspect du champ de l'histoire humaine, revient nécessairement [...] à falsifier notre perception pour l'ajuster à nos concepts; c'est déformer notre expérience concrète par des réifications, des extrapolations, des abstractions, des analogies constamment fausses et autres opérations; c'est la pétrir de manière à lui donner une forme qui s'adapte à la raison analytique et positive. Nous essayons [alors] de fondre la réalité humaine dans un moule qui fait violence à sa propre nature », Ronald David LAING et David COOPER, *Raison et violence*, Paris, Payot, 1976, 203 p., p. 11.

³⁴ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 9.

³⁵ À ce propos, voir Martine XIBERRAS, *Les théories de l'exclusion*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, 204 p.

³⁶ À ce propos, voir Danielle JUTEAU, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000, 226 p.

³⁷ À ce propos, voir le chapitre intitulé « L'un et le multiple » de William JAMES, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2010, 296 p., p. 159-185.

³⁸ Laing et Cooper indiquent : « [n]ous nous “constituons” et nous “constituons” les autres en collectivités sociales par des actes de totalisation », LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 13.

³⁹ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 10.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

différentes façons dont, par exemple, “moi” ou “toi” ou “lui” ou “nous” nous nous groupons ou, “vous” ou “eux” se regroupent ensemble ou les uns contre les autres »⁴⁰. Ce qui semble commun aux processus de radicalisation religieuse qui mènent à la violence est la constitution de groupes fermés sur leur appartenance, groupes qui excluent instrumentalement et idéologiquement la part de l’humanité (les autres groupes) qui ne semble pas leur convenir. Nous pouvons concevoir alors que cette exclusion des autres appartenances passe par la destruction des individus qui font partie de la portion exclue de l’humanité : « [i]l semble qu’il y ait un combat constant pour constituer et pour préserver, pour attaquer et pour détruire ces “êtres” particulièrement constitués. Il doit être difficile de détruire un “être-groupe” sans détruire les individus qui le composent »⁴¹. Cette logique, si elle s’inscrit dans le désespoir, peut passer pour rationnelle, mais elle exprime avant tout la désillusion de l’impuissance humaine qui cherche à surmonter ses limites et ses souffrances en s’appropriant des pouvoirs (politiques, entre autres) d’une façon violente et irrationnelle. Elle parvient tout de même à justifier et à convaincre en vue de poursuivre une lutte qui, de toute façon, ne trouvera jamais ses aboutissements étant donné que ces limites et ces souffrances humaines font partie de l’existence de tout un chacun. Se mélangent très étroitement ici des composantes sociologiques, psychologiques, biologiques, politiques, philosophiques et religieuses qui font émerger, en lien avec le sens de l’existence, ce dont Ninane a parlé comme étant une « pulsion de mort »⁴² ainsi qu’un « sens ontologique à la destruction »⁴³. À ce propos, comme l’indique Maffesoli, « [l]a psychologie des profondeurs rejoint ici les analyses des mythologues : nous sommes en présence d’un éternel instinct de destruction [...] il vaut mieux l’admettre et voir comment il participe d’une manière conflictuelle, paradoxale, à la structuration civilisationnelle »⁴⁴.

Dès lors, la gestion de cette problématique relève du monde politique, considérant que le politique est précisément au cœur de la gestion du vivre-ensemble⁴⁵. Les exemples que nous avons présentés ci-dessus ne sont pas étrangers à cette considération. L’exemple de Loudun, qui semble si loin de nos réalités contemporaines, constitue le moment où le politique a pris le pas sur le religieux dans la gestion des sociétés⁴⁶, et donc aussi dans la gestion des violences sociales. Ces exemples s’adressent tous, d’une façon ou d’une autre, à la façon dont la violence en vient à s’exprimer sur la place publique (par les médias, les tribunaux, les revendications idéologiques, etc.). Il

⁴⁰ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 12.

⁴¹ LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 13.

⁴² Paul NINANE, « Une approche psychologique de la violence sociale », *La violence sociale*, p. 57-63, p. 58.

⁴³ NINANE, « Une approche psychologique de la violence sociale », p. 59.

⁴⁴ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 47-48.

⁴⁵ Ce qui suppose une concorde entre les humains : « [l]a concorde entre les hommes et la paix entre les États reposent sur la reconnaissance de l’autre, ce qui veut dire sur la reconnaissance des différences qui peuvent être d’ordre culturel, ethnique ou historique. L’idée d’une paix exempte de toute violence est utopique, au sens propre de ce terme. Au contraire la paix et la concorde sont affaire de la politique, au même titre que la guerre. Guerre et paix ont pour fondement un rapport de forces que l’on essaie de modifier dans un cas et que l’on respecte dans l’autre. Toute paix reposant sur des conventions elle peut être remise en cause ou renégociée suivant l’évolution du rapport des forces », FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 37.

⁴⁶ De Certeau affirme qu’il s’agit du moment du « passage du religieux au “politique” », de CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 147.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

incombe alors au monde politique, ne serait-ce que par sa fonction visant la sécurité intérieure et extérieure⁴⁷, de s'intéresser de plus près aux phénomènes associés à la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle. À ce titre, Freund affirme :

[e]n effet, la société, avec son institution politique et ses diverses configurations comme les communautés, est l'ensemble des conventions et des règles, comportant nécessairement suivant le concept de règles des interdits, qui nous permettent non pas d'échapper irrévocablement à la violence, mais de nous protéger contre elle, de la prévenir et de la domestiquer relativement, sans espoir de la supprimer définitivement. Elle continue donc inévitablement d'habiter, sous des formes diverses, toutes les structures sociales. À la vérité, la société utilise même la violence pour la combattre dans le cadre de ses lois et règles, la mauvaise politique étant celle qui en fait un usage arbitraire contre les citoyens que l'État a justement pour rôle de protéger.⁴⁸

À n'en pas douter, l'État moderne, tel que décrit par Bergeron⁴⁹, s'avère le détenteur de la violence légitime qui permet de protéger les citoyens⁵⁰. C'est peut-être justement contre l'arbitraire de cette violence que certains individus et certains groupes se révoltent et, en se fondant sur le religieux, rompent le consensus qui délègue ce rôle social à l'État⁵¹ :

[l]a violence, légitimée dans l'état de société, c'est-à-dire toujours de telle ou telle société, apparaît dans son surgissement sauvage privée des masques qui la dissimulent. Ces masques se sont déposés lentement et dans une période tardive au regard de l'histoire de la vie. En état de crises, toujours ponctuelles, ils se détachent [sic.] soudain : l'horreur fait alors éclater le consensus. À ce moment, la résignation remplace l'adhésion, imposée par la force du plus fort. Lorsque le conflit se déchaîne à l'état de force nue, les sociétés reviennent à leur fondement non-social, à un mouvement antérieur à la société. Ce mouvement rejette toute raison et

⁴⁷ Voir la théorie politique de Gérard BERGERON, *La gouverne politique*, Paris/Québec, Mouton/Presses de l'Université Laval, 1977, 264 p.

⁴⁸ FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 58.

⁴⁹ Voir BERGERON, *La gouverne politique*; et Gérard BERGERON, *Petit traité de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 263 p.

⁵⁰ Ainsi, « [p]our Weber, qui définit l'État comme "le regroupement qui revendique le monopole de la violence légitime", le recours à la violence extérieure et intérieure est au principe même de tout regroupement politique », Danièle HERVIEU-LÉGER et Jean-Paul WILLAIME, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 289 p., p. 81.

⁵¹ Comme le dit justement Maffesoli, « [c]e qui est bien en cause, c'est la rationalisation de cette violence fondatrice, rénovatrice, dont le mythe et les histoires nous parlent, en une violence strictement utilitaire, ce qui veut dire qu'une structuration sociale va s'organiser à partir de l'institutionnalisation de la violence (État), de sa répression (prison-justice), de son utilisation (travail social), de sa parcellisation (milieu), etc., en bref, va faire de la violence son référent, avec pour corollaire l'attitude de rejet et d'attrance qui s'attache à toute structure sacrée », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 40.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

même tout langage sinon celui de la menace ou de la promesse. C'est-à-dire encore et toujours de la force.⁵²

À cet égard, le recours à la solution violente est tributaire d'un mouvement de régression. Il faut rappeler, à l'instar de Watté, que le consensus délégué à l'État de droit est la solution que l'humain a trouvée afin de surmonter les violences qui naissent entre les humains en société : « [I]a revendication d'un état de droit est originairement chez Hobbes mais aussi chez Rousseau, victoire sur une situation violente, peu importe qu'elle soit appelée d'un côté nature et de l'autre rébellion »⁵³. Et Maffesoli de souligner :

[i]l s'agit là de l'aboutissement d'une longue période de domestication, comme on en trouve souvent dans d'autres cycles historiques : c'est ce que M. Foucault appelle « l'histoire de la rationalisation utilitaire du détail dans la comptabilité morale et le contrôle politique » [citant Foucault, *Surveiller et punir*, p. 141]; cet utilitarisme et cette comptabilité ne sont pas forcément nouveaux; ils n'ont surtout pas été inventés, mais seulement accélérés dans l'épistémè occidentale.⁵⁴

S'inscrivant à l'intérieur d'une épistémologie occidentale, il y a donc, dans ce phénomène de la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle, c'est-à-dire dans la phénoménologie de cette violence, un ethos et un telos⁵⁵, de même qu'une intentionnalité de faire valoir la « vérité ». Subsiste, en lien avec ce phénomène de la violence, l'idée que l'un détient la vérité sur l'autre et que cette vérité doit s'approprier la place⁵⁶. Comme si une vérité devait prévaloir sur une autre, sans cohabitation possible⁵⁷. Une place n'est pas suffisante, c'est toute la place qui est revendiquée. Comme l'indique Freund : « [...] les hommes ont du mal non seulement à trouver leur place, mais simplement de la place. Il s'agit au fond d'une relation entre la population et l'espace »⁵⁸. Toujours selon Freund, « [l]'espace est au centre du problème, surtout si l'on considère son organisation interne »⁵⁹. Ordre et désordre de l'espace : la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle vient chambouler les rapports entre le cosmos, le chaos et l'humain⁶⁰, jusqu'à l'atteinte d'un nouvel équilibre⁶¹.

⁵² Pierre WATTÉ, « Épilogue », *La violence sociale*, p. 147-149, p. 148-149.

⁵³ WATTÉ, « La violence sociale : entre l'état de nature et l'état de société? », p. 11-12.

⁵⁴ MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 40.

⁵⁵ Il s'agit alors de « [t]enter de saisir une essence de la Violence, avec la majuscule qui s'impose, reporte à une Origine qui se situera selon les champs conceptuels choisis dans l'Espèce, la Psyché, le Social, les Dieux », DOUTRELOUX, « Violence "Primitive". Violence "Civilisée" », p. 117.

⁵⁶ Comme le mentionnent Laing et Cooper, « [c]haque point de vue semble tout d'abord être toute la vérité », LAING et COOPER, *Raison et violence*, p. 10.

⁵⁷ « Et je me contente de signaler les rivalités entre les communautés elles-mêmes, surtout lorsqu'elles sont proches idéologiquement l'une de l'autre : il arrive qu'elles se combattent outrageusement pour affirmer la vérité, c'est-à-dire la supériorité de leurs principes constitutifs respectifs », FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 55.

⁵⁸ FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 43.

⁵⁹ FREUND, « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », p. 43.

⁶⁰ À ce propos, voir Georges BALANDIER, *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, 252 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

Ce qui interpelle plus particulièrement la lecture religieuse du volet social et politique du phénomène de la violence est, bien entendu, l'existence et la portée du mal⁶², qui susurre à l'oreille du violent la raison de la volonté et du triomphe⁶³, qui dicte les impératifs de la négation de l'altérité. C'est là le plus grand travail de ce mal qui n'a pas d'appartenance, ou plutôt qui ne connaît pas les frontières d'une appartenance spécifique et se manifeste comme un universel dans toutes les cultures humaines. Il proclame que la souffrance est la part dévolue à cette altérité, jusqu'à son éradication (jusqu'à l'éradication de sa mémoire, comme nous l'avons déjà mentionné), alors que dans la souffrance, celui qui fait souffrir ne retrouve pas le sens de sa propre identité, mais s'enfoncé encore davantage dans la nébuleuse de la confusion et dans l'impertinence de sa propre existence, celle qui pose la question : « pourquoi avoir agi de la sorte? », et reçoit en écho la question des victimes : « pourquoi nous? ». Ainsi, la violence s'avère une problématique existentielle, au sens où Jasper, Marcel ou Sartre ont pu l'exprimer : elle s'adresse à la liberté et à la finitude de l'être-au-monde. La volonté de puissance qui s'exprime dans la violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle parle d'une volonté d'effacer le visage de l'autre, pour reprendre le langage de Lévinas, de chosifier l'autre, de le voir sous la lunette d'une pure matière, sans transcendance. Il s'agit d'une négation totale de la part spirituelle de l'autre, qui n'est plus un « je » ni un « tu », si nous reprenons des termes bubériens⁶⁴, mais un corps encombrant, un déchet à éliminer⁶⁵.

3. CONCLUSION

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle n'est qu'une sous-catégorie de la violence. Elle emprunte les mêmes moyens, provoque les mêmes conséquences, mais fait entrer dans son argumentaire un élément supplémentaire, c'est-à-dire le religieux. Les cas de violence que nous avons considérés dans la première partie de cet essai révèlent le potentiel dangereux des clivages de pouvoir fondés sur des appartenances spécifiques. Ces appartenances qui cherchent à faire valoir leur vérité en viennent à vouloir éliminer la part de l'humanité qui n'adopte pas sa représentation du monde. Dans tous ces cas, que ce soit dans les cas plus individuels (comme lors d'exorcistes) ou dans les cas plus collectifs (comme dans les situations où des sectes sont impliquées), c'est une part de l'identité de l'autre qui est oblitérée par et dans la violence. Cette oblitération correspond très justement, et selon la terminologie de Lévinas, avec cette

⁶¹ Selon les propos de Mafesolli : « [...] comme nous avons essayé de le dire, la qualité sociale et individuelle est à la mesure du rapport qui peut s'établir entre l'ordre et le désordre. C'est dans ce rapport que, par un étrange phénomène d'inversion, ce qui est apparemment de l'ordre de la destruction, de l'ordre de la désagrégation (la violence) vient féconder en la bousculant la rigidité mortifère d'une structuration sociale parfaitement codée et normalisée », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 31.

⁶² Dans la logique irrationnelle de la constitution du radicalisme, « [l]e "mal" est attribué magiquement à l'ennemi », NINANE, « Une approche psychologique de la violence sociale », p. 57.

⁶³ Ainsi, « [...] la violence qui en est issue, et que l'on peut rapprocher d'une volonté de puissance, doit faire l'objet d'une perpétuelle négociation », MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, p. 117.

⁶⁴ Voir Martin BUBER, *Je et tu*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, 172 p.

⁶⁵ Bauman a largement utilisé le lexique du rebut dans ses ouvrages. Voir, par exemple, Zygmunt BAUMAN, *Vies perdues : la modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006, 254 p.

La violence religieuse, sectaire et ethnoculturelle : raison et justification

volonté d'effacer le visage de l'autre, d'effacer ses traits (et jusqu'à sa mémoire sur les pierres tombales). La violence qui se fonde sur le religieux y parvient tout aussi bien que les autres formes de violence, en niant les droits et libertés fondamentaux de la personne et en lui infligeant des tortures physiques, psychiques ou symboliques qui visent, d'une façon ou d'une autre, à nier le statut d'humain de cette personne. De Certeau, dans son ouvrage sur l'histoire de la possession de Loudun, mentionne que l'une des possédées aurait dit, après que les exorciseurs lui aient brûlé les lèvres : « Je veux bien croire que je suis possédée, mais est-ce que je mérite pareil traitement? ». Sous prétexte de libérer du mal, le religieux s'insinue alors dans la justification du droit du violent et en vient à s'approprier un statut qui se veut rationnel. Mais il ne s'agit pas là d'une forme de raison. La violence demeure une solution déraisonnable, car elle a part davantage avec la passion qu'avec la raison. En ce sens, si l'on ne peut éliminer la violence, comme l'ont mentionné plusieurs auteurs, tout usage de la violence doit être fait avec circonspection et prudence, avec la plus grande diligence, tout en étant réduit au minimum lorsque nécessaire. Car la violence engendre la violence et la justification religieuse n'est pas à même d'endiguer ce phénomène. Nous pourrions même penser qu'elle serait susceptible de le renforcer. La négation de la part de l'humanité de l'altérité ne serait alors qu'une porte ouverte vers une négation réciproque, entraînant une réponse violente à un acte violent. S'enchaîne alors des représailles sans fin qui, pourrait-on croire, feraient partie, selon le terme utilisé par Mark Juergensmeyer, d'une guerre cosmique, où des forces du bien affronteraient indéfiniment des forces du mal. Or, il n'en est rien, car c'est toujours l'humain qui affronte l'humain, pour une raison ou une autre.