Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

146-147 | 2016
Craquelures globalisées du religieux

Lignes de fuite religieuses

Religion's Vanishing Lines

Annie Benveniste, Nicole Khouri et Monique Selim

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/6480>

DOI : 10.4000/jda.6480

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2016

Pagination : 15-27

ISBN : 979-10-90923-12-6

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Annie Benveniste, Nicole Khouri et Monique Selim, « Lignes de fuite religieuses », *Journal des anthropologues* [En ligne], 146-147 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2016, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/6480> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.6480>

LIGNES DE FUITE RELIGIEUSES

Annie BENVENISTE* – Nicole KHOURI** – Monique SELIM***

Une histoire, l'intention d'un dossier

Le présent dossier fut lancé après la multiplication des attentats qui eurent lieu en 2015-2016 non seulement en Europe mais aussi en Afrique et en Asie. Toujours soucieux de mener une anthropologie au plus proche du présent, le *Journal des anthropologues* se distancie des traitements traditionnels du religieux, objet privilégié de l'anthropologie. En 2004, la revue avait consacré le second tome d'un numéro *Globalisation* aux « Consommations du religieux » (98-99). Et, en 2005, suite à l'entrée en vigueur de la loi sur les signes religieux dans les écoles, une livraison fut dédiée à l'éducation, la religion et l'État (100-101), proposant une réflexion collective et comparative sur les conditions d'émergence d'une telle décision gouvernementale. Ce nouveau

* Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
2 rue de la Liberté – 93526 Saint-Denis Cedex
Courriel : annie.benveniste@orange.fr

** IMAF (Institut des mondes africains) – 9 rue Malher – 75004 Paris
Courriel : khouri.n@wanadoo.fr

*** UMR 245 CESSMA – Université Paris-Diderot /INALCO/IRD
Rue Albert Einstein, Bâtiment Olympe de Gouges, 75013 Paris cedex 13
Courriel : monique.selim@ird.fr

numéro centre l'analyse sur le fait religieux dans ses composantes subjectives et globales.

Les configurations politiques, sociales et économiques pèsent lourdement sur l'appréhension – doxique ou savante – du fait religieux, comme le montre la structuration actuelle durcie du débat public qui s'organise autour de la dénonciation de deux conceptions opposées et réifiées du statut épistémique du fait religieux tant en France qu'en Occident d'une manière large. D'un côté le fait religieux est autonomisé, comme un ensemble de convictions et de croyances intangibles sacralisées, possédant leur propre légitimité atemporelle ; de l'autre, le fait religieux est entièrement subordonné au contexte politique, social, économique, culturel, voire civilisationnel dont il serait le résultat. Un échange d'accusations constant s'est déployé en 2015-2016 en France, refoulant les interlocuteurs vers une de ces deux postures caricaturées ; les événements ont été nombreux pour faire rebondir avec toujours plus d'acrimonie les imputations pour *in fine* tenter de bloquer la pensée : les témoignages de femmes agressées sexuellement au cours de la nuit du jour de l'an en Allemagne, les explications du journaliste Kamal Daoud provoquant un tir d'anathèmes en sont des exemples marquants. La cristallisation qui en résulte autour des deux pôles de l'islam (religion sans historicité et religion totalement culturalisée) et des flux migratoires (confondant migrants et réfugiés, ignorant la diversité religieuse des demandeurs d'asile et leurs compétences), illustre abondamment les impasses et les emprises auxquelles donne lieu présentement le fait religieux.

C'est pourquoi nous préciserons brièvement la perspective épistémologique qui a animé l'appel à contributions de ce numéro. Nous partons d'un constat : depuis la fin des années 1980, de multiples formes de « religiosité » s'affirment dans l'espace public et se détachent des débats récurrents que nous connaissions jusqu'alors concernant les relations des religions avec le politique (État, institutions), avec la société et avec leurs contenus religieux proprement dits. Ces nouvelles formes de religiosité affectent autant les trois monothéismes que d'autres religions et systèmes de

croyances. Paradoxalement, dans certains cas, ce qui a été dénommé la sécularisation croissante du politique et des sociétés s'est accompagnée d'une présence importante d'hommes et surtout de femmes dans les communautés de foi déliées des formes et de l'autorité traditionnelles des religions. Partout, le politique et le religieux ne font plus bon ménage et se séparent.

Par ailleurs, nous observons un mouvement permanent de globalisation des biens du salut qui se construit sur leur « déculturation », qu'il s'agisse de ceux concernant le monde de l'au-delà ou de ceux touchant l'intramondain : discipline des corps et des esprits, techniques de spiritualités pour un marché mondialisé, moralisation des conduites et des pratiques, promesses de renaissance et de redécouverte du sens, liens avec le salut ou l'apocalypse écologiques nouvelles formes de pèlerinages et de rencontres « religieuses », déplacements de gourous et de télévangélistes, marchés du halal, du casher et de l'alimentation saine.

Les nouvelles formes de religiosité se sont souvent déclinées en néofondamentalismes qui en constitueraient l'expression la plus répandue, la plus cohérente, et la plus paradoxale comme l'analysent maints articles du présent dossier. D'une manière générale, et ce depuis les années 1980, ces formes de religiosité repérables dans toutes les sociétés contemporaines ont été le plus souvent analysées soit en termes de déplacement des problèmes socio-économiques et politiques liés à la crise (de l'État, des institutions nationales, de l'économie) vers une expression religieuse des acteurs, soit en termes de construction identitaire des acteurs, leur apportant sens, voire dignité et émancipation (en particulier pour les femmes) dans le contexte d'un monde globalisé, d'États défaillants et de sociétés en crise. Si le courant dominant des sciences sociales de l'époque avait du mal à se dégager d'un préjugé culturaliste, ou d'une vision en termes de communauté, la réflexion était pourtant bien engagée sur les liens entre le système et les acteurs et sur la relecture de la question de supposées sécularisations et laïcités, termes ambigus qui avaient été à l'origine de l'histoire moderne de l'édification particulière des États-nations et des républiques européennes.

Ainsi deux volets s'étaient déjà ouverts. Le premier revisitait les relations entre la liberté des croyances religieuses et leurs expressions dans des régimes dits démocratiques. En France, d'une part, certains chercheurs débattant de la laïcité, privilégiaient une conception instrumentale, politique, quasi fondamentaliste qui confinait le religieux dans l'espace privé, ignorant les nouvelles logiques des choix de religiosités, au risque de développer une ligne allophobique et excluante perdant de vue la complexité des attitudes et des pratiques des croyants. D'autre part, triomphait la surdit affligeante des pouvoirs publics face la trs forte mobilisation de chercheurs (sociologues, anthropologues et politistes) qui se manifestaient particulirement sur les thmes lis des « banlieues », des nouvelles affiliations religieuses, du chmage, de la monte de groupes et de fronts d'extrme droite, des politiques de la ville et des institutions municipales. Bref d'un ct, une technique de gouvernance qui s'est rvle caduque, conservatrice et d'un autre, des mutations socitales dnies.

Le second volet renvoyait la capacit rflexive des acteurs du point de vue de leurs pratiques religieuses lesquelles n'avaient plus rien voir avec une relation spontane une culture religieuse transmise par le milieu familial ou le lignage comme en tmoignent leurs trajectoires, leur faon de vivre leur foi, de la redcouvrir, de l'largir et de se la rapproprier ou, au contraire, de s'en dtacher, les formes de rationalisation qu'ils dfendent et leur manire de sortir d'espaces sgrgus.

Excursus sur un modle pistmologique

Pour illustrer le point de vue des espaces sgrgus, faisons un retour dans ces annes 1980 o le cas de la population juive de Sarcelles analyse par Annie Benveniste, fait figure de modle pistmologique. Des territoires qualifis alors d'espaces sgrgus ou d'espaces de la relgation doivent cette qualification dont l'une est la face positive de l'autre, non des caractres propres mais aux transformations de l'espace rsidentiel qui est devenu, de faon beaucoup plus radicale partir des annes 1990, le support et le

reflet des divisions de classe qui se sont combinées aux divisions ethniques avec la diversification des vagues d'immigration.

C'est en effet le caractère fragmenté et dispersé de l'espace qui permet aux nouvelles configurations religieuses de prendre ancrage à partir d'une fondation qui est à la fois spatiale et temporelle. Le paradoxe des nouvelles formes du religieux est d'être soumises aux impératifs de la globalisation et d'apparaître comme localisées. Sarcelles en est un excellent exemple ; là peut être observé le passage d'une utopie à l'autre. L'une est celle des unités résidentielles autonomes de l'architecture fonctionnelle des années 1960, fonctionnant comme des totalités où la modernité la plus affirmée – matériaux et formes novatrices, nouveaux modes d'organisation de l'espace et des relations sociales – se développerait hors des nuisances de la concentration et de la circulation urbaines. L'autre utopie est celle de la rédemption religieuse. Un certain nombre de ceux qui ont construit le quartier juif de Sarcelles prétendent, dans leurs représentations les plus extrêmes, imposer une totalité de plus en plus fermée sur elle-même et préfigurant la rédemption.

L'analyse des espaces religieux juifs de la périphérie parisienne montre leur caractère de modèle épistémologique, non seulement parce qu'il concerne un changement d'utopie, mais parce qu'il représente une forme plus achevée de l'espace communautaire ethnoreligieux. L'espace religieux fonctionne alors essentiellement comme espace autre. Dans les représentations des juifs comme des non-juifs de Sarcelles, le territoire juif désigne l'entre soi, pour les uns, l'ailleurs, voire l'espace d'où ils se sentent exclus, pour les autres. Ces désignations sont le résultat de pratiques de différenciation, opérées avec la mise en place des boutiques et des lieux culturels et culturels qui dessinent une géographie des approvisionnements proches et lointains – dans l'espace et dans la référence religieuse – et des sociabilités construites dans les rapports externes au groupe et dans ses dynamique internes.

Les pratiques se caractérisent par l'ancrage sur le territoire, la diversification de l'offre des œuvres caritatives et des constructions

identitaires en fonction des générations et dans une véritable situation de marché du religieux. La recomposition des formes du religieux tient à la revitalisation des pratiques et à leur adaptation aux modalités locales des politiques de la ville qui préconisent la territorialisation comme remède après l'échec, souvent provoqué, de la mixité sociale. La création des associations culturelles à vocation ethniciante ou religieuse témoignent autant du dynamisme des réseaux sociaux répondant aux effets de la crise ou de la relégation que d'un repli sur les traditions anciennes, dont celle du don communautaire, pratiqué pendant les offices, est emblématique. Le mot est identique en hébreu (*tsedaka*) et en arabe (*zakat*). La racine signifie justice et désigne la pratique qui, par sa contribution à la communauté, inscrit chacun des donateurs dans la circulation des biens matériels et symboliques. Les responsables des associations juives et musulmanes ont appris à utiliser les ressources communautaires pour distribuer, à l'échelle d'un quartier, les collectes prélevées dans la communauté des fidèles ; mais aussi celles du rassemblement familial pour faire bénéficier leurs coreligionnaires des vacances dans les immeubles d'habitat social.

Il ne s'agit pas, cependant, d'autonomiser le religieux et de l'enfermer dans des territorialités, autonomisées, elles aussi. Les territoires ségrégés qui se déclinent en autant d'enclaves ethniques ou religieuses sont le résultat de politiques urbaines qui ont mis en échec le principe de mixité sur lequel elles prétendaient s'appuyer. C'est ainsi que les grands ensembles de logement ont été vidés de leurs classes moyennes et ont subi des phénomènes de ségrégation par exclusion de certaines populations des portions du parc résidentiel du logement social les mieux entretenues et leur concentration dans les parties les plus dégradées. Il ne s'agit pas là de rabattre les phénomènes religieux sur des comportements de compensation ou de réaction sociale, mais d'analyser comment des réorientations de questions politiques et sociales, des transformations économiques laissent le champ libre à l'expression religieuse qui intervient non seulement comme recours mais comme redéploiement d'un imaginaire prisonnier des idéologies du marché. L'exemple juif montre de

manière lumineuse le foisonnement des organisations ethnoreligieuses, créées, dans un premier temps, sur le modèle des organismes d'intervention sociale étatique. Elles se sont autonomisées et du modèle républicain et du modèle consistorial et fonctionnent de plus en plus sur le mode du recrutement affinitaire et selon les critères de la concurrence dans la fabrication d'identité et de solidarité. La singularité du cas juif n'est qu'apparente.

Récurrences, ruptures

Entre 1985 et 2015, qu'y a-t-il de récurrent, qu'y a-t-il de nouveau ? À partir de quel lieu les recherches se bâtissent-elles ? De « l'Occident » qui considère le 11 sept 2001 comme un moment de rupture ? À la suite des États-Unis, l'Europe a donné une grande importance à la compréhension et à l'analyse de la bascule de certains acteurs musulmans d'une religiosité considérée comme littérale, « communautaire » (tablighis, salafistes) vers une affiliation à la fois radicale, offensive et globale, surdéterminant les actions spectaculaires d'une poignée de jihadistes au détriment des populations européennes de religion musulmane, débouchant sur des politiques nationales sécuritaires qui confortent la sécurité existentielle de ses citoyens, laissant libre cours à tous les préjugés et stéréotypes de types xénophobes et racistes. Pourtant, et ce depuis le début des années 1980, bien d'autres attentats sanglants, perpétrés par ces mêmes groupes appartenant à une génération antérieure, avaient atteint de plein fouet toutes les sociétés à majorités musulmanes centrales ou périphériques. Dans un monde globalisé, comment rendre compte de l'indifférence européenne, voire de son amnésie face à ces événements et faits semblables ainsi qu'aux analyses qui en avaient été faites ? Comment articuler aujourd'hui des considérations géostratégiques, des intérêts économiques, les logiques d'un capitalisme financier qui pèsent sur les dits et non dits à l'échelle des pouvoirs publics avec les diverses expressions de la sécurité existentielle des citoyens européens souvent enfermés dans une exceptionnalité imaginaire ?

Du côté des acteurs, nous pouvons constater que la stigmatisation liée à leur territoire de vie se fait de plus en plus vive dans la mesure où l'affirmation de religiosités identitaires à expressions fondamentalistes plus ou moins rigides s'est liée depuis les années 1990 à des formes plus ou moins radicales que prennent les religions emboîtées du local, au régional, à l'international et au global. Concernant par exemple, l'islam salafiste, le débat qui a opposé en 2016 Gilles Kepel et Olivier Roy, s'est donné dans les termes récurrents. Partant d'un constat commun, celui de se constituer comme une propédeutique à la désocialisation des individus qui vivent selon leurs prescriptions, l'islam salafiste favorise-t-il une dite radicalisation des fidèles ou constitue-t-il un rempart aux radicalisations jihadistes, celles-ci prospérant sur des liens sociopolitiques spécifiques internes et externes ? Quelles médiations sont à élucider pour saisir les liens entre des adolescents nés dans les sociétés européennes, désarrimés et désaffiliés, en quête de socialisation et de sens, ayant souvent expérimenté la transgression délinquante, le temps de la prison, et leur attrait pour des groupes dits radicaux, échos des injonctions d'un pseudo-État « islamique », Daesh, qui règne sur un territoire, exploite des ressources, possède ses ministères et son armée, a ses lois qu'il impose à des populations autochtones héritières des conflits qui ont ensanglanté les sociétés moyen-orientales depuis le milieu des années 1975 ?

Récurrence des débats, mais nouveauté de la situation géopolitique qui entraîne des acteurs de plus en plus désorientés dont la position de radicalité s'apprend de moins en moins dans les mosquées et les espaces culturels visibles, et qui se construit en un temps relativement très court dans la solitude de la chambre, du groupe d'amis et de frères, branchés sur les réseaux sociaux. Dans la foulée de la focalisation sur les jihadistes, le terme/slogan de radicalisation, sur lequel se penche un des articles de ce dossier, apparaît de plus en plus problématique à la mesure des « déradicalisations » magiques que souhaite l'État, Qu'en est-il des trajectoires des jihadistes européens revenus de l'État « islamique »

ainsi que des dispositifs de surveillance et de « réinsertion » ?

Pour reprendre l'intention de ce dossier, le fait religieux globalisé qui articule la question de ce que serait une « citoyenneté » et des acteurs religieux selon des spécificités nationales, *avec* les nouveaux processus de radicalisation des acteurs dans les contextes internationaux présents, nous pousse à saisir un double mouvement révélé dans le vécu de leurs trajectoires. Être objet et sujet religieux dans un monde globalisé, être conscient de cette tension, sorte de soumission libératrice par la religion, est surtout portée par les femmes dans leurs expériences sociales et religieuses. Soulignons qu'elles sont de par leur relecture des sources scripturaires et leur visibilité affirmée dans l'espace public selon leurs convictions, au cœur des problématiques et des transformations qui traversent une société ou une aire culturelle. Dans une autre perspective, gardons en mémoire que l'islam n'a aucune singularité et la conversion à l'évangélisme de migrants masculins élevés dans la religion musulmane, pour échapper à la stigmatisation en Europe, illustre tout à fait une symptomatologie religieuse actuelle.

L'anthropologue et les nouveaux marchés religieux et économiques

Inscrire le fait religieux dans un monde globalisé, c'est à la fois le saisir dans toutes ses articulations et sous ses deux dimensions constitutives : tout d'abord un salut imaginaire puisant dans un capital symbolique donné et localisé, mais désormais immédiatement globalisé, qu'il s'agisse des grandes traditions monothéistes ou polythéistes ou des dites petites traditions religieuses médiumiques, chamaniques, incluant transe et possession ; une ligne de fuite pour des sujets confrontés à des situations existentielles de plus en plus dures, ne laissant que peu de brèches dans l'horizon. Tenir les liens entre ces deux pôles dans chaque cas précis est rendu quotidiennement par de nouveaux modules où la qualification religieuse resplendit, combinée à d'autres, sexuelle, ethnique ou nationale plutôt que d'origine, etc., toutes autant les unes que les autres posées comme des essences indéfectibles. La passion que les acteurs vouent

désormais à leurs compétences identitaires, se précipitant sur ce marché pour y puiser des éléments volatiles, interchangeables selon les circonstances, oblige l'anthropologue face à cette jouissance identitaire ou à cette dérégulation, selon le point de vue adopté, à mettre en œuvre des décalages importants en regard du fait religieux. Dégagé de l'appartenance prescrite, pris, rejeté, repris, acheté dans un entrepôt imaginaire, l'attribut religieux de la personne semble devenu une marchandise idéale comme une autre dont la métamorphose en fait religieux est cependant problématique et appelle à être scrutée. En effet, c'est là que la construction collective intervient, qu'elle se donne à voir dans la sphère numérique globalisée ou dans les pratiques qu'elle déclenche. Choisie, élue, l'appartenance religieuse mute en mobilisation sociopolitique qui demande dans chaque cas à être replacée dans son contexte propre.

Indissociables apparaissent les pans imaginaires et symboliques, économiques et politiques dans ces dynamiques qui, via Internet, sautent en un instant, un clic, du sujet individuel au monde global, fracturé par les désirs d'identitarisme, en passant par tous les réseaux numériques et concrets existants. Le fait religieux ne se décrypte donc actuellement que sur des plateaux de re-totalisation globalisés comme nous l'enseignent des événements en apparence de moindre importance. Citons ainsi la fureur qu'a déclenché chez quelques intellectuels publics le lancement par de grands couturiers de la mode pudique c'est-à-dire des vêtements destinés à la population musulmane du monde entier, de toutes catégories sociales et économiques. D'un côté, les couturiers ont en effet vite saisi l'ampleur du marché économique global qui s'ouvrirait à eux en visant les classes fortunées et plus modestes qui entendent afficher partout avec élégance et soin leur appartenance religieuse ; de l'autre, des intellectuels qui ont cru pouvoir s'opposer à ce nouveau phénomène de mode, semblent avoir oublié que le marché n'obéit qu'à ses propres règles de financiarisation et se moque bien des courroux éthiques, politiques et moraux que quelques voies éperdues pourraient manifester. Plus loin, en Chine, la question du

islamic food fait rage où les arguments des profits d'une industrie élargie du halal (eau, papier toilette, dentifrice, cosmétiques et toute la chaîne alimentaire) connaîtrait de gros bénéfices au niveau d'une distribution globalisée à un moment où Xi Jinping cherche à consolider des liens avec les pays musulmans. Certifiée par des entreprises et des hommes d'affaires, la dite norme est en passe d'échapper aux autorités religieuses tant et si bien que les populations musulmanes des pays européens en phase avec les cultures des terroirs consomment du « jambon halal ».

L'intrication de plus en plus profonde des marchés symboliques et économiques, soumis à une hégémonie financière hors de tout contrôle, constitue le cadre actuel de production du fait religieux. Les logiques ostentatoires qui gîtent dans les comportements autant économiques que religieux en sont un indice parmi de multiples autres : on montre avec la même force de surexposition sa richesse que son étiquette religieuse, la visibilisation reposant sur la nécessité d'être présent sur les doubles marchés en jeu.

La croissance exponentielle des identitarismes qui agrègent avec plus ou moins de force le religieux, a déchiqueté la notion d'universalité à laquelle d'aucuns voudraient se raccrocher. Déjà bien malmenée par les amputations historiques dont elle était porteuse (les femmes, les colonisés, les esclaves, etc.), la notion d'universalité se voit aujourd'hui l'objet de multiples conditionnalités adjointes et chaque fois qu'elle est invoquée, elle se rétrécit et se solidifie dans des formes partielles. En effet, si les droits humains sont proclamés universels, ils sont désormais avant tout des droits à être soi, et non plus des droits politiques comme à l'époque où le monde était divisé en deux camps antagonistes, communiste et dit « libre ». Ces droits à être soi, alignent aux côtés de l'orientation sexuelle et ethnique, l'orientation religieuse, transformant de façon irrémédiable l'universalité en une somme de singularités dont l'addition s'avère infinie. Des nouvelles formes de religiosités défendent les droits des minorités sexuelles qui ne renoncent pas à

leur foi et qui cherchent à rendre visible l'assomption de leur dissidence.

Concluons sur la difficulté aujourd'hui à affirmer une anthropologie politique face aux faits religieux, orientation soutenue dans l'appel à contribution de ce numéro qui montre leurs dimensions communes et comparables dans des contextes variés, tous globalisés. La convocation à l'identitarisme qui, dans les campagnes politiques inscrit en miroir la quasi obligation pour les citoyens d'apporter des réponses religieuses identitaires, n'est néanmoins pas gagnante et c'est sur cet écart que s'édifie la liberté des sujets, champ principal de toute anthropologie politique.

Résumé

Devant les mutations du religieux, l'anthropologie politique est conduite à s'éloigner des sirènes du culturalisme et du systémisme économique réducteur induit par les effets de la globalisation. Dans les années 1980, l'analyse du cas de la population juive de Sarcelles avait valeur de modèle épistémologique toujours d'actualité : une enclave ethno religieuse s'est construite en s'autonomisant du modèle républicain et en attirant des fidèles séduits par les nouveaux modèles de l'affiliation individuelle. Vingt ans plus tard, les faits religieux localisés doivent être analysés en relation avec des scènes numériques globalisées. Parallèlement, la définition de soi en tant que sujet religieux et l'assomption de sa dissidence dans les nouvelles formes de religiosité prennent la forme d'une sorte de soumission libératrice. Depuis 2011, on assiste, d'une part, à des réponses religieuses identitaires de citoyens s'édifiant sur des conceptions très problématiques de leur liberté, en tant que sujets, et d'autre part, à la radicalisation de jeunes adultes européens dés-orientés, dés-affiliés puisant du sens dans un discours politico-religieux diffusé sur la toile et dans les réseaux sociaux.

Mots-clefs : fait religieux, sujets religieux, numérique, radicalisation.

Summary

Religion's Vanishing Lines

Religious mutations now require political anthropology to distance itself from the sirens of culturalism and economic systemism resulting from the effects of globalization. In the 1980s, the case analysis of the Jewish

population of Sarcelles was an epistemological model that remains current: an ethno-religious enclave was created by freeing itself from the republican model and by attracting the faithful with new models of individual religious affiliation. Twenty years later, we have to analyse local religious phenomena in the light of digital, globalized ones. In parallel, self-definition as a religious subject who assumes dissent through new forms of religiosity takes the form of a liberating submission. Since 2011, we observe, on the one hand, citizens that identify with a religious identity built on problematic conceptions of their liberty, as subjects; and on the other hand, the radicalisation of young European adults, who, disoriented and disaffiliated, find meaning in a political-religious discourse spread through the web and social networks.

Key-words: religion, religious subject, digital world, radicalization.

* * *