Le contact et l'écart : penser la religion sous le regard du tiers

David Douyère et Philippe Gonzalez

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/22362>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.22362

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2020

Pagination : 7-62

ISBN : 978-2-8143-0586-1

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

David Douyère et Philippe Gonzalez, « Le contact et l'écart : penser la religion sous le regard du tiers », *Questions de communication* [En ligne], 37 | 2020, mis en ligne le 15 novembre 2020, consulté le 01 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/22362> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.22362>

DAVID DOUYÈRE

Université de Tours, Prim, F-37082 Tours, France
david.douyere[at]univ-tours.fr

PHILIPPE GONZALEZ

Université de Lausanne, Thema, CH-1015 Lausanne, Suisse
philippe.gonzalez[at]unil.ch

LE CONTACT ET L'ÉCART : PENSER LA RELIGION SOUS LE REGARD DU TIERS

Pour estre exactement docte en vostre science,
Les barbiers, les maçons en un jour y sont clers,
Tant vos misteres saints sont cachez et couvers !

Il faut tant seulement avec hardiesse

Detester le Papat, parler contre la messe,

Estre sobre en propos, barbe longue, et le front

De rides labouré, l'œil farouche et profond,

Les cheveux mal peignez, un soucy qui s'avalle,

Le maintien renfrongné, le visage tout palle,

Se monstrier rarement, composer maint escrit,

Parler de l'Éternel, du Seigneur, et de Christ,

Avoir d'un reistre long les espaulles couvertes,

Bref estre bon brigand et ne jurer que certes.

(Pierre de Ronsard, « Remonstrance au peuple de France », dans *id.*,
Discours. Derniers vers, Paris, Garnier/Flammarion, 1979 [1563], v. 194-
204, p. 100)

La façon dont on « fait religion » passe par le corps, la matière, la production de signes visibles, offerts ou non au regard, dans le contact, ou l'écart. Par-delà la critique dont elle peut faire l'objet, la religion participe des signes sociaux de culture observés, montrés, produits, dissimulés, interprétés : elle se donne à voir, se soustrait au regard ou s'avance vers lui, par l'érection monumentale, la procession, le tissu auquel on prête sens, l'encens qui forme le sacré, la musique et le son. Parallèlement à cette formation sémiotique de la matière (de la cire faite sens, une broderie prise pour signe, du bois rendu symbole...), un système

d'interprétation contextualisé, ancré dans une culture constituée, ou réinventée, est proposé, tandis que d'autres naissent, qui l'interprètent à leur tour. La production religieuse de significations, qui médiatise des signes, retourne la matière en non-utile, fait sens également en dehors du périmètre religieux. C'est là même que le problème commence : l'herméneutique n'est pas absolue, certains n'y recourent pas. Naissent alors des conflits d'interprétation, de signalement de l'apparition du religieux. Alors que, pourrait-on dire avec ironie, si, comme le dieu, l'herméneutique religieuse proposée pouvait être absolue et totale, tous comprendraient les signes religieux de la « bonne » façon. C'est donc un échec (provisoire) à la totalité religieuse qu'il convient d'assumer. L'absence d'herméneutique absolue, assurée, conduit à des jeux de signes et de sens qui affectent particulièrement le religieux, comme la langue, qui devient ce qui échappe, si l'on ne se situe pas dans sa sphère de sens. Certes, il est sans doute peu compréhensible que l'on souhaite échapper à une sphère de sens d'une telle félicité, mais cela arrive. Il faut prendre acte de cette survenue, du fait que certains souhaitent se situer en dehors d'une ou de plusieurs religions, et n'être que dans la culture, qui peut n'en être parfois qu'une autre forme. Comment comprendre, alors, ce qui paraît comme une langue étrangère ? Faut-il vraiment vouloir traduire ? Comment accepter cette mise à distance ? Faut-il la tolérer (Leiter, 2014) ? Peut-on ne pas l'aimer ?

Dans une société marquée par le pluralisme de valeurs, d'opinions et de « croyances », la dimension totalisante et récapitulatrice des ou de certaines propositions religieuses suppose une lecture, une interprétation, une mise à distance, tandis que le religieux lui-même configure ses expressions suivant l'espace où il se situe, et la supposition qu'il forme de leur acceptabilité ou non. Faut-il, par exemple, une manifestation chrétienne « enfouie », discrète, dispersée dans la culture et comme sous-jacente, ou bien une manifestation chrétienne explicite et extrêmement visible dans ses signes et son « mystère » propre ? Une religion régule ses signes, quand elle est consciente de la société dans laquelle elle se développe. Elle « communique » donc son sens – communication progressive ou non – de façon modulée, sinon modulaire. Quant aux acteurs sociaux, ils peuvent ne pas voir cette communication, trop la voir, ou à leur façon. C'est qu'une communication, comme système de production de sens par des médiations matérielles qui font signe, suppose une interprétation. Comment faut-il comprendre cela ? Le propre du religieux est sans doute de proposer conjointement le système de signes et le cadre d'interprétation : *on* – les fidèles, les responsables religieux, l'État – nous dit comment il faut (bien) comprendre les choses. Ce qui est d'ailleurs compliqué pour le chercheur : il ne sait trop s'il doit écouter quelqu'un pour le conseiller sur la (« bonne ») façon de comprendre, ou non. Livré à l'interprétation, *volens nolens*, le religieux est une partie de la culture. Mais que veut-il dire ? Peut-on même le regarder, s'en mêler, l'appréhender en d'autres termes que les siens propres ?

Pour se diffuser et être connu, séduire ou engager afin qu'on le rejoigne, pour témoigner de la vérité qui lui est propre (et qu'il a saisie), le religieux s'expose, avec plus ou moins de prudence et de dissimulation (pas entièrement, pas tout à fait).

Dès lors, il montre des choses. Et se trouve regardé. Ce regard, lorsqu'il émane d'un tiers, se donne à la fois comme un contact et un écart. Il peut être un regard de dérision, voltairien, qui se scandalise de l'absurdité d'une théorisation religieuse et procède de ce que nous pourrions appeler une *tiércéisation*¹ du religieux : il est alors compris par un regard tiers, qui ne comprend pas « comme il faut », une mise en relation incapable d'abolir les différences. Le religieux se confronte donc à l'inacceptable d'une compréhension tierce, dès lors que la critique est encore possible. De nombreux moyens sont à disposition pour éviter cette tiércéisation interprétative : le pouvoir totalitaire, l'interdiction de toute critique, la disqualification de la critique en stupidité vulgaire (un reproche fait à Voltaire) ou en racisme et refus de l'autre, l'intimidation et la violence (nous y reviendrons), le piège linguistique ou discursif. Le religieux entre donc aisément dans une sphère de sens non contrôlée, alors qu'il a souvent prétention à contrôler le sens (Dagenais, 1996, pour le christianisme catholique). C'est donc une friction de signes qu'il convient le plus souvent d'interpréter, dans l'espace d'une culture.

C'est que la distinction d'un culte et d'une culture (Taubes, 2009) n'est pas aisée : l'un devient l'autre, mais peut persister à être ce qu'il est alors qu'il s'est en partie transsubstantié. Ou ne pas se dissoudre dans la culture. Ou bien la culture semble toute entière devenue une religion. Mais il y a aussi une frontière, et un franchissement de cette frontière, de l'un à l'autre. Par l'historicisation, ou en retour « culturel » – touristique notamment –, du religieux. Faut-il d'ailleurs distinguer ? N'aurait-on pu simplement parler de culture, sous le regard du tiers ? Pourquoi, ici, encore, parler de « religieux » ?

Faut-il, après avoir tant lu et tant parlé de religion dans l'espace public, parler de « religion sous le regard du tiers » ? Ne serait-ce qu'une façon biaisée de poser la même question ? Il semble que ce qui est en jeu, parfois, c'est la possibilité non tautologique de parler du religieux. C'est-à-dire de le dire autrement qu'il ne se dit lui-même. De maintenir la possibilité d'une parole externe. Mais aussi : comment pratiquer, vivre et penser une religion regardée, observée, maintes fois scrutée ? Que fait-on de ce regard, social ou médiatique ? On l'intériorise ? On adapte ses contenus à sa façon propre ? On requalifie et reformate ses contenus religieux pour les rendre acceptables ? On explique et on « traduit » le sens ? On intellectualise et on « symbolise » les pratiques pour l'interlocuteur ? Ceci est bien une question de communication : qu'est-ce qui se communique du religieux, comment le religieux se communique-t-il ou se soustrait-il, temporairement, provisoirement à la communication ? Comment communique-t-on socialement à propos du religieux, à côté de lui ou malgré lui ? Peut-on encore communiquer s'il est là, et a prétention sur le sens partagé quant à ses symboles (Favret-Saada, 2017) ? Peut-on encore communiquer s'il proscriit la communication, jugée en certains cas « blasphématoire » ? La religion contient une proposition sur la communication : il faut diffuser ceci (a), et plutôt pas cela (b). Que se passe-t-il si la société veut

¹ La notion de *tiércéisation* que nous proposons ici est à comprendre au sens de mise en présence d'un tiers percevant, et non au sens peircien ou de la psychologie (institution d'un tiers).

dire (b) ? La tolérance alors s'inverse : le religieux peut-il tolérer la laïcité, voire la persistance d'une incroyance obstinée ? La société peut-elle s'approprier des images et thématiques, des objets religieux (dieux indiens imprimés sur des sacs en toile ou en plastique, images de piété catholiques jugées « kitsch » intégrées à des bracelets « pop », etc.) ? Un tourbillon de questions naît de cet entrechoc du culte et de la culture, et de cette exposition au regard du tiers.

Cet article se propose de poser un cadre d'analyse et de problématisation du « religieux » pour sortir de sa réification et conduit le chercheur à prendre en charge conjointement la production et la mise à l'écart de signes, *ainsi que* les interprétations qui le forment ou non comme « religieux », afin de ne pas s'en tenir simplement à l'un ou à l'autre. Il s'agit de prendre en compte le regard porté, et la présence du tiers (qui amène à produire ou cacher des signes, pour lui « dire » quelque chose, ou non) pour penser phénoménologiquement le surgissement (ou l'assignation) du religieux dans l'espace commun, voire public. À cette fin, deux regards, deux disciplines, deux écritures sont ici conjoints et articulés pour penser cette proto-communication du religieux : l'approche d'un chercheur qui déploie, dans la tradition pragmatiste, une recherche en sociologie de la communication sur la portée politique et publique de l'action de religieux (en étudiant notamment les évangéliques d'orientation charismatique et la dynamique de l'interreligieux) ; l'approche d'un chercheur qui s'efforce d'interroger, en sciences de l'information et de la communication, la « communication » religieuse, soit la production et la diffusion de sens soutenue d'une intention religieuse, notamment en contexte numérique (en étudiant certains aspects ou mouvement du christianisme catholique). Chacun emprunte à sa tradition disciplinaire ; chacun recourt à l'écriture d'une façon spécifique : par l'analyse serrée, précise, de débats conceptuels, par la suggestion de questions et la proposition d'une réflexion qui prend des distances avec des matériaux de terrain, auxquels l'un et l'autre se consacrent par ailleurs². Il s'agit surtout de former ici un « creuset », un espace d'analyse dans lequel s'engagent, chacun également à sa façon, les travaux de recherche présentés ensuite dans ce dossier.

Pour commencer, reprenons la question par le religieux, puis par l'espace public, à partir d'une vignette née de l'observation qui ouvre pour nous, conjointement, les espaces de l'interprétation et de figuration du sens, de l'apparition, de la manifestation ou de l'occultation du religieux dans l'espace du public. Nous examinerons alors les logiques à l'œuvre dans ce regard porté sur « le religieux » et l'interprétation qui en résulte. La notion de « fait religieux » se posera ensuite, qu'il faudra sans doute dissoudre ou contourner pour penser la production et l'apparition d'un « religieux », non réifié, mais re-processualisé, inscrit dans des pratiques et des dynamiques relationnelles. Nous analyserons alors les gestes et les formes par lesquels « la religion » apparaît, dans le contact ou l'écart : exhibée, dénoncée, dissimulée, altérée... Puis, ce sont les figures du tiers (qui « regarde » ?) que nous examinerons, avant que de penser la construction du regard sur le religieux dans une société démocratique, et son terme. Il

² Les auteurs remercient vivement particulièrement Jacques Walter; mais aussi Brigitte Chapelain, Yannick Fer, Cédric Terzi et Hervé Zénouda pour leur relecture et leurs suggestions.

s'agira enfin de ressaisir comment les approches rassemblées dans le présent dossier consacré à « La religion sous le regard du tiers » envisagent celle-ci. Si la religion n'existe que parce qu'elle a été d'abord communiquée (Jacques, 1979), elle ne peut que s'exposer – ne serait-ce que pour le « gagner » – au regard du tiers, qui voit, ou ne voit pas, comprend, ou ne comprend pas. Comme nous peut-être. N'en déplaise à Jacques Derrida (2016) qui, dans *Surtout, pas de journalistes !*, voulait que le « sacrifice » d'Isaac – plus justement la ligature (*akedah*) d'Isaac – sur le mont Moriah échappe à tout regard, ne fasse l'objet d'aucun récit, ne tombe pas sous l'emprise spéculaire des « journalistes », reste dans l'intimité d'une relation intérieure avec le dieu, c'est bien ce regard porté, dans l'écart, sur le religieux, et la façon dont celui-ci s'en modifie, qu'il faut examiner ici, tel qu'il se forme et se développe.

Petite phénoménologie urbaine du « religieux »

Au sortir d'un supermarché, nous nous engageons sur la 14^e rue en direction de Thomas Circle Park. Ma fille et moi déambulons en touristes à Washington DC. Nous longeons Luther Place Memorial Church, une église néo-gothique érigée après la guerre de Sécession en signe de réconciliation. La façade porte haut les couleurs du drapeau arc-en-ciel, signalant aux passants qu'elle abrite une paroisse luthérienne se voulant *gay-friendly*, inclusive et progressiste. L'une des portes arbore une représentation naïve de Martin Luther King Jr. : grandeur nature, le visage ceint d'une auréole dorée. Nous nous arrêtons pour la contempler. Bucolique et tragique, la scène dépeint le prédicateur s'engageant sur un chemin qui serpente à travers une colline fleurie au sommet de laquelle trois croix sont érigées.

Nous reprenons notre course et dépassons la statue de Martin Luther, le Réformateur du 16^e siècle, qui veille sur le parc attenant à l'église. Au moment d'emprunter la diagonale de Massachusetts Avenue, nous apercevons un couple dans la vingtaine qui se dirige dans la direction opposée à la nôtre. Mon regard est obnubilé par la casquette rouge du jeune homme, un grand gaillard au teint mat, qui me fait l'impression d'un étudiant en vacances. Sur le moment, son apparence estudiantine me paraît entrer en contradiction avec la couleur du couvre-chef : en cette veille de 4 juillet, nous nous amusons à tenir le compte des partisans du président Donald Trump qui déambulent dans les rues de la capitale coiffés d'un « *Make America Great Again* ». De plus près, la casquette porte l'inscription d'une équipe universitaire de baseball. Je confie à ma fille m'être trompé en croyant avoir repéré un autre « *Maga* ». Du haut de ses treize ans, elle me rappelle au bon sens, me signalant le hijab coloré de la jeune femme : « Ce ne sont pas des supporters de Trump, ils sont musulmans ! »

Cette vignette issue de notre expérience rapporte une déambulation ordinaire survenue en 2017 dans une métropole occidentale. En prenant le temps de déplier ce qu'elle recèle, nous allons voir que cette brève observation condense un certain nombre d'enjeux quant à la signification (comme *processus*), et quant à son interprétation, dans l'espace public. Surtout, elle conduit à penser autrement le « fait religieux » pour comprendre comment la religion se montre, se cache, se voit dans ce lieu.

Notons d'abord la continuité entre les modalités de saisie de la scène en situation (Napper-Sue, 2011) et celles de sa ressaisie par la narration : les inférences catégorielles déployées sur le moment par les protagonistes – des opérations de

mise en intelligibilité médiatisées par le *sens commun*³ – ont été conservées par la description et sont intelligibles pour les lecteurs (même si elles peuvent susciter discussions, désaccords, etc.)⁴. Cette mise au point phénoménologique sous-tend notre propos relatif à la religion sous le regard du tiers, et nous invite à prêter attention aux incidences considérables, à la fois pratiques et normatives, quant à la façon de considérer ce tiers. Par ailleurs, cette petite phénoménologie urbaine est énoncée depuis le point de vue du passant ou du spectateur et présuppose de ce fait un rapport aux anonymes caractéristique des lieux urbains dans les sociétés libérales⁵. Notre première observation porte sur les *signes*, en ce qu'ils sont disponibles à la perception, médiatisent des relations et convoquent un référentiel : disponibilité de marques pouvant demeurer à l'arrière-plan des conduites ou, au contraire, être rendues saillantes dans l'interaction (Tavory, 2011) ; relations entre, d'une part, celle, celui ou ce qui arbore ces signes et, d'autre part, celle ou celui qui les ressaisit ; référentiel partagé dans lequel prétend se reconnaître ou être reconnaissable – à défaut d'être (positivement) reconnue – une communauté religieuse. Nous reviendrons bientôt sur ce *partage* qui constitue un enjeu majeur.

Cette vignette met en scène nombre de ces signes. Il y a d'abord un lieu, Luther Place Memorial Church. Son architecture le singularise parmi les bâtiments environnants, le donnant à voir (pour la plupart) comme « religieux ». Cette qualité, l'église l'étend aux signes qui lui sont associés, tel le drapeau arc-en-ciel sur la façade qui, s'il renvoie au départ à la communauté LGBTQ (lesbienne, gay, bisexuelle, transgenre et *queer*), qualifie désormais l'orientation ostensiblement progressiste de la paroisse, tout comme l'icône du pasteur et activiste Martin Luther King Jr. De même, un vêtement peut faire signe. Ici, le foulard de la passante est appréhendé par l'adolescente comme l'indication d'une adhésion à l'islam. En réalité, lorsqu'elle énonce « ils sont musulmans », la jeune interlocutrice explicite la façon dont elle perçoit ce voile : elle traite les passants comme un couple (à la manière d'une *unité de participation*, dirait Erving Goffman), ce qui la

³ Nous faisons un usage du concept de *sens commun* analogue à celui du phénoménologue A. Schütz (2008 : 105), notamment lorsqu'il évoque la réserve d'expérience antérieures (*stock of previous experiences*) que mobilisent les acteurs sociaux aux cours de leurs interactions : « L'expression "monde de la vie quotidienne" recouvre le monde intersubjectif qui existait bien avant que nous soyons nés, le monde que d'autres, nos prédécesseurs, ont expérimenté et interprété comme un monde organisé. Il est maintenant donné à notre expérience et à notre interprétation. Toute interprétation est fondée sur une réserve d'expériences antérieures, qui sont nos propres expériences et celles transmises par nos parents et nos professeurs. Elles fonctionnent comme un cadre de référence sous la forme d'une "connaissance disponible" ».

⁴ H. Sacks (2014b) avait déjà relevé cette continuité nécessaire à la conduite de nos activités ordinaires telles qu'organiser nos perceptions en situation, coordonner nos activités avec autrui et rapporter nos expériences à des tiers absents au moment où elles se sont déroulées.

⁵ Pour des approches tenant compte de ces caractéristiques écologiques et politiques, voir G. Simmel (1903), R. Park (1979), E. Goffman (1973), I. Joseph (1984), L. Quéré et D. Brezger (1992), J. R. E. Lee et R. Watson (1992), J. Stavo-Debaugé (2003), M. Breviglieri et J. Stavo-Debaugé (2007) et C. Terzi et S. Tonnelat (2017).

conduit à ressaisir l'homme sous la même catégorie que sa compagne, comme un « musulman ». Les propriétés du foulard s'étendent ici à l'*unité* dans son ensemble : bien qu'il soit porté par la femme, sa signification n'est pas perçue comme une caractéristique exclusive de sa porteuse, mais comme un indicateur permettant d'identifier une collectivité et/ou de s'y identifier, ainsi que d'englober son compagnon sous cette identification.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce micro-collectif de « musulmans » repéré par l'adolescente. Suivant les distinctions proposées par Lena Jayyusi (2010 : 118), « la disponibilité publique de l'appartenance catégorielle » est ici rendue accessible par la *perception* d'éléments emblématiques (le voile fonctionnant comme un vêtement distinctif) et par le *comportement* des acteurs (leur déambulation commune donnant à voir cet homme et cette femme comme un « couple »). L. Jayyusi positionne cette accessibilité avant d'autres formes d'identification catégorielles, discursives celles-là, telles la *déclaration en première personne* ou en *troisième personne*⁶. Retenons la distinction importante entre *accessibilité* (perceptive ou comportementale) et *déclaration* : l'une renvoie à ce qui est disponible au voir (et aux sens), l'autre au discours. En particulier lorsqu'il revêt une dimension symbolique, un signe peut fonctionner comme une énonciation. C'est le cas du drapeau arc-en-ciel, symbole de la revendication LGBTQ. Dans la vignette proposée, sa disposition *scénique*⁷, accroché sur la façade d'une église, vient en moduler et en amplifier le sens, la revendication étant désormais reprise, ré-énoncée, par la paroisse.

Cette même distinction entre accessibilité et déclaration possède des incidences importantes sur l'enjeu du « voile » : elle relativise certaines approches en sciences sociales qui, fortement imprégnées de la grammaire libérale de la subjectivité religieuse, appréhendent le voilement avant tout comme un « choix personnel », sur la base des propos tenus par des enquêtées musulmanes (Göle, 2004 ; Amiraux, 2009)⁸. Certes, la déclaration en première personne (du singulier)

⁶ Étrangement, L. Jayyusi (2010 : 118) restreint principalement l'énonciation en troisième personne aux « déclarations de personnes autorisées », alors qu'elle est susceptible de concerner la parole d'un témoin ou d'un spectateur. De même, l'auteur fait l'impasse sur des déclarations en *seconde personne*, qui constituent un lieu social pour appréhender, manifester et éventuellement se voir imposer son appartenance catégorielle dans le cadre d'une interaction.

⁷ L. Jayyusi intègre la disposition scénique dans l'accessibilité à la perception. Cette disposition est ce qui permet de reconnaître un libraire dans une librairie : alors qu'il ne se distingue en rien des clients par le vêtement, le fait qu'il soit assis derrière le comptoir le rend reconnaissable comme tel.

⁸ À quelques années de distance, V. Amiraux (2014 : 85) prend appui sur les arguments asadiens pour critiquer cette compréhension libérale de la subjectivité religieuse : « En France, entre 1989 (Creil) et 2004 (la loi de mars), l'expérience religieuse des femmes voilées est ainsi devenue audible dans la mesure de sa possible lecture comme un choix libre et autonome ». Elle ajoute que, « à partir du milieu des années 1990, les chercheurs en sciences sociales multiplient les enquêtes qui attestent de ce lien entre port du voile et choix, là encore en France et ailleurs en Europe » (*ibid.*). Abordant la question du port du voile intégral, V. Amiraux souhaite « engager la réflexion en rompant avec cette nouvelle orthodoxie du religieux comme choix versus le religieux comme devoir qui, dans le débat public français, structure les oppositions » (*ibid.*). Elle se fonde alors sur l'argument de

constitue une modalité importante pour affirmer publiquement son affiliation à une catégorie ou une collectivité. Cependant, cette affirmation se trouve en articulation ou en tension, voire en contradiction avec d'autres assertions (énoncées depuis le point de vue de la seconde ou de la troisième personnes)⁹, mais aussi avec cette accessibilité sur laquelle prend appui le voir (et, avec lui, les sens engagés dans la perception). Or, la vignette restituée comment la perception du « voile » en pleine rue permet une inférence catégorielle qui dépasse le cadre de l'affirmation en première personne (du singulier) : l'adolescente voit des « musulmans », et non *une* « musulmane ».

À ce point, la méprise initiale du second protagoniste devient éloquente et permet une comparaison. Focalisé sur la couleur de la casquette, il escompte que l'inscription du couvre-chef viendra confirmer que son porteur est un supporter de D. Trump. Pourtant, rien dans l'énoncé « *Make America Great Again* » (*Maga*) ne signale qui en est l'énonciateur. Seul un savoir situé sur le plan historique, social et culturel – tel le *sens commun* (Schütz, 2008) partagé par des acteurs ordinaires ou, dans une conception pragmatiste, un *interprétant* (Peirce, 2014a) – permet de lier cette formulation à l'actuel président états-unien, l'entendant comme le slogan de sa campagne de 2016¹⁰. La réponse de l'adolescente à sa méprise est significative : « Ce ne sont pas des supporters de Trump, ils sont musulmans ». La casquette n'est finalement pas un « *Maga* », mais un autre signe laissait entendre qu'elle a peu de chances de l'être, le hijab. La jeune perçoit – en prenant là encore appui sur le sens commun – ces deux accessoires comme des signes permettant d'inférer des collectivités. Et ceux-ci ne sont pas amorphes ou abstraits : ils se voient réinscrits dans une histoire antagoniste, renvoyant notamment au décret « Protéger la Nation de l'entrée de terroristes étrangers aux États-Unis » (renommé « *Muslim ban* » par ses détracteurs) qu'avait immédiatement signé le président D. Trump dès sa prise

« l'humeur spirituelle » auquel recourt la plaignante dans l'affaire S.A.S. c. France (CEDH, requête n° 4385/11) : cette humeur conduirait parfois l'intéressée à porter le voile intégral, le vêtement interdit par l'État français. V. Amiraux formule son objection sous la forme d'une interrogation : « Comment le droit et la République laïques peuvent-ils comprendre une "humeur spirituelle" qui "dicte" des comportements à un individu ? » (*ibid.*). L'auteur ne semble pas mesurer à quel point sa propre critique fait fond sur la grammaire politique du libéralisme.

⁹ La déclaration *je suis X* indiquant une appartenance confessionnelle se révèle insuffisante si elle n'est pas validée en retour par la communauté religieuse qu'elle indique. La remise en cause de la communauté peut pointer le manque de piété de l'individu, ses vues hérétiques, sa conduite d'apostat ou même l'absence de tout processus d'adhésion licite. À défaut, la catégorie « mécréant » n'aurait aucun sens. Voir le cas fort intéressant décrit par P. Assouline (1992) d'une famille qui se pensait juive parce qu'elle respectait certaines prescriptions rituelles (dont le *shabbat*) et dont les ardeurs ont été freinées par les rabbins avant que ceux-ci soumettent les intéressés à un long processus de conversion.

¹⁰ Le caractère situé et profondément historique de cet interprétant conduit à oublier que le slogan fut utilisé par certains prédécesseurs de D. Trump, tels Ronald Reagan (campagne présidentielle de 1980) et Bill Clinton (campagne présidentielle de 1992). Au point que nous ne saisissons pas le fait de porter un « *Maga* » (« *Make America Great Again* ») comme le signe d'une adhésion à ces autres présidents (certainement pas à B. Clinton).

de fonction pour mettre en œuvre l'une de ses promesses électorales visant à restreindre l'immigration jugée de confession musulmane¹¹.

Socio-logique : du regard à l'interprétant

L'analyse montre à quel point les modalités d'appréhension des collectivités, qu'elles soient politiques, culturelles ou religieuses, se révèlent semblables, relevant à chaque fois d'une *socio-logique* (Coulter, 1994) de l'identification et de la catégorisation. Elles prennent appui sur des signes dont la relation avec une collectivité particulière a été stabilisée au moyen d'un interprétant. Cette relation est *historique*, et donc contingente, mais n'en entraîne pas moins des conséquences possédant des effets normatifs. Elle est par ailleurs (partiellement) disponible pour un tiers, pour autant que le collectif en question n'ait pas choisi de se reconnaître dans des signes cryptiques, de manière à éviter les regards indiscrets. Quand bien même cela serait le cas, le groupe doit se doter d'interprétants partagés (potentiellement déchiffrables par autrui), afin de permettre à ses membres de s'identifier mutuellement. Si, en revanche, cette collectivité fait le choix d'apparaître au grand jour, une part de son identité est saisissable pour un regard extérieur, tout en s'exposant à la méprise, à la caricature ou à la dégradation.

C'est une chose de reconnaître une « musulmane » à son voile, c'en est une autre d'être sensible au *type* de musulmane qu'elle prétend être : l'œil avisé saura interpréter la nature et l'intensité de l'engagement de l'intéressée (vis-à-vis de la communauté à laquelle elle se rattache ou dont elle se distancie) en se rendant attentif à la couleur ou la longueur de l'étoffe, mais aussi à l'occasion dans laquelle cet accessoire est porté, et ce que cette tenue indique des transformations d'une société en matière de religion, de mœurs ou de politique¹². De même, décrire un culte baptiste comme un rassemblement « évangéliste » en dit long sur la position externe de l'énonciateur et sur sa méconnaissance de cette forme de protestantisme : une personne au fait de cette confession aurait eu recours à l'adjectif évangélique¹³.

Lorsqu'il est mû par l'*inattention civile* (Goffman, 2013), soucieux de l'égard porté à autrui, le coup d'œil en milieu urbain glisse sur ce qu'il croise, évitant l'embarras qu'entraînerait un regard qui s'appesantit (Sudnow 2002 ; Breviglieri et Stavo-

¹¹ À propos du décret présidentiel 13 769, voir notamment F. Douzet (2019), I. Fassassi (2020) et O. Richomme (2020).

¹² Sur les significations et les investissements auxquels donne lieu le voile, voir notamment P. Haenni et H. Füger (1996), E. Jovelin (2009), ainsi que E. Wallon et N. Derghal-Hammoudi (2009).

¹³ Le Conseil national des évangéliques de France (Cnef) liste la confusion « évangéliques ou évangélistes » parmi les « questions fréquentes » de son site internet. Accès : <https://www.lecnef.org/page/510470-questions-frequentes> (consulté le 17 fév. 2020).

Debaugé, 2007). Il capte en surface, cultivant son « indifférence aux différences des choses [qui] est le produit d'un excès de différenciation » (Grafmeyer et Joseph, 1979 : 45). Mais sa civilité ne le met pas à l'abri d'une méprise. Car la captation en passant constitue une appréhension minimale, qu'une poignée d'indices saisis à la volée permettront de préciser pour identifier cet autrui que l'on croise sous une modalité générique (un « jeune », une « bonne sœur », etc.) ou spécifique (« mon voisin », « ma fille »). Et cette identification pourrait s'avérer déficiente, en particulier lorsque cet autre à portée de vue semble appartenir à un monde social ou culturel éloigné du mien.

Cette captation superficielle participe déjà du regard du tiers, celui-ci pouvant être indifférent, peu regardant ou encore incapable de se décentrer. Cette incapacité tient à la manière dont il constitue la figure de l'autre au moment de l'appréhender : qu'en est-il de l'interprétant mobilisé ? Cet interprétant est-il arrêté, une fois pour toutes, faisant fond sur des *stéréotypes* (Lippmann, 1998) imperméables à toute remise en question et assignant les groupes humains à des frontières immuables¹⁴ ? Ou, au contraire, se laisse-t-il interroger par de nouvelles expériences, au point de s'ouvrir à l'*enquête*, c'est-à-dire à une exploration exigeante, collective et à jamais inachevée de la réalité et du sens (Peirce, 2014a ; Dewey, 1993) ?

Ce qui est donné à voir dans une rencontre constitue toujours un appel à interpréter des signes. Une conception trop herméneutique aurait tendance à considérer l'interprétation comme un exercice de réflexivité, une interrogation complexe quant au sens. C'est oublier que l'interprétation est d'abord affaire d'habitudes, de routine, voire de stéréotypes, qu'elle relève avant tout d'une conduite visant à identifier des marqueurs de façon minimale et pour des raisons pratiques. Oui, la phénoménologie nous rend attentifs à ce qui est disponible au regard, mais la sémiotique nous enjoint à la vigilance quant à la façon de constituer l'interprétant qui médiatise le rapport entre ce qui est vu et celui qui voit. Quelque chose se donne à voir, mais ce voir n'est pas entièrement contenu dans la chose. Et la façon qu'il a de composer son regard en dit long sur ce tiers qui appréhende autrui, notamment sous un rapport *religieux*.

Faut-il pour autant parler de « fait religieux », comme on le fait souvent ? Peut-on ainsi objectiver un contenu et une production de sens religieuse ? Il semble que,

¹⁴ W. Lippmann (1998) a forgé le concept de *stéréotype*. Ces instruments cognitifs médiatisent notre rapport à la réalité en réduisant la complexité des phénomènes auxquels nous sommes confrontés ; ils produisent de ce fait un « pseudo-environnement », une représentation pratique – mais potentiellement réductrice – de la réalité à laquelle nous avons à faire. Outre leur aspect *cognitif*, ils possèdent deux autres dimensions : *psychologique*, ils sont lestés d'affects, de biais ou de frustrations ; *sociologique*, acquis au cours de notre socialisation et relatifs à une tradition culturelle, ils nous permettent de différencier entre notre groupe d'appartenance et d'autres groupes. En accord avec les pragmatistes, W. Lippmann conçoit l'enquête (notamment journalistique, mais surtout scientifique) comme un instrument essentiel pour remettre en cause et faire évoluer ces stéréotypes sur des bases empiriques, partageables et ouvertes à la discussion publique.

pour placer la religion sous le regard du tiers, il faut éviter de recourir à cette notion qui fige le religieux pour le factueliser (« c'est un fait ! ») et formalise avant tout son admissibilité dans l'espace public en le naturalisant. Cette notion exerçant une telle prégnance sur les débats académique et politique francophones, il nous a semblé nécessaire d'en exposer la logique et les ressorts, avant d'en proposer une critique plus approfondie.

Le « fait religieux », ni fait ni à faire

Que signifie « appréhender autrui sous un rapport *religieux* » ? Nous nous sommes efforcés de montrer les similitudes – pour les acteurs, mais aussi pour les chercheurs¹⁵ – dans la façon de ressaisir divers types de collectivités, que celles-ci soient politiques, culturelles ou religieuses – ce qui interroge quant au *propre* de la « religion », des « religions » ou du « religieux ». La réponse que nous formulerons à l'égard de cette interrogation prendra pour point de départ l'article que signe Jean-Paul Willaime (2019) sur les « faits religieux » dans un dictionnaire académique consacré précisément à ce sujet. La centralité tant académique que citoyenne, voire politique, de cet auteur et de la définition qu'il élabore appellent une discussion attentive de ses propositions.

Le sociologue français relève d'abord que notre conception de la « religion » ou du « religieux » est étroitement liée à la modernité occidentale, et notamment au processus de différenciation des instances de légitimité et de rationalisation (qui suit la Réforme)¹⁶. Cette autonomisation a permis de constituer, sur le plan politique, la « religion » comme une sphère d'activité séparée. Simultanément, une science affranchie de la théologie se saisissait de ce « champ » comme d'un nouvel objet d'étude et en proposait des définitions rivales, donnant lieu à dispute, mais présupposant l'ordre politique et social issu de la modernité. Ainsi l'auteur souligne-t-il l'inadéquation relevée par des spécialistes de l'Inde ou de la Chine au moment de distinguer entre le religieux et le non-religieux, ces distinctions ne revêtant que peu de pertinence pour des cultures ayant connu un développement historique différent de l'Occident¹⁷.

¹⁵ Rien ne distingue les opérations de ressaisie que mettent en œuvres les chercheurs en sciences sociales de celles mobilisées par les acteurs sociaux, les premiers procédant de manière analogue aux seconds, sans pour autant prendre la peine de thématiser ce recours, qui paraît aller de soi (Coulter, 1996).

¹⁶ Cette différenciation entre les sphères de légitimité (politique, scientifique, religieuse) est l'un des ressorts essentiels de l'affaire de la « possession de Loudun » survenue au 17^e siècle et au cours de laquelle exorcistes, médecins et officiers du roi disputèrent l'emprise que des « démons » exerçaient sur des religieuses (Certeau, 2005).

¹⁷ Voir notamment les critiques, d'inspiration asadienne, formulées par l'anthropologue M. Kilani (2011) à l'encontre du caractère ethnocentrique de la catégorie « religion » ou encore celles du philosophe J.-M. Salanskis (2017) relatives au fait que cette même notion ne serait que peu – voire pas – pertinente pour définir le judaïsme. Pour une discussion des définitions de la notion de « religion », on se reportera entre autres auteurs à P. Berger (1971), P. Gisel (2007) et R. Bellah (2017).

Face à une telle diversité, J.-P. Willaime propose d'interroger de *façon négative* le rapport que les concepts sociologiques entretiennent à l'égard du langage ordinaire auquel recourent les acteurs sociaux : une étude scientifique du religieux « ne peut pas ignorer » les usages langagiers des acteurs sociaux, sans pour autant leur accorder une importance décisive. En réalité, il faudrait se méfier de ces usages, car « le religieux déborde les religions au sens où le substantif nous renvoie toujours de façon privilégiée aux institutions religieuses et aux différentes religions telles qu'elles sont répertoriées et normées : l'islam, le christianisme, le bouddhisme... ». Or, ces diverses traditions peuvent véhiculer des compréhensions différentes de ce qu'est le religieux, sans compter qu'elles ont considérablement varié au gré de l'histoire et des cultures auxquelles elles se sont acclimatées ou qu'elles ont influencées. L'auteur tranche : « Il est chimérique d'imaginer pouvoir trouver un concept de religion adapté à toutes les occurrences diachroniques et synchroniques du phénomène : c'est toujours courir le risque de concevoir la religion à travers le modèle dominant du religieux que l'on rencontre dans sa société et son époque » (*ibid.*). Ce risque d'ethnocentrisme ne serait pas seulement épistémologique, il produirait aussi des effets politiques : « La définition même de ce qu'est une religion représente des enjeux sociopolitiques autant que religieux dans lesquels l'approche historique et sociologique n'a pas à entrer directement » (*ibid.*).

Cette critique conduit J.-P. Willaime à introduire le concept de « fait religieux ». L'auteur concède que la notion est marquée par l'héritage durkheimien qui fait fond sur un horizon culturel et linguistique particulier; la France républicaine promouvant une certaine conception de la laïcité. Malgré cela, elle conserverait toute sa pertinence épistémologique : « L'expression vise à saisir les phénomènes religieux comme "fait historique" d'une part, comme "fait social" d'autre part, ce qui est une façon de souligner que les phénomènes religieux sont construits comme "faits" à travers diverses approches disciplinaires : historique, sociologique, anthropologique » (*ibid.* : 393). Le passage du *phénomène* au *fait* serait donc une opération épistémologique visant à construire un objet selon les paramètres des sciences sociales. Si la notion durkheimienne s'inscrit dans un projet réductionniste, qui rabat la religion sur le social, J.-P. Willaime soutient au contraire que « [p]arler de "faits religieux" ne signifie pas réduire l'étude des phénomènes religieux aux aspects matériels et visibles de celui-ci. Il s'agit de remonter des manifestations sociales et des œuvres au sens » (*ibid.* : 395).

Ainsi J.-P. Willaime propose-t-il une compréhension positive du « fait religieux », qui se déclinerait selon quatre facettes :

1. *un fait collectif* permettant aux acteurs sociaux de se sentir appartenir à un même monde par le partage de pratiques spécifiques (relatives à un corpus textuel, des rites, des entités invisibles) et d'institutions, ce qui implique une division du travail religieux ;
2. *un fait matériel* qui engendre des traces et des œuvres (archéologiques, littéraires, artistiques, etc.) ;

3. *un fait symbolique* offrant des représentations relatives au monde, à soi, aux autres et à des forces invisibles, cette pensée (théologies, doctrines, systèmes moraux) entretenant des rapports avec l'histoire dont le chercheur devrait rendre compte ;
4. *un fait expérientiel et sensible* impliquant des investissements personnels et collectifs denses sur le fondement des mises en forme symboliques de l'expérience humaine proposées par une religion, selon un mode analogue aux identifications nationales, culturelles, etc.

La présentation des quatre dimensions du « fait religieux » par J.-P. Willaime est directement précédée par un passage qui condense les apories de cette position.

À la fois ancré dans l'épistémologie des approches historiques et sociologiques et dans les approches de certaines politiques publiques des phénomènes religieux, c'est ainsi que l'expression de « faits religieux » s'est imposée dans l'usage en France. Sans représenter une quelconque théorie du religieux mais en [la ?] considérant comme pratique au plan pédagogique, l'expression permet de souligner que les phénomènes religieux constituent, quelle que soit la position personnelle de tout un chacun, des *faits* au moins sous les quatre angles suivants. (Willaime, 2019 : 394 ; l'auteur souligne)

Quelques lignes auparavant, le sociologue proposait de distinguer entre le « phénomène », c'est-à-dire du religieux tel qu'il se manifesterait aux acteurs et à la société, et le « fait », le résultat de l'opération épistémologique visant à construire un objet susceptible de répondre aux critères des sciences sociales. Or, dans la citation ci-dessus, ce même « phénomène religieux », qui n'a pas changé de statut, se donne d'emblée comme « des faits », et cela pour « tout un chacun » – et non plus pour l'anthropologue, l'historien ou le sociologue. Exit la construction de l'objet : le phénomène *est* (devenu) le fait, semblant avoir acquis au passage un statut factuel incontestable. C'est ici une première réification du « fait religieux » causée par l'usage incohérent que J.-P. Willaime fait du concept.

À cette incohérence sur le plan conceptuel, il faudrait ajouter deux autres faiblesses inhérentes à la proposition de J.-P. Willaime¹⁸. D'abord, les quatre « angles » esquissés ne sont nullement spécifiques au religieux : il est fort aisé de montrer en quoi le football ou le rugby possèdent les dimensions énumérées (collective, matérielle, symbolique, sensible), sans pour autant que cela fasse d'eux une « religion » (du moins pas au sens littéral). Bien trop vaste, la proposition de J.-P. Willaime (*ibid.* : 394) saisit indirectement le religieux en introduisant par la bande des références aux « théologies » ou aux « doctrines », ou au fait « [qu'] il y a des gens qui, de façons extrêmement diverses, se rapportent à des entités invisibles ». Ce recours latéral n'est pas anodin ; il permet de saisir comment opère cette « réification » du concept de « fait religieux ».

Après avoir proposé une distinction *épistémologique* entre « phénomène » (le propre des acteurs) et « fait » (celui des chercheurs), J.-P. Willaime fait fi de

¹⁸ Notre critique pourrait aisément être formulée à partir des arguments avancés par É. Durkheim (1898) dans « De la définition des phénomènes religieux ».

cette distinction en traitant d'emblée ses quatre « traits » comme des « faits » visibles pour quiconque. Ce geste brouille un élément important : ce que l'auteur traite comme des *propriétés* du religieux sont en réalité le résultat des activités des acteurs, et donc, pour le dire en termes durkheimiens ou marxien, une *production* de la société. La réification tient à ceci que le produit des actions est traité comme une propriété de la chose. Des penseurs aussi importants que Karl Marx ou Émile Durkheim ont attiré notre attention sur le fait que l'objectivité de la réalité sociale est d'abord ontologique, intrinsèquement liée aux activités et aux opérations de mises en sens accomplies par les acteurs sociaux, qui participent de la constitution de la société¹⁹.

C'est bien de cette ontologie relationnelle et sémiotique que nous proposons de repartir. Plutôt que de réifier des « faits religieux », il s'agit de voir comment le regard (et les discours) qui articulent des signes, des pratiques et des communautés participent de leur définition du « religieux ». Des signes, des pratiques et des prises de positions exposés à la réception de tiers, et donc à leurs réactions, susceptibles de recevoir cette qualification ou, au contraire, de la dénier, comme c'est le cas dans bien des pays occidentaux à l'endroit de certaines organisations qui revendiquent le label « religion », alors que les médias, l'opinion publique ou la justice les qualifient de « sectes » (Tawil, 2016 : 187-199). Si, comme l'écrit J.-P. Willaime, « la définition même de ce qu'est une religion représente des enjeux sociopolitiques autant que religieux », c'est bien en raison de l'effectivité sociale des catégorisations mises en œuvre par les acteurs sociaux (Sacks, 2014a ; Jayyusi, 2010 ; Bourdieu, 1987)²⁰. D'où l'intérêt de produire une description et une analyse de ces catégorisations, notamment en s'intéressant à la perspective de ce tiers censé acter ou garantir la qualification visée.

Des « propriétés publiques » ?

La discussion des difficultés posées par le concept de « fait religieux » permet désormais de mieux situer notre approche. Celle-ci va jusqu'au bout de la proposition esquissée par J.-P. Willaime avant qu'il ne se rétracte en raison de la surdétermination normative de son concept : il s'agit de prendre véritablement

¹⁹ Le classique de P. Berger et T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité* (2018), propose une lecture, analogue à la nôtre sur bien des points, du legs de K. Marx et d'É. Durkheim.

²⁰ Malgré ses recommandations contraires, il semblerait que J.-P. Willaime (2019 : 392) et la conception des « faits religieux » qu'il soutient soient entrés de plain-pied dans les « enjeux sociopolitiques », ne serait-ce qu'en promouvant une certaine idée de la religion et de la laïcité qui se revendique de la science, mais prétend aussi donner forme aux politiques publiques, notamment en matière d'enseignement (Urbanski, 2016). Des traces de ce positionnement sont présentes dans l'article que J.-P. Willaime fait paraître dans le *Dictionnaire des faits religieux*, ouvrage académique. Mais ce même texte a donné lieu à plusieurs publications (sous des formes légèrement modifiées), notamment dans le collectif *Enseigner les faits religieux* (Borne et Willaime, 2007), préfacé par R. Debray, auteur du rapport ministériel de 2002 consacré au même enjeu et acteur décisif dans la mise en œuvre de cette conception de la laïcité.

au sérieux les usages discursifs des acteurs sociaux, des usages relatifs au champ sémantique de la « religion », et donc leurs catégorisations et les conséquences qu'elles engendrent. Qu'advient-il lorsqu'ils attribuent ou refusent de qualifier de « religieuses » une activité, des individus ou des collectivités ? Cette prise en compte permet au chercheur de restituer de manière fine la manière dont ces désignations contribuent à *définir* une situation, à faire ou à défaire des identités ou des collectivités. Loin de se révéler « paresseuse » (Willaime, 2019 : 392), cette posture tire les conséquences de la conception durkheimienne relative à la production des faits sociaux, tout en leur imprimant une torsion praxéologique : l'*objectivité* de ces faits est le résultat des activités mises en œuvre par les acteurs sociaux (Garfinkel, 2001 ; Quéré, 2004).

Évoquer le rôle que joue « le regard du tiers » dans la constitution d'une identification religieuse, c'est refuser d'appréhender les « identités » comme des propriétés closes et exclusives : elles sont médiatisées par le regard d'autrui, que celui-ci soit ingénu, inattentif, docte, accueillant ou malveillant. Qu'advient-il alors de cette médiation ? Est-elle prise en compte par les parties en présence ou se voit-elle refusée, selon une modalité exclusiviste, l'interprétant n'étant plus constitué dans et par l'échange, mais se voyant traité comme une chose arrêtée et réifiée ? Ce dernier geste prétend alors abolir l'espace entre le signe et la signification afin d'instaurer des barrières infranchissables entre les collectivités.

Convoquer la figure du « tiers », c'est aussi s'interroger sur la façon dont les lieux et arènes publics, notamment lorsqu'ils sont ressaisis au sein d'un processus de médiatisation, constituent des scènes sur lesquelles ces identifications religieuses sont faites ou défaites par des acteurs qui collaborent, se concurrencent ou s'affrontent sous le regard d'un *spectateur*, mis en position d'arbitre (Lippmann, 2008), ou donnent lieu à la mobilisation d'un *public* de citoyens indirectement concernés (Dewey, 2010) par ce qui se joue autour d'un enjeu tenu pour « religieux ».

En effet, les débats récurrents en France autour des « signes religieux ostentatoires » (Arêas, 2015), des « accommodements raisonnables »²¹ au Canada, ou encore du vote populaire contre l'édification de minarets en Suisse (Gonzalez, 2015) font apparaître combien les frontières entre l'individuel, le collectif et l'institutionnel, ou entre le privé, le commun et le public – loin d'être fixées à l'avance – sont sujettes à conflits, négociations, ajustements pouvant porter tant sur les pratiques que sur les normes censées régir la vie en société (Taylor, 2011 ; Stavo-Debaugé, 2012 ; Stavo-Debaugé et al., 2015).

Ces débats se prolongent en des développements théoriques pugnaces. L'exposition au regard du tiers engendrerait « l'islamophobie » (Deltombe, 2007), rejet des

²¹ Issue du droit du travail canadien, L'expression *accommodements raisonnables* a désigné au Québec au début des années 2000 le processus d'admissibilisation des différences culturelles et religieuses des minorités au sein d'une société démocratique républicaine pluraliste, mené notamment par la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles dite commission Bouchard-Taylor (2007-2008), et les controverses qu'il a engendrés.

signes et de la religion de l'autre assimilable à un racisme (Asad, 2015) : ainsi le refus occidental de l'altérité jadis colonisée se trahirait-il en une réduction à la rationalité chrétienne sécularisée. Selon ces auteurs, la critique se disant commodément « laïque » voudrait l'éradication de la religion de l'autre. Face à une accusation de blasphème formulée à propos d'une caricature, cette conception de la laïcité ne comprendrait ni la façon dont « les musulmans » s'identifieraient à la vie du « Prophète », ni leur refus de séparer le signe et du signifié, ni la légitime limite portée qu'exigerait « l'islam » vis-à-vis de la « liberté d'expression », héritée du « christianisme » (Asad, 2015).

C'est cependant à un refus du regard de l'autre que conduisent ces approches, pour ériger en règle le regard du même : le plus juste discours porté sur une religion serait, à ses yeux, le sien propre, celui de la seule communauté croyante. Or, la difficulté de cette exposition de la religion au regard du tiers, c'est que, à défaut d'appeler la réciprocité, elle suscite la réification (Gabel, 1962), de laquelle naît la production idéologique (Allen et Douyère, 2016). D'où la nécessité de revenir à cette exposition du religieux au regard du tiers.

La proposition théorique et méthodologique qui constitue la reliure conceptuelle des travaux de recherche ici rassemblés consiste donc à appréhender comment des acteurs et des pratiques, individuels ou collectifs, apparaissent comme « religieux » au regard de tiers. Sont soumises à enquête des modalités de « manifester » (Stavo-Debaugé, 2018) cette identité, notamment pour ressaisir des propositions prosélytes visant à gagner le spectateur à la foi et à la communauté, à « faire témoignage » (Dufour, 2016) ou, au contraire, des gestes visant à être soustraits aux yeux profanes et à la potentielle critique qui pourrait en découler (Gonzalez, 2016b). L'attention porte également sur la façon dont ces tiers mobilisent la catégorie « religieux » pour appréhender la personne ou les actions d'autrui, sans que ceux-ci soient nécessairement engagés dans une activité cultuelle (Tavory, 2011). Ces investigations empiriques et analytiques tentent de restituer des phénomènes allant de l'indifférence à l'intérêt, en passant par l'interpellation ou l'invective, voire l'intolérance à l'égard des autres (que ceux-ci soient définis comme « religieux » ou « laïques »). Car il s'agit de voir ce que cette pluralité de manifestations fait au « pluralisme » d'une société se voulant plurielle.

Ainsi les contributions se situent-elles à la croisée entre un souci à l'égard des modalités d'apparition ou des phénomènes de *monstration* (Dayan, 2009) des acteurs et des pratiques religieuses, une attention portée aux médiations qu'emprunte la communication à propos du religieux et aux figurations qu'elle reçoit (Douyère et al., 2014 ; Douyère, 2018 ; Douyère et Antoine, 2018) et une prise en considération de l'organisation collective proposée (Kaufmann, 2008, 2018 ; Widmer, 2010), tant sur le plan de la communauté religieuse qu'en regard des autres entités (confessions, associations, etc.), institutions et sphères (scientifique, politique, etc.) qui composent la société. Ces diverses focales permettent de dialoguer avec un large spectre de conceptions théoriques relatives à l'espace public, que celles-ci se concentrent sur le caractère phénoménologique

de l'apparaître en public (Arendt, 1988), sur la mobilisation d'un public en lien avec les conséquences problématiques de l'action d'autrui (Dewey, 2010) ou sur le recours à la raison publique et à la critique dans la participation au débat de société (Habermas, 1988) – autant de dimensions dont l'articulation peut se révéler problématiques (Adut, 2018), en particulier lorsqu'il est question de religion et de pluralisme.

Car si l'on veut tracer une genèse de ce pluralisme, il convient de rappeler que l'instauration du principe de laïcité a semblé constituer la religion en une « affaire privée » (Baubérot, 2009). Dès lors, ce geste a parachevé une désintringement entre sphères politique et religieuse inaugurée autour des conflits engendrés par la Réforme du 16^e siècle (Certeau, 1973 ; Christin, 1997). En effet, face au monopole idéologique qu'exerçait telle Église chrétienne (catholique ici, protestante là), l'autonomisation de l'État a été perçue comme une conquête pour les individus, en particulier lorsqu'ils s'identifiaient à une minorité religieuse, voire se définissaient comme agnostiques ou athées (Grandjean et Scholl, 2010 ; Baubérot et Milot, 2011). Ce même mouvement a également contribué à autonomiser la société civile vis-à-vis de l'État, l'espace public devenant le lieu où les citoyens ont acquis la capacité de manifester leurs préférences, leurs opinions, voire leurs convictions et, parfois, d'en débattre ou d'en délibérer. Surgit alors une tension relative à ce qui devrait relever d'une « affaire privée », se voyant soustrait au regard de tiers, et ce qui serait susceptible d'apparaître sur la place publique. On songe en particulier à ces attaches que les individus conserveraient à des appartenances denses, telle une communauté religieuse, qui les singulariseraient parmi leurs concitoyens et instaureaient la pluralité au sein de la communauté politique. Dans une perspective que l'on pourrait qualifier d'infra- ou de primo-communicationnelle, c'est cette mise de la religion « sous le regard du tiers » que nous interrogeons.

Des gestes d'exposition et de monstration du religieux

Dès lors, il est possible de mettre en évidence des façons dont le religieux « se montre », est montré, soit un ensemble de « gestes » qui accompagnent la mise en visibilité du religieux. Les travaux rassemblés dans le présent dossier, nos propres travaux, des études menées en sciences sociales sur le religieux et un certain nombre de cas repérés permettent de penser des « gestes » de monstration, exposition, altération du religieux. Nous en avons recensé une dizaine. En voici la liste succincte, avant que nous les examinions un à un.

Le premier « geste » est sans doute celui d'imposer un regard, quand le religieux agit en position de pouvoir, et peut imposer un régime de perception autorisé. Le deuxième réside dans le fait de contester un regard, quand une interprétation hégémonique s'impose. Sur un autre plan, le troisième consiste dans le fait de se savoir regardé. Il diffère de se trouver exposé au regard car alors le spectacle du religieux est mise en scène par un autrui (qui entend par exemple en montrer

l'excès, le danger ou l'absurdité). Avec le fait de s'exposer au regard, la mise en visibilité devient active, volontaire. Un geste complémentaire peut consister à dénoncer et exposer un regard : il s'agit alors de mettre en visibilité le regardeur et de l'accuser de ce fait qu'il regarde, supposément de façon malveillante, ce que le religieux, ni peut-être la loi, pense-t-on, ne sauraient tolérer. Plus symbolique, un autre geste consiste à préparer le regard de l'autre en anticipant sa propre perception et en produisant des formes et des contenus qui devraient lui être agréables (Anzelmo, 2018, pour le Vatican) et augurer d'une perception positive du religieux. C'est là une forme bien connue de la communication, organisée et préparée. Enfin, trois gestes caractérisent encore le rapport du religieux à la visibilité : le fait de se soustraire au regard du tiers – il s'agit alors, temporairement ou sur une longue durée, pour des raisons d'acceptabilité sociale ou politique, d'occulter le religieux, de le rendre non visible « en tant que tel » (ainsi pourrait-il n'être qu'une culture) – ; le fait d'escamoter le regard de l'autre, de le biaiser insidieusement afin qu'il ne voie pas ce qu'il voit, qu'il le comprenne autrement ; c'est, plus massivement, pour terminer, d'interdire le regard, ce qui peut renvoyer à une ancienne conception du sacré (Dufour et Boutaud, 2013) : ce que l'on ne peut pas voir, ce que l'on ne regarde pas, ou que seuls certains peuvent voir. Mais, d'abord, voyons comment un regard s'impose.

Imposer un regard

Ce premier « geste » dit la tentative d'exercer un empire complet sur les regards. Cet impératif de saturation vise à constituer une communauté unifiée qui ne laisse pas de place à l'écart : l'autre (l'hérétique, le schismatique, bref l'*ennemi*) y joue un rôle central, car il est celui qui menace l'unité du groupe, du dehors comme du dedans ; en revanche, le tiers, en tant qu'il noue un contact tout en demeurant à distance, se révèle dans une position littéralement intenable dans cette configuration qui impose l'alignement des *uns* contre les *autres*.

Dans ses modalités dystopiques, la fiction aide à penser une telle configuration. Sous sa forme littéraire (1985) ou dans son adaptation sériele, *La Servante écarlate* de Margaret Atwood donne à voir le régime théocratique de Gilead qui met à bas la démocratie états-unienne pour y imposer un ordre univoque exigeant tout de ses membres, y compris que des femmes fassent « don » aux classes dominantes de leurs corps et de leurs capacités de reproduction. Dans un tel monde, qui prétend *faire un avec* et sous le regard de Dieu (« *Under His Eye* » étant devenue la salutation d'usage), le moindre écart est sévèrement réprimé par une gamme subtile de châtiments corporels ou de mises à mort. La liste des déviants et des traîtres se révèle alors infinie : homosexuels ou lesbiennes, adultères ou fornicateurs, prêtres, religieuses ou pasteurs, baptistes ou *quakers*, etc.

M. Atwood n'a pas fait secret des sources qui ont inspiré sa dystopie : rédigée pour l'essentiel à Berlin-Ouest, alors que le rideau de fer coupait encore l'Europe en

deux, l'intrigue de la romancière distille des éléments venus du « puritanisme du ^{xvi}^e siècle, [de] la montée de la Droite chrétienne américaine et [de] la révolution islamique de 1979 en Iran » (Nicholson, 2017). À cet égard, la série de romans graphiques *Persepolis* – que Marjane Satrapi consacre, entre 2000 et 2003, à son expérience de la Révolution iranienne – constitue un pendant autobiographique à la *Servante écarlate* : la même prétention de la part d'un régime théocratique à imposer un regard univoque, pur prolongement de celui que le dieu porterait sur la société, et qui refuserait tout écart, transformant le tiers en la figure d'un autre qu'il faudrait ramener dans le droit chemin ou, à défaut, éliminer. L'article de Smaïn Laacher et Cédric Terzi, consacré à la polémique que suscita la diffusion du film tiré de *Persepolis* – ou, plus justement, que suscitèrent d'abord les manifestations violentes de salafistes devant la chaîne de télévision Nessma après l'émission –, au moment où la Révolution tunisienne de 2011 bat son plein, porte une attention particulière à ces velléités d'imposer un regard, tout en détruisant la possibilité d'une position tierce. Le pluralisme de la société se trouve alors rabattu sur une agonistique binaire. L'écrivain algérien Boualem Sansal dépeint lui aussi une situation d'imposition du regard dans son roman dystopique *2084, la fin du monde* (2015), en une version religieuse du *1984* de George Orwell (1949), la théocratie imaginée allant jusqu'à contrôler le langage, réécrire l'histoire et éliminer tout regard tiers, l'effacer de toute mémoire.

Contester un regard hégémonique

Cette tentative d'un empire total et totalisant sur le regard peut cependant rencontrer des formes de résistances, voire de contestation. Pour autant, contester, ce n'est pas encore être en mesure de constituer un tiers. Ce peut être accepter d'occuper la place de cette altérité qui met en péril et fait enrager l'ordre qui tente de s'imposer. Faisant retour sur son récit des événements survenus à Loudun au 17^e siècle, Michel de Certeau (1975) explicite la façon dont les ursulines²² « possédées » se débattent avec leurs exorcistes : ceux-ci tentent de *nommer* les démons censés agiter les religieuses afin de les faire rentrer dans un ordre à la fois symbolique, celui de la grammaire et de la topologie fournies par la démonologie, et social, car désigner le démon par un nom, c'est lui assigner une *place* en attendant que la possédée retrouve la sienne dans la topographie de la société loudunaise. Cependant, les religieuses refusent de se montrer dociles : à peine le prêtre identifie-t-il les caractéristiques d'un nom démoniaque que l'ursuline interrogée présente de nouveaux symptômes, obligeant l'exorciste à recommencer le rituel, vidant l'acte de nommer de son efficacité et sapant l'autorité ecclésiale. S'instaure alors un jeu entre *stratégies* et *tactiques* finement décrit, on le sait, par Michel de Certeau (1990), où la sémantique de la nomination,

²² Les religieuses ursulines appartiennent à l'Ordre de sainte Ursule, créé en 1535 en Lombardie par sainte Angèle Mérici, ou à l'une de ses branches et congrégations filles.

qui vise à contrôler la situation pour y instituer un ordre, est affolée par les ruses de l'énonciation qui se joue des mots du discours officiel.

C'est bien un rapport analogue qu'évoque Marianne Cailloux lorsqu'elle décrit « la religion de l'autre ». Si l'écart temporel – et politique – permet aujourd'hui d'instaurer un rapport distinct aux traces laissées par une religion à l'orée des temps modernes, un rapport offrant de l'espace à l'interprétation et à un regard décalé, il n'en allait pas ainsi lorsque ces signes furent inscrits. Point de place ici pour un tiers. « Voir la religion dans les Alpes à la fin du Moyen Âge : peintures murales et altérités culturelles » est l'occasion pour la chercheuse de se saisir des images comme d'un prisme permettant à un groupe religieux de se figurer lui-même, notamment en figurant ses pratiques. Toutefois, qu'advient-il de ces images et des rapports qu'elles proposent et instaurent lorsque le religieux sur lequel est censée reposer une société subit la contestation de groupes dissidents (« évangéliques » selon leurs propres mots, « hérétiques » pour les autorités ecclésiales) ? Comment cette dissidence remet-elle en question le statut de la médiation, dénonçant le contrat énonciatif que ces images prétendent instaurer, et vidant la représentation de sa performativité ? Le contrat catholique médiatisé par ces représentations murales vise à instaurer un certain rapport : les vaudois voient la chose autrement et sont réduits à des *tactiques* pour signifier leur désaccord quant à l'assignation qui leur est faite par ce type de médiation. Mais, à nouveau, la mise en œuvre d'une telle ruse se révèle insuffisante pour déployer pleinement la place d'un tiers.

La difficulté de constituer cette position tierce n'est pas seulement liée au fait que le groupe persécuté demeure subalterne. Il n'est pas assuré que l'inversion des positions entre dominants et dominés soit suffisante pour instituer un espace dévolu au tiers. Olivier Christin (1994 : 223) rapporte un renversement de positions analogue dans sa description de l'iconoclasme huguenot du 16^e siècle. Celui-ci se présente à nouveau comme une dissidence « évangélique » que le camp catholique qualifie d'« hérésie ». L'historien démontre à quel point la destruction de représentations religieuses et de mobilier liturgique traduit en réalité des « épreuves spectaculaires [qui] font de l'iconoclasme une espèce de miracle ». Le geste destructeur revêt maintes similitudes avec les exorcismes survenus à Loudun un siècle plus tard : il s'agit d'épreuves de force opposant les participants aux puissances surnaturelles, des spectacles mettant en scène le déploiement de la « véritable religion ». O. Christin (*ibid.* : 222) écrit que, « à Angoulême, un grand Christ arraché à une église de la ville est jeté au feu. Un des iconoclastes s'adresse alors à lui et crie : "Hé qu'il est beau ! Si tu es Dieu, lève-toi pour faire miracle !" ». Si ces « épreuves de vérité » s'adressent aux foules qui regardent, ce n'est point pour les appréhender en tiers spectateurs, mais comme des partisans indécis appelés à choisir leur camp. Ce n'est qu'au gré des paix de religions, avec l'autonomisation de la sphère politique (Christin, 1997), que s'amorcera le processus qui permettra de constituer cette position du tiers²³.

²³ C. Lefort (1986 : 266) avance que la démocratie moderne, fruit du processus historique allant de la Réforme à la Révolution, est le seul régime qui combine l'idée que le pouvoir n'appartient à personne et que ce même pouvoir désigne un lieu vide : « L'indication d'un lieu vide va de pair avec

Être exposé au regard

La vignette washingtonienne, au départ de notre réflexion, révèle à quel point l'identification d'une personne, d'une activité ou d'un lieu comme religieux ne relève pas seulement d'une production intentionnelle des fidèles : elle dépend aussi d'une catégorisation par des tiers (religieux ou pas) qui se saisissent de certains indices disponibles (un foulard, une bible à la main, etc.) pour appréhender leur interlocuteur sous un regard *religieux* – quand bien même celui-ci se livrerait à une activité tout autre (faire ses courses au supermarché, emmener ses enfants à la plage, etc.).

C'est la disponibilité de ces indices qui intéresse Iddo Tavory, sur le terrain du judaïsme orthodoxe, tels qu'ils surgissent dans des interactions en apparence triviales comme cette interpellation à l'arrêt de bus où une inconnue s'adresse à l'ethnographe (qui porte une kippa) pour lui demander « Vous êtes juif ? » (Tavory, 2011 : 66). Au premier abord anodines, ces observations permettent au sociologue d'opérer un déplacement significatif sur le plan théorique, le conduisant à interroger les théories qui conçoivent l'identité comme une *performance* intentionnelle : « Dans l'une des interactions les plus infimes, être identifié par les autres dans la vie quotidienne, se joue l'une des façons les plus pénétrantes d'être soi. Dans cette passivité de l'"être identifié par", nous sommes constamment renvoyés aux limites du projet de constitution volontaire de soi » (*ibid.* : 55). Au terme de cette enquête dans un quartier juif de Los Angeles, I. Tavory formule une sociologie de la *convocation* dont nous publions des éléments dans ce dossier, et qui réinscrit cette disponibilité des signes pour autrui dans la densité d'un engagement personnel et communautaire, un attachement à une forme de vie particulière, qui peut être religieuse mais aussi autre. Certes, des juifs orthodoxes sont reconnaissables à leur kippa (ou grâce à leurs papillotes, à leur usage du yiddish, etc.), mais ce qui est disponible à la surface de leur apparence ou de leurs activités traduit une appartenance profonde qui « color[e] la totalité de [leur] être » – quand bien même ils s'en écarteraient par moments, parce qu'ils sont distraits, vaquent à d'autres occupations ou tiendraient cette identité pour étouffante.

C'est une autre surface qu'aborde Lionel Obadia, celle des robes masculines arborées dans certaines traditions religieuses. Là encore, ces vêtements constituent des indices disponibles au regard du passant, lui permettant d'imputer une identité. En regard des normes vestimentaires occidentales, l'accoutrement revêt une dimension exotique. Partant de cet exotisme, l'anthropologue s'efforce

celle d'une société sans détermination positive, irréprésentable dans la figure d'une communauté. La même raison fait que la division du pouvoir et de la société ne renvoie pas, dans la démocratie moderne, à un dehors assignable aux dieux, à la Cité et à la terre sacrée et qu'elle ne renvoie pas à un dedans, assignable à la substance de la communauté ». Il est à noter que C. Lefort ne distingue pas, comme nous le faisons, entre l'autre et le tiers, une distinction qui aurait probablement permis de complexifier l'argument déployé dans la permanence du théologico-politique, en prolongeant le geste de dé-substantification relatif à la figuration du pouvoir.

de déplier la façon dont l'étoffe faite « message » renvoie, dans un contexte sécularisé, à des orientalismes distincts selon qu'il s'agisse, respectivement, d'un qamis ou d'un kasaya : un proche-orientalisme relatif à l'islam (étroitement lié à l'arabité), qui conçoit la présence de ce vêtement « religieux » dans les lieux publics comme un objet de suspicion, voire une menace ; un extrême-orientalisme bienveillant envers le bouddhisme, qui, s'il ne désactive pas complètement la dimension religieuse de la tenue, tend à l'appréhender dans sa dimension « culturelle », comme du folklore asiatique. Ainsi le coup d'œil du passant oscille-t-il entre l'appréhension d'une altérité tantôt religieuse, tantôt ethnique. Ce qui en dit long sur l'*interprétant* – ici stéréotypé – mis en œuvre. Cette dimension, L. Obadia la ressaisit à travers le concept du *regardant*, c'est-à-dire de « l'arrière-plan idéologique ou imaginaire qui cadre le regard »²⁴.

Ainsi l'exposition au regard dit-elle la *disponibilité* des indices à être ressaisis, par le moyen d'un interprétant, comme des signes d'une appartenance collective. Ainsi, avant d'être une *performance* sciemment mise en œuvre – ce qu'elle est en de maintes occasions –, l'identité religieuse relève-t-elle d'une identification opérée par autrui (un coreligionnaire, un passant, une institution, etc.), susceptible d'appréhender voire de *convoquer* celui qui est perçu au prisme de la religion dont il serait le porteur.

Se savoir regardé

Un des modes du religieux qui s'expose (ou se dissimule, se caractérise) sous le regard du tiers, c'est celui de donner prise et de donner à voir, tout en ayant conscience de ce regard. Parce que la perception est une propriété humaine dans l'espace public (*esse est percipi aut percipere*, « être c'est être perçu ou percevoir ») et qu'elle n'est pas ignorée des humains vivant en société, l'équipement de matériel religieux se rend visible. Il peut être signe d'une distinction, d'une élection, d'un message, ou pure convention – c'est aux porteurs et aux interprétants (multiples) d'en décider. La possibilité du regard préexiste au port d'un signe perceptible et interprétable comme religieux, dès lors que le référentiel de cette pratique est connu. Brandir un spaghetti ou deux boulettes de viande, ou une passoire et un bandeau de pirate, ne sera pas nécessairement interprété par tous comme un signe religieux, le *fake cult* du spaghetti géant (Obadia, 2015) et des deux boulettes de viande – ces dernières étant souvent oubliées par certaines tendances hérétiques – n'ayant pas encore atteint la diffusion qu'il mérite. Le regard pré-existe comme histoire et possibilité à la présentation de soi dans l'espace public (parce que le monde

²⁴ Il est à noter que l'arrière-plan qui oriente un regard religieux peut lui aussi comporter des attentes d'ordre idéologique, relatives notamment à ce que devrait être une apparence « modeste », comme l'a mis en évidence, au Brésil, une enquête croisée menée auprès de femmes évangéliques et musulmanes (Castro et Rosas, 2019).

a déjà commencé). Néanmoins, le fait de se savoir regardé peut constituer une étape de la confrontation du « porteur de signe » identifié comme religieux au regard porté par l'autre dans les lieux publics. Dans *Sous mon voile*, témoignage publié dans la collection « Raconter la vie » (Batard, 2020 : 14) co-dirigée par Pierre Rosanvallon, en 2015, Fatimata Diallo, étudiante d'origine malienne qui vit, difficilement, de *baby-sittings* exercés en France, s'étonne du regard porté sur elle à mesure qu'elle s'enracine dans une foi musulmane qu'elle approfondit (ce qu'elle appelle sa « transformation »), écoute des *podcasts* religieux et porte le voile de façon stricte. Notamment au moment des attentats de 2015, elle sent une hostilité se former à son égard dans le regard des Français et s'étonne du rejet dont elle fait l'expérience.

Depuis les attentats de janvier 2015, on me regarde encore plus qu'avant. On me dévisage en permanence. Et je vois bien que c'est le voile qui pose problème. Je sens une tension si forte dans la rue, dans le métro. Quand j'entre dans un wagon, j'ai l'impression qu'on se méfie de moi comme si j'allais commettre un attentat, comme si j'étais une criminelle. [...] Maintenant, quand j'entre dans une rame, j'ai le regard droit et, dès que je peux, je ferme les yeux et je mets mes écouteurs pour m'isoler et me recueillir. Je fais comme si je dormais ; je ne veux pas voir le regard des autres. (Diallo, 2015 : 31).

Ici, à lire son récit, elle n'entend pas tant *montrer* qu'être (ainsi) – ce qui montre néanmoins, et elle regarde le regard porté sur elle.

La pratique religieuse peut aussi s'exposer plus explicitement – ou du moins de façon plus volontaire – en signes afin d'être vue. Lors du forum « e-Mission » organisé par le groupe d'évangélisation chrétienne en ligne Lights in the Dark que nous observons à Toulon, au centre de La Castille, en 2017 (Douyère, à paraître), la procession du saint-Sacrement ouverte par un prêtre pourvu d'ornements liturgiques se montre, manifestement, de la chapelle à la grande tente qui regroupera les participants du forum rassemblés. Mais il n'y a personne pour voir, tous participant à la procession. Qu'à cela ne tienne ! Plusieurs *smartphones*, appareils photo et caméras « regardent » la scène par délégation technique et la captent pour une diffusion prochaine sur Twitter, sous le *hashtag* consacré à l'événement, afin de le rendre visible « au monde ». De même, toujours dans ce forum, la production d'un *selfie* à la fin d'une conférence d'un prêtre ou d'un théologien réputés dans l'espace catholique s'accompagne d'une diffusion en ligne. Se savoir regardé (et, ici, souhaiter l'être), c'est, en contexte chrétien catholique d'influence charismatique, « témoigner » de sa foi, en accepter la mise en visibilité qui suppose la conviction et la force. Il s'agit de se donner à voir comme *signe* de foi, de se faire « sacrement » (signe) de la présence bienfaisante du dieu chrétien. La monstration n'est pas innocente, elle sait le regard qui peut venir. S'il est positif, ce regard sera partagé et évoqué en communauté. Dans son article sur le qamis et le kasaya, L. Obadia, évoque ces photos que le moine bouddhiste vêtu d'une robe orange accepte volontiers. S'il est négatif, ce regard pourra faire l'objet d'une réclamation publique et ainsi, à son tour, se trouver exposé. I. Tavory évoque ces regards portés sur les juifs orthodoxes de Los Angeles et la façon dont ces derniers se sentent et se savent regardés. Il faut

donc « supporter le regard » : des non-juifs, des « mauvais juifs », mais aussi des autres juifs orthodoxes. Se savoir regardé, c'est aussi savoir que l'on pourra être consulté dans un supermarché pour donner l'expertise rassurante sur le caractère réellement casher d'un produit alimentaire (le regard supposant un savoir de la part du porteur de signe).

Se voir exposé au regard

Ce geste actualise la potentialité contenue dans celui d'être exposé au regard, tout en l'étendant : on passe de la piétonne qui repère le stand des témoins de Jéhovah devant la gare ou au bout de la passerelle Saint-Symphorien, à Tours, au politicien nationaliste qui, lors d'un journal télévisé, attire l'attention des spectateurs sur la menace que constituerait « l'islamisation rampante » de la nation. La première situation relève d'une identification (pour autant que la passante n'adresse aucune missive outrée à la municipalité au nom de la « laïcité »). La seconde, qui se rapporte à la *monstration* (Dayan, 2009, 2013), articule un dispositif actantiel triadique : des *entrepreneurs de visibilité* – ou mieux, de *publicité*²⁵ – s'efforcent de capter et de moduler l'attention de spectateurs afin de les intéresser au sort d'autres acteurs qu'ils propulsent sur la scène publique pour les mettre en valeur ou, au contraire, les montrer du doigt.

C'est bien cette forme de monstration, négative, qui a donné à voir aux citoyens suisses les minarets comme la pointe avancée de l'islamisation en Europe. Durant la campagne qui a précédé le vote sur la modification constitutionnelle, en novembre 2009, les musulmans de Suisse ont été contraints d'apparaître dans l'espace public, exposés à un regard qui, loin d'acter leur reconnaissance, a été orienté de façon à souligner l'incompatibilité entre l'islam et la démocratie helvétique. Une telle perspective est le fait d'un cadrage imposé par des politiciens de la droite nationaliste et religieuse qui ont exposé ces musulmans afin de susciter la polémique et publiciser leur programme identitaire, faisant de la Suisse une « nation chrétienne » (Gonzalez, 2015 ; Terzi, 2016).

Cette même logique est à l'œuvre dans la dénonciation de *Persepolis* survenue durant la Révolution tunisienne. Le film fut décrié comme une atteinte blasphématoire à l'endroit de la divinité et des valeurs « arabo-musulmanes » censées définir et régir la communauté nationale. La contribution de Smäin Laacher et Cédric Terzi proposée dans ce dossier montre combien, malgré l'échec de la diffusion en matière d'audience, la monstration de quelques images du film – dans lesquelles l'héroïne rêve sa rencontre avec dieu – effectuée par

²⁵ La visibilité est une propriété phénoménologique et n'est, de ce fait, pas immédiatement connotée sur le plan normatif. À l'inverse, la publicité, qui dépend de la précédente, exige d'attirer l'attention d'autrui sur quelque chose ou sur quelqu'un ; elle en appelle de ce fait au jugement, ne serait-ce que pour expliciter en quoi ce qui est montré serait digne d'intérêt (Gonzalez, 2019a).

les tenants d'une lecture « religieuse » s'est révélée d'une redoutable efficacité, au point de donner lieu à des prises de positions internationales, opposées mais symétriques : le ministère des Affaires étrangères français plaçant en faveur de « la liberté d'expression, [d]u pluralisme et [de] la liberté de la presse en Tunisie », tandis que l'ambassade d'Iran dénonçait un « épisode d'une série de tentatives entreprises ces dernières années par le lobby médiatique international dans le dessein d'entacher la religion islamique, les croyances et le sacré ». Dès lors, la *polémique* s'installe, des nations étrangères attisant la polarisation locale qui figera l'interprétation du film autour d'une lecture religieuse, relative au droit ou à l'interdiction du « blasphème ». Surtout, cette monstration réussit à faire disparaître la possibilité d'occuper une position tierce dans la polémique, ce *tiers symbolisant* qui fonctionne comme « le pôle extérieur d'un neutre, qui, n'étant ni (pour) l'un, ni (pour) l'autre, et occupant une position de référence possible pour l'un et l'autre, les conjoint dans leurs différences » (Quéré, 1982 : 33, cité par Laacher et Terzi). Nous y reviendrons.

Toutefois, la monstration ne se réduit pas à son versant négatif, stigmatisant. Les chercheurs enquêtant sur le dialogue interreligieux rencontrent souvent ce geste accompli à des fins positives, visant la reconnaissance publique de ceux qui sont mis en lumière (Lamine, 2004). En Europe, cette reconnaissance est souvent quêtée par les communautés musulmanes qui, pour ce faire, se rapprochent des confessions chrétiennes ayant noué un solide partenariat avec les pouvoirs publics en vertu notamment d'une hégémonie historique. Cette publicité s'exprime en particulier durant des événements festifs, qui sont l'occasion de mettre en scène, dans la convivialité, un vivre-ensemble multiculturel et pluri-religieux. Ces actions ponctuelles contribuent à l'insertion durable des nouveaux acteurs religieux dans le tissu urbain et citoyen... Mais la monstration se répercute également sur les *entrepreneurs de publicité* : ainsi ces communautés chrétiennes en perte de vitesse continuent-elles à légitimer leur centralité dans la sphère religieuse et comme interlocuteurs privilégiés des pouvoirs publics (Gonzalez, 2019a ; Malogne-Fer, 2019).

Dénoncer et exposer un regard

Institués par des acteurs religieux, des dispositifs sociaux et communicationnels existent désormais pour dénoncer le regard porté sur leur pratique religieuse. Ainsi, dans le sillage de la dénonciation de l'antisémitisme, des acteurs religieux se recommandant de l'islam incitent-ils à la mise en visibilité de la critique du religieux, désignée sous le terme *islamophobie*, et assimilée à un délit ou incluant des délits. Des dispositifs d'incitation à la réclamation publique pour faire état des regards ou agressions (une gradation s'opère) sont proposés. Le récit d'une hostilité

manifeste pourra être posté par exemple sur une application²⁶ ou un site²⁷ qui permettent de recenser les signes d'inacceptable hostilité portés à l'égard d'une religion. Produire un signe, le rendre visible et pister les regards, évaluer la critique, peuvent constituer une activité de triple signification communicationnelle : vivre et témoigner, recevoir le regard, le dénoncer. La communication est alors une logique qui implique l'autre dans la manifestation religieuse, à son regard défendant. La logique propre de ces acteurs se pense comme une demande de « reconnaissance » de la pratique et de l'identité religieuse dans l'espace public. On voit comment le regard de l'autre, ici, sert l'affirmation de l'identité, au point où il la contrarie. Un « contre-regard » s'affirme donc, que, peut-être, le signe exhibé appelle, ou pas.

L'accusation de « christianophobie » portée par des milieux catholiques intégristes ou dits d'extrême droite (Blanc, 2018) relève d'une telle dynamique de dénonciation du regard porté sur le religieux qui n'en respecterait pas le caractère « saint » ou « sacré ». Il s'agit de montrer à l'œuvre dans la société une dynamique de destruction de la (vraie) religion par la trivialisation ou le détournement, en tout cas la corruption de ses symboles par la culture contemporaine et, ainsi, de renforcer l'identité « chrétienne » et d'en assurer la défense publique – et donc la promotion. Jeanne Favret-Saada (2017) montre de tels mouvements dans la contestation de films à motifs chrétiens, notamment *La Dernière Tentation du Christ* de Martin Scorsese (1988). La réaction des catholiques de l'association Civitas²⁸ au moment de la présentation des œuvres de l'artiste new yorkais Andres Serrano en Avignon (Douyère et al., 2016), et notamment d'un crucifix censé être plongé dans l'urine – critique de l'industrialisation de la piété et évocation du sida, selon l'artiste, qui, après une phase critique, s'est dit pieux –, qui conduit à la destruction/profanation d'œuvres (« *Piss Christ* », série *Immersion*), s'inscrit dans une telle perspective de défense des « symboles de la foi chrétienne » et de dénonciation des attaques (en l'occurrence, jugées coordonnées par « les Franc-Maçons ») dont elle ferait l'objet.

²⁶ Accès : <http://appli.islamophobie.net/> (consulté le 31 mars 2020).

²⁷ « Signaler un acte » (accès : <http://www.islamophobie.net/signaler/> ; consulté le 31 mars 2020) : « Comment la victime pense-t-elle que les autres la voient ? » (un menu déroulant propose des désignations de type ethnique) ; « Nombre de témoins » (le témoin est celui qui voit) ; « La scène a-t-elle été filmée ? » ; « Prenez des photos et/ou des vidéos et envoyez-les nous » (accès : <https://www.islamophobie.net/adopter-les-bons-reflexes/> ; consulté le 31 mars 2020).

²⁸ Créé en 1999, l'Institut Civitas (« pour une Cité catholique ») est une association catholique traditionaliste, voire intégriste, proche de l'extrême droite française, formée de « laïcs catholiques engagés dans l'instauration de la Royauté sociale du Christ », qui s'engage dans des combats politiques et sociaux autour de la « famille », notamment. Elle vise en effet la « restauration d'une France chrétienne en suscitant et en formant une élite de catholiques qui, forts d'une solide vie de prière et de sacrifice, sont animés de l'ardent désir d'entreprendre des actions de reconquête temporelle de la Cité à travers l'exercice de leurs devoirs d'État » (citations relevées par C. Blanc, 2018 : 209). Accès : <http://www.civitas-institut.com/> (consulté le 26 mai 2020).

Une victimisation affirmative, manifeste, permet donc à un courant religieux de se promouvoir à partir de l'accusation qu'on lui porte, telle qu'il la perçoit et l'énonce. Former, montrer, voire susciter le regard haineux de l'autre permettent de prendre à partie le tiers de l'oppression ainsi exercée sur le religieux et d'invoquer la liberté de ce dernier en régime libéral et, notamment, laïque (entendu comme liberté, « ouverte », des expressions religieuses). Dénoncer le regard fait donc partie d'une communication et d'une promotion religieuses par l'incitation ainsi faite à la défense et à la protection. Il importe pour cela que ce regard critique et contempteur ait lieu (par exemple, les dessins du magazine satirique *Charlie Hebdo*), et de prendre appui sur ces offenses et les blessures de la sensibilité (Favret-Saada, 2017) qu'elles induisent pour appeler le tiers au secours (y compris d'un religieux qui ne se montrerait pas nécessairement tolérant en d'autres domaines).

Se soustraire au regard

Cependant, le religieux peut aussi se soustraire au regard du tiers, soit qu'il considère qu'un acte qu'il aurait commis constitue une faute au regard de la religion connue de tous (c'est la figure du Tartuffe de Molière, ou du religieux chiite dans *Hâdji Aghâ* de l'écrivain iranien Sadeq Hedayat, 1996) – pour par exemple boire de l'alcool, si la religion le proscriit, manger (par ex. de la viande) en période qui l'interdit (Carême, Ramadan), se livrer à des pratiques sexuelles prohibées mais fort plaisantes –, soit qu'il sache la pratique religieuse interdite dans le pays. C'est ici la pratique occulte ou secrète du religieux qui est évoquée, par dissimulation de signes. Les religions persécutées (judaïsme durant la mise en œuvre du programme antisémite hitlérien, protestantisme dans la France de Louis XIV...) connaissent et entretiennent la mémoire de cette occultation des signes religieux dans la double perspective d'un maintien de la tradition et d'une dissimulation de la pratique à des fins de protection. La figure du *marrane* (Lezra, 2009) est ici exemplaire de cet obligatoire et légitime *double jeu* religieux, la production de signes factices d'une autre religion (celle de l'autorité politique, le christianisme catholique, en Espagne au 15^e siècle) accompagnant la dissimulation au regard du tiers des signes de la pratique religieuse identitaire et identifiante à des fins de protection. Dissimuler son appartenance à un courant religieux (le jansénisme dans la France catholique après sa condamnation par la bulle papale *Unigenitus*²⁹, en 1713) passe également par la mise à l'écart des signes de cette appartenance au regard d'autrui. Préserver une identité religieuse et la pratique peut donc transiter par la soustraction au regard, et non seulement ou nécessairement par la manifestation. Il s'agit alors d'une dissimulation de protection. On pourrait

²⁹ La Constitution apostolique *Unigenitus* est la bulle pontificale promulguée par le pape Clément XI le 8 septembre 1713 pour condamner le jansénisme, et particulièrement 101 propositions tirées de l'ouvrage *Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset* de l'oratorien Pasquier Quesnel.

parler, abusivement, de *dé-communication* pour désigner ce mouvement qui consiste à effacer les signes de visibilité (et donc de communication) du religieux. Dans le présent dossier, Juliette Duléry décrit de tels mouvements de la part d'Églises protestantes chinoises souterraines dans « La visibilité des organisations protestantes en Chine sous le regard de l'État-parti ».

Ce mouvement d'occultation, de soustraction au regard existe partiellement pour un ensemble de courants dit « philosophiques » que forme la franc-maçonnerie, ensemble hybride de traditions diverses, qui n'est certes pas religieux, quand bien même il emprunterait à des traditions religieuses (judaïsme, christianisme protestant, janséniste et même catholique). En effet, si la communication maçonnique est entravée par le « secret » maçonnique (Bryon-Portet, 2016), qui protège la « tradition » progressivement transmise à ses adeptes, ce secret lui-même se trouve en quelque sorte occulté par son atténuation, avec la notion, mise en avant par plusieurs courants et obédiences, de « discrétion » (*id.*, 2010). La tradition maçonnique serait alors une tradition « discrète » et non « secrète », le secret attisant la peur et la désignation d'un « complot », celui-ci étant au demeurant fort célèbre. Du coup, la « discrétion » apparaît comme une façon de soustraire au regard, sans former un inquiétant secret, la pratique rituelle et symbolique et ses emblèmes religieux, ou empruntés à la tradition compagnonnique – elle-même soucieuse de conserver un secret (Perdiguer, 1840). On voit, par exemple dans une vidéo du *youtubeur* politique français HugoDécrypte³⁰, comment le grand maître du Grand Orient de France présente la franc-maçonnerie sous le mode d'une société « discrète » et non « secrète ». La perspective d'occultation peut donc passer soit par une dissimulation totale des signes, soit par une occultation paradoxale de l'occultation, le secret lui-même devant se trouver dissimulé pour ne pas exciter l'attention. L'herméneutique des signes cachés se développe alors sur les réseaux numériques, à la quête de tout triangle ou poignée de mains suspecte³¹. Mais nous sortons ici du champ religieux proprement dit.

Dans le christianisme catholique, la doctrine de l'enfouissement à des fins apostoliques du chrétien dans son milieu social, du prêtre en activité professionnelle (prêtres-ouvriers, par exemple) relève d'une telle logique d'effacement apparent au regard et de la désinscription de signes afin d'entrer davantage en dialogue avec la culture du temps. Cette perspective est celle d'un « témoignage » en profondeur, par les actes et les façons de vivre « témoignant du message du Christ » par la parole sociale, par l'action et non par des signes extérieurs relevant d'une culture

³⁰ HugoDécrypte, « Je me suis plongé au coeur [sic] des francs-maçons (oui, vraiment) » (24 sept. 2019). Accès : https://www.youtube.com/watch?v=XCCVFNa_pZE (consulté le 26 mai 2020).

³¹ Par exemple, pour la vision qu'en donnent les Monty Pythons, dans deux sketches en 1970, voir : <https://www.dailymotion.com/video/x2hwqok> (5'23) et https://montypython.fandom.com/wiki/How_to_Recognise_a_Mason (consultés le 26 mai 2020).

religieuse. Cette logique apparaît au sein de l'Action catholique³² et chez plusieurs acteurs du catholicisme (le père Charles de Foucauld, notamment). Elle fait ultérieurement l'objet d'une contestation au sein du catholicisme avec l'émergence, sous le pontificat de Jean-Paul II, d'un christianisme d'identité (Raison du Cleuziou, 2019), soucieux de manifestation et de présentation des signes religieux. La soustraction stratégique au regard en vue de l'évangélisation « en profondeur » est alors apparue plutôt comme un renoncement à l'identité signifiée et donc manifeste, qui importe aux acteurs du courant de « la nouvelle évangélisation » (Douyère, 2015a), ancrée dans une dynamique post-conciliaire (Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975). Se soustraire au regard, se montrer, peuvent donc faire débat au sein d'un mouvement religieux. Sans doute en est-il de même pour l'islam en France, des années 1970 aux années 2000. Ainsi la crainte du regard de l'autre sur les signes religieux présentés conduit-elle à un mode de présentation négocié qui travestit une partie des signes (croix en bois sur un pull-over; et non soutane, ou *clergyman*) au bénéfice de la poursuite et de l'efficace de la pratique.

Préparer le regard de l'autre

Sous le regard du tiers préfiguré, se forme aussi l'énonciation religieuse par anticipation communicationnelle de la réception d'un discours religieux. Il s'agit alors non plus de se soustraire au regard du tiers mais d'anticiper la perception des discours, de placer le discours religieux sous le regard de celui-ci, pour en améliorer la perception et l'efficace. Ainsi assistons-nous, lors d'une réunion d'un groupe d'évangélisation numérique (Tours, janvier 2019) et d'une séance de travail d'un forum du même groupe, *Lights in the Dark* (Toulon, 2018), à des préconisations émises à des contributeurs web de blogs culturels catholiques construits à des fins d'évangélisation par *chat* (Maillard *et al.*, 2019 ; Douyère, à paraître) les enjoignant, d'un côté, de « présenter plutôt les choses de façon positive » et, de l'autre, d'effacer les signes d'identité catholique de leur discours (le « jargon catho »). Présenter les choses sous un jour meilleur c'est, par exemple, parler de la vertu bénéfique de la préservation du corps dans sa pureté, et la donner en modèle, plutôt que de parler de chasteté (ceci semble d'ailleurs animer différentes perspectives au sein de l'Église catholique de France et s'être largement diffusé). « Il faut présenter cela de façon positive », recommande un des pilotes de l'association *Lights in the Dark* (co-auteur de l'ouvrage *Évangéliser sur Internet, mode d'emploi, ibid.*). Cette « présentation positive » anticipe et préfigure mentalement (en une forme d'« expérience de pensée ») la réception du message. Ceci s'inscrit dans la perspective d'une tradition rhétorique de la

³² L'Action catholique désigne un ensemble de mouvements catholiques nés sous le pontificat de Pie XI à partir des mouvements de jeunesse ouvrière chrétienne (1924) visant à promouvoir l'apostolat des laïcs qui a préparé et poursuivi le travail du concile Vatican II. Le mouvement, qui prend en compte différents univers sociaux (ouvriers, monde rural, femmes, étudiants, cadres...), s'inscrit dans la perspective de la « doctrine sociale de l'Église » et d'un christianisme social.

communication (Bautier, 1994) qui, depuis la *Rhétorique* d'Aristote, invite l'orateur à se former l'image du tiers et à acquérir une connaissance de son public dans l'énonciation discursive. Cela permet de mieux adapter celle-ci à ses destinataires et de garantir la félicité de sa circulation dans l'espace public.

Autre chose est le « nettoyage du discours » de ses stigmates religieux identifiant aisément celui-ci aux yeux du public aux formes communicationnelles catholiques (Douyère, à paraître). À partir du moment où l'on sait, se disent ces acteurs, que tels mots identifieront le discours à une forme catholique, il convient de les éradiquer du discours (Maillard *et al.*, 2019 : 77) pour que celui-ci puisse être reçu malgré les réticences (voire les « allergies ») du public à l'égard de certains mots (qui relèvent du « jargon catho ») et « parler au non-croyant ». C'est donc la perception linguistique du public qui est anticipée de façon à susciter une énonciation plus efficace, déstigmatisée dans le cadre de cette mise en admissibilité publique du discours, débarrassée de ses attributs religieux afin de paraître plus acceptable. L'anticipation du regard contribue ici, de façon très « standard » dans la communication d'une organisation, à l'élaboration d'un produit communicationnel religieux. La « fabrication mentale » de l'autre contribue ici à la préparation du discours religieux public. Ce geste peut se trouver complété par un autre, qui vise à escamoter le regard porté depuis l'extérieur.

Escamoter le regard du tiers

Escamoter le regard de l'autre consiste à travestir, pour l'autre, le sens de ce qui est vu : « Ceci n'est pas ce que vous croyez », pourrait être la maxime de ce geste. Il s'agit de qualifier le religieux, présenté au regard du tiers, sous une forme qui ne correspond pas à ce que celui-ci croit percevoir, d'altérer en un sens par le discours sa perception. Une procession traditionnelle chrétienne, d'origine médiévale, de pénitents, par exemple, sera exonérée de la violence qui l'habite par un discours qui viendra la culturaliser, insister sur la dimension patrimoniale et la « tradition » qu'elle représente. Un discours expliquera qu'il ne « faut pas prendre au sérieux » ce qu'elle dit.

Joan Stavo-Debaugue montre cette pratique à l'œuvre dans son article, « Les embarras de la parole religieuse ». Son analyse fait apparaître combien cet escamotage peut se révéler double. D'une part, le discours religieux propose une interprétation et, par-là, désamorce ou désactive les effets problématiques d'une pratique ou d'un contenu potentiellement choquant. À ce stade, le discours lisse, atténue. Il s'agit non pas de détourner le regard, mais de lui donner une autre qualité, de le rendre plus bienveillant. Le geste consiste à dénier ce qui aurait été vu, la *perception*, afin d'empêcher que le regard d'un tiers ne s'empare de certains aspects de l'objet. Le déni s'apparente ici à une forme de mystification savante, de complexification d'une réalité évidente même pour un œil profane. D'autre part, cet escamotage peut prendre la forme d'un déni énonciatif adressé à la personne qui profère une critique

à l'endroit de la religion : le désaveu ne porte plus seulement sur ce qui aurait été vu, mais sur la *compétence* à voir et à se prononcer. Au terme de cette opération, seuls seraient à même de percevoir – et de se prononcer – correctement les tenants de la version religieuse la plus intransigeante.

Cette pratique existe aussi dans la recherche en sciences sociales, lorsque des chercheurs – parfois de confession religieuse – expliquent que, plutôt que d'insister sur ceci (la dévotion populaire, les croyances « magiques », l'anti-républicanisme, le refus de l'homosexualité, la lutte contre l'interruption volontaire de grossesse d'une confession religieuse...), il faudrait plutôt s'intéresser à cela (l'apport du christianisme à la démocratie, la poésie mystique...). Une forme d'escamotage savant qui oriente le regard vers une perception positive de l'objet religieux. L'anthropologue Tanya M. Luhmann, qui a commis un ouvrage salué comme important relatif à la façon dont les évangéliques entendraient le dieu chrétien leur parler (Luhmann, 2012), écrivait ainsi dans sa rubrique du *New York Times* que, « si l'on arrive à mettre de côté le problème de la croyance – et si on ne se laisse pas distraire par la question politique –, il devient facile de voir que la vision du monde évangélique est pleine de joie » (Luhmann, 2013 : en ligne, nous traduisons). Éminent spécialiste du protestantisme libéral, l'historien des religions David Hollinger répondit par courrier interposé à la prise de position de T. M. Luhmann qui n'a rien d'anecdotique mais constitue bien le programme de recherche qu'elle a mis en œuvre³³ :

Au lieu d'accuser les tenants de la sécularisation de ne pas comprendre les idées les plus élémentaires de l'étude de la religion ([soit] le point de vue de Durkheim relatif au fait que la religion fonctionne comme un liant pour les solidarités sociales), T. M. Luhmann ferait bien de se demander pourquoi tant de personnes s'affilient à certains groupes religieux plutôt qu'à d'autres. La croissance des Églises évangéliques a certainement quelque chose à voir avec les idées spécifiques que ces Églises proclament et qu'elles protègent souvent de tout examen critique. (Hollinger, 2013)

L'anthropologue J. Favret-Saada analyse historiquement les méandres discursifs de telles justifications à propos du mystère de la Passion d'Oberammergau dans *Le Christianisme et ses juifs* (2004) en montrant comment, face aux accusations d'antisémitisme, les défenseurs de l'œuvre de théâtre sacré bavaroise, qui reçut aussi le soutien d'Adolf Hitler, invoquaient toujours la tradition, déqualifiaient la violence des sentences ou figuration des acteurs : il fallait ne voir que paisible tradition médiévale perpétuée dans ce qui constituait l'un des vecteurs de l'antisémitisme chrétien, qui n'est pas exempt de responsabilités dans l'extermination allemande des Juifs d'Europe. Il s'agit alors d'ôter au tiers la pertinence ou l'acuité de son regard. D'un déni, en somme, qui veut enrôler l'autre. Parfois, l'escamotage du regard du tiers se fait par une contre-communication *ad hoc* portant sur les sujets polémiques : ainsi Angela Anzelmo (2018) montre-t-elle comment s'élabore une communication vaticane donnant toute leur place, dans le respect, aux femmes et aux enfants dans l'Église catholique.

³³ Pour une critique détaillée de l'escamotage par T. Luhmann de la question politique dans l'étude de l'évangélisme, voir P. Gonzalez (2019b).

La culturalisation, la patrimonialisation jouent un rôle certain dans ce processus de désactivation de potentialités de sens éventuellement gênantes au regard contemporain. L'historicisation peut aussi constituer une excuse et désactiver telle proposition de sens, au nom d'un progrès de la raison accompli depuis lors. Ainsi une instabilisation des contenus est-elle produite par les discours religieux qui vient flouter une proposition de sens, pour que le regard s'y accroche moins, et la soustraire à la contestation.

Interdire le regard

Invokant l'étendue de leur domaine du sacré (Dufour et Boutaud, 2013), les acteurs religieux peuvent également estimer que tel objet lié à leur croyance, à leur pratique rituelle, ou élément identificateur de leur vie religieuse (Asad, 2015) ne peut être regardé par des tiers. D'ailleurs, on voit bien comment, dans certains cas, par la profession/confession de soi ou par une démarche initiatique, c'est le regard de l'impétrant qui est d'un coup autorisé sur des choses du sacré. Ne peut être admis à regarder qui le souhaite, mais seulement celui qui s'engage à une « conversion de son regard », l'alignant sur le regard religieux préconisé et affiché. Il y a une mise en admissibilité de celui qui regarde pour lui apprendre à (bien) voir; s'il entre dans la propédeutique religieuse (ou maçonnique). Mais tous n'entrent pas (encore) et ne font pas (d'emblée) ce chemin. Il faut alors parfois aux religieux écarter ce regard qui risquerait de ne pas comprendre, de ne pas bien saisir... Dans « Les embarras de la parole religieuse », J. Stavo-Debaugue évoque bien la façon dont des acteurs religieux, exposant ou discutant d'aspects de leur religion en public dans les médias, ne souhaitent pas évoquer telle position théologique ou confessionnelle. Il s'agit de la soustraire au regard du tiers, qui pourrait en juger; ou ne pas comprendre ou disqualifier la proposition religieuse.

Le refus de la représentation, fut-elle non religieuse mais parodique ou culturelle, du prophète Mohammed, qui s'impose au musulman, peut aussi être comprise dans cette perspective. La figure du co-fondateur de l'islam n'est pas accessible à la représentation par le tiers, ni au regard de celui-ci. Ce n'est pas seulement que l'interdit religieux s'impose à tous (y compris aux non-croyants), mais aussi que ces derniers ne peuvent regarder, ne peuvent considérer le prophète et encore moins se l'approprier. Il y a une forme de propriété du représenté religieux : au prophète fondateur, des communautés musulmanes s'identifient en propre (Asad, 2015) et ce serait « les blesser » (Lambert, 2016) que de permettre à des tiers de le représenter (Favret-Saada, 2015 ; Gonzalez et Kaufmann, 2016). Il y a donc une mise en indisponibilité culturelle d'un certain nombre d'objets du religieux qui ne peuvent accéder à la représentation. J. Favret-Saada (2017) le relève à propos du Christ en étudiant les réactions catholiques à certains films à motif chrétien accusés par « les dévots » de blasphème : le Christ n'est pas disponible à la représentation (Douyère, 2019). Ce n'est pas seulement que ces figures soient « sacrées », c'est qu'elles disposent déjà de quelques bons interprètes,

légitimes, et ne souffrent pas d'en accueillir d'autres. Évidemment, ce n'est pas le cas de toutes les positions religieuses et Jérôme Cottin et ses co-auteurs (2016) relèvent les appropriations multiples du visage du Christ, par exemple, dans la photographie contemporaine, sans que celles-ci suscitent toujours contestation. Toutefois, Isabelle Saint-Martin (2006) a également montré comment, en milieu intégriste « catholique », la position religieuse était celle d'un refus de l'appropriation extérieure qui « dénature » nécessairement la figure religieuse sainte. Un art religieux d'enclure la représentation ou le discours (nul autre ne sachant en parler « aussi bien », comme l'indique J. Stavo-Debaugé) soustrait une partie du contenu religieux à l'appropriation externe, sociale et culturelle. Cette appropriation peut être tolérée quand elle est elle-même religieuse (Arnaldez, 1982, 1988) pour certains courants non conservateurs au plus.

Interdire le regard est donc aussi un geste d'acteurs du religieux (mais peut être porté par des entrepreneurs de publicité, parmi lesquels peuvent figurer des chercheurs en sciences sociales ou en communication), un geste protecteur, naturellement, qui vise à protéger le sens dans sa pureté là où le tiers risquerait de le dénaturer. Ainsi ces dix « gestes » permettent-ils de penser la façon dont le religieux entre, ou non, en visibilité et de quelle façon. Mais quels sont les tiers auxquels il s'expose, se montre ou se dissimule ?

Figures du tiers : le passant, le coreligionnaire, le dieu et le chercheur

Si la religion se place ici, le temps d'un regard scientifique, « sous le regard du tiers », il importe de savoir sous quel regard se place le religieux, quel regard il exclut. La critique religieuse des médias (Antoine, 2003 ; Lecomte, 2009) indique souvent que ces derniers ne sauraient pas bien ce qu'est le religieux, n'en parleraient pas bien (Douyère et Antoine, 2018). Cette « parole impropre » (seul un expert – envisagé comme un « fidèle » – peut vraiment connaître) montre une difficulté à laisser s'approprier une question par d'autres, comme certaines questions culturelles en débat (Barbéis, 2019) ou bien sûr celle du néo-blasphème le laissent paraître.

Sous quel regard, donc, paraît le religieux ? Si nous prenons aux sérieux les différents actants mis en présence, imaginaires, restitués ou réels, nous en discernons d'emblée treize :

- a) la divinité, si elle voit ;
- b) les passants, les voisins ;
- c) les autorités religieuses, s'il en est ;
- d) les coreligionnaires du même courant ;

- e) les coreligionnaires d'autres courants ;
- f) les autorités politiques nationales ou locales ;
- g) la religion d'hier ;
- h) la religion de demain ;
- i) les adeptes d'autres religions ;
- j) les « incroyants » et athées ;
- k) les « philosophes », dans l'histoire religieuse ;
- l) les chercheurs ;
- m) les algorithmes.

À constituer cette liste et à se laisser saisir par le vertige que la rédiger ou la lire induisent (Eco, 2009), il est manifeste qu'elle est à la fois hétéroclite et certainement lacunaire. Disons qu'il s'agit d'une première liste des regards possibles/probables à amender ou compléter pour s'emparer de la question du prisme du regard sur le religieux, dans une perspective qui ne se veut pas systémique pour autant (il ne s'agit pas de dire ici que tout cela « forme » le regard sur le religieux de façon totale) mais logique.

m) Commençons par le plus improbable des tiers, le dispositif de traitement automatisé distribuant les contenus dans le cadre du système technique généralisé que forme l'informatique connectée, les algorithmes. Les contenus (vidéos, séquences audio, messages) produits par les courants religieux (Douyère, 2015b) se trouvent présentés, acheminés aux usagers en fonction des paramètres affectés à ces derniers, déduits de leurs pratiques connectées (Cardon, 2015). Si telle vidéo d'un ultime culte évangélique interrompu par l'armée « devant le monde entier »³⁴ en période de confinement en réaction à la pandémie de la maladie à coronavirus 2019 en Côte d'Ivoire nous est proposée en mars 2020 sur la plateforme Youtube, c'est bien parce que le dispositif d'assignation de contenu utilisé par Google pour cette plateforme a détecté une correspondance possible entre les « thèmes » de la vidéo et les préférences supposées de l'utilisateur, du fait de ses consultations précédentes. Ces contenus sont donc placés sous le regard d'un tiers *muet* et *opaque* (Garapon et Lassègue, 2018), l'algorithme comme dispositif technique auquel des compétences d'analyse sont déléguées en vue de leur distribution après indexation et classification. De même que les textes, *e-mails*, images, vidéos, sont « lus » et « regardés » par des dispositifs informatiques avant que d'être accessibles à d'autres humains que leurs

³⁴ Jésus Côte d'Ivoire, « Les forces de l'ordre ont interrompu le culte sans fidèles en direct du prophète David Aimé Jérémie » (22 mars 2020). Accès : <https://www.youtube.com/watch?v=cfe76CPR1MU> (consulté le 26 mai 2020).

concepteurs-paramétreurs, de même les contenus religieux sont placés sous le regard de dispositifs automatisés qui les sélectionnent ou les analysent dans une logique de surveillance ou de qualification des publics (Kotras, 2018).

l) Ces tiers sont donc aussi les chercheurs. Placer la religion sous le regard du tiers scientifique, c'est dire que la recherche dispose d'un droit de regard, ou plutôt d'étude, sur le religieux. Que la recherche peut aussi en dire quelque chose, de différent de ce que le religieux dit de lui-même. Proposition évidente et banale en somme, mais qu'il convient de rappeler: « La science » a affaire au religieux qui est un objet légitime et qu'elle regarde légitimement, sans que quoi que ce soit « lui échappe » fondamentalement (ou pas plus que dans toute autre recherche). C'est aussi rappeler la capacité d'un tiers à parler et à voir. Parfois la recherche donne un sens au religieux qui lui échappait en propre (Arêas, 2014).

k) Les « philosophes » sont ceux qui ont interrogé le théologique à partir d'autres propositions conceptuelles et se sont vus tenir en marge de la réflexion théologique. Des mu'tazillites³⁵ à Friedrich Nietzsche et Paul Ricoeur, et au-delà ou en-deçà, ils ont porté un regard sur le religieux en refusant parfois le rôle chrétien de l'*ancilla theologiae* (servante de la théologie), d'être au service de l'énonciation théologique. En ce sens, ils ont été ce tiers (et le sont encore), parfois exclu, parfois mobilisé, qui aide mais ne pense pas le religieux toujours « de la bonne façon ».

j) Le regard sur le religieux peut être celui de l'incroyant et de l'athée. La religion peut être pensée comme absurde, ridicule, dérisoire, dépourvue de sens, imposture (« Tout ça, c'est vraiment une énorme arnaque ! », philosophe un homme, verre à la main, en 2019, à la terrasse d'un restaurant libanais devant la paroisse catholique parisienne Notre-Dame de l'Assomption des Buttes-Chaumont). Ces regards sont souvent peu visibles dans les sociétés occidentales contemporaines du fait que le militantisme athée semble décliner: La production médiatique qui tourne en dérision notamment les religions se réduit également (en France, *Charlie Hebdo*, *Siné Mensuel*...). La libre pensée regarde le religieux de façon critique. Qu'il soit bienveillant ou non, le regard athée peut sembler inacceptable quand il ne peut être « converti ».

i) Le regard sur ce qui se donne ou est perçu comme un phénomène religieux peut venir d'une autre religion. « Nos frères musulmans », disent les catholiques. Se développe ainsi parfois une fraternité connivente interreligieuse qui invite à la tolérance à l'égard des autres religions, quand l'interreligieux n'est pas lui-même une rampe de promotion sociale d'un courant religieux (Gonzalez, 2019a) ou ne constitue pas un dispositif de promotion sociale et publique du religieux. Mais, bien sûr, l'adepte d'une autre religion peut être l'ennemi, ou l'impur, l'aveugle.

³⁵ Le mu'tazilisme est une école de théologie spéculative musulmane née au 8^e siècle marquée par le rationalisme philosophique.

h) Si l'on s'intéresse à la temporalité particulière dans laquelle peuvent se situer les acteurs religieux, il faut aussi prendre en compte, en tant que tiers, la « religion de demain » qui sera juge de ce qui a été fait aujourd'hui, du fait que le temps religieux permet des formes d'anticipation et de co-présence (résurrection et immortalité de l'âme). Parce qu'ils ont connaissance du regard porté par l'histoire sur la religion du passé, les acteurs religieux peuvent penser leur action sous le regard de ce qui en sera (ou pourrait en être) pensé demain, c'est-à-dire penser la continuité religieuse comme apte aux jugements sur leurs pratiques. Cette vision en christianisme est imprégnée de la conception du Jugement dernier et du fait qu'il « sera demandé des comptes » à chacun, et que les acteurs sont garants aux yeux de la postérité de la continuité de « la tradition ». Des acteurs religieux peuvent donc mentalement se placer (l'invoquer et l'évoquer dans leurs prédication) sous le regard de religieux de demain qui évalueront comment la religion a été pratiquée en cette période de crise, et ce avant même le Jugement dernier, et motiver ainsi leur action.

g) De façon analogue, la religion d'hier peut être ce tiers qui regarde et considère l'action du religieux d'aujourd'hui. Par la continuité et la contemporanéité des présences (communion des saints dans le christianisme orthodoxe et catholique, permanence des entités spirituelles), par la fonction de référence de ces figures, l'action religieuse d'aujourd'hui peut être placée sous la figure du tiers d'hier (« Comment saint Paul verrait mon action d'évangélisation ? »). Le jugement est alors moral et exigeant. La figuration du regard du « modèle du passé » – une injonction centrale dans les projets prônant le retour aux « fondements » ou au « fondamentaux » – déplace la perception de l'action et évalue la façon dont elle actualise une tradition et des « vertus » (au sens ancien de potentialités) du passé.

f) Les autorités publiques portent aussi un regard sur le religieux, qu'elles doivent notamment administrer ou réguler, parfois recenser et identifier. La crainte de l'emprise politique, de l'infiltration de mouvements internationaux ou étrangers les anime. C'est notamment la question qu'évoque Juliette Duléry dans ce dossier, avec son enquête sur les Églises protestantes en Chine.

e) Les coreligionnaires d'autres courants religieux portent eux aussi un regard sur le religieux en ce que les signes présentés identifient à leurs yeux les « religionnaires » en les rattachant à un courant spécifique : la soutane, le col romain ou la croix sur un pull de laine gris un peu lâche identifieront aux yeux d'un laïc tel prêtre ainsi vêtu. Le sourire aux lèvres, la tenue sobre et désensibilisée d'un catholique charismatique de la Communauté de l'Emmanuel³⁶ identifiera

³⁶ La Communauté de l'Emmanuel est une association de fidèles laïques et de clercs – reconnue institutionnellement en 1981 puis en 1992 – qui s'est développée à partir de 1972 dans le mouvement du Renouveau charismatique catholique créé par Pierre Goursat (1914-1991). Investie dans la vie paroissiale, elle vise notamment à redonner une impulsion spirituelle à des formes chrétiennes traditionnelles et comporte plus de 10 000 membres en 2020. Elle anime le sanctuaire catholique de Paray-le-Monial en Saône-et-Loire.

aisément celui-ci aux yeux d'un catholique d'un autre courant pour qu'il soit averti et s'y intéresse. Les différences ne sont pas visibles à l'extérieur de la confession religieuse, où l'on n'y verra qu'« un juif » ou « un chrétien », voire « un catho » sans mesurer leur position d'identité ou d'affirmation (Raison du Cleuziou, 2019). Ceci semble particulièrement s'appliquer à l'islam, où l'on ne voit qu'unité, quand ses obéissants identifient des courants, rejetant certains, en approuvant d'autres. Il n'est pas rare que ces courants religieux, dans chaque confession, se pensent chacun incarner « la vraie pratique ».

d) Les coreligionnaires du même courant religieux observent également ces « signes » religieux, soit qu'ils les reconnaissent, soit qu'ils les apprécient, en déplorent l'absence ou les jugent : ah, bon, il porte la kippa de cette façon ? Un voile peut paraître mal placé ou insuffisant au regard expert et exigeant. Une certaine façon de se dire le récipiendaire de « visions » ou de « paroles » inspirées peut aussi donner lieu à des railleries entre responsables évangéliques d'orientation charismatique. Dans le cadre d'un terrain de recherche (Douyère, 2014), nous observons un groupe de laïcs trouver qu'un prêtre suivant la formation qu'ils animent n'est pas habillé de façon convenable : grand amateur de vélo, et venu à la formation par ce véhicule, il est habillé en tenue de cycliste. Ceci peut atteindre le langage, à ne pas oublier au registre des signes : ce membre d'un forum chrétien dit n'avoir jamais entendu quelqu'un estimer que Jésus n'était pas son « leader », alors que nous écartons ce terme (Douyère, à paraître). L'observation des signes du coreligionnaire a fonction de police, de surveillance, mais aussi de connivence, et peut induire une fraternité, comme le montre la réflexion d'I. Tavory dans ce dossier.

c) Les autorités religieuses, s'il en est, s'inscrivent sans doute également dans une telle logique de contrôle. Elles peuvent inciter à la production du religieux suivant les normes qu'elles conçoivent ou reprennent, le façonner à leur guise, ou accepter; *volens nolens*, que certains courants religieux adoptent tel ou tel signe. Elles portent aussi un regard sur ces signes. Elles peuvent également avoir à rendre compte de la production de telle forme du religieux quand elles le voient éclore.

b) Les passants, les voisins forment un autre public du religieux : ils sont ce tiers qui porte regard sur le religieux apparaissant, disparaissant, sous des formes diverses. Ils peuvent s'interroger sur le port de téfilines (phylactères), s'amuser de l'habit d'un moine bouddhiste (comme le restitue L. Obadia dans son article), craindre le port d'un qamis (L. Obadia également) et ne pas s'étonner d'un bouddha khmer présent dans la vitrine d'un spa (quand la présence d'un crucifix géant surprendrait vivement). Les passants peuvent appréhender un couple américain comme musulman, parce qu'elle porte un voile, selon notre vignette liminaire.

a) La divinité est également, si elle voit, ce tiers sous le regard duquel sont produits des signes (car le dieu seul voit et sonde les cœurs) et s'exerce le religieux. Car il faut bien plaire à quelqu'un. Comme Autre, le dieu absent, présent dans la pratique et la référence religieuse, est le perpétuel témoin des engagements de

chacun. Il est cet Autre destinataire des signes, des gestes et des pratiques, celui auquel le jeu s'adresse. Tiers – mais l'est-il toujours ? – prétendument ultime sous le regard duquel la religion se déploie. Et qui n'est pas vu. Surtout, tiers qui fait parler et au nom duquel nombre de religieux prétendent parler.

Cette imaginaire logique des tiers possibles percevant le religieux laisse apparaître, la liste, inversée, close, un manque redoutable. Le démon a été, comme toujours, oublié. Le diable est le grand absent. Or la pratique religieuse se fait parfois, disent les hagiographies, sous le regard du démon (Gonzalez, 2019b). Un groupe adepte de l'évangélisation numérique dit même qu'il guette quand ils agissent sur les réseaux. Quant au pape catholique, il enjoint, comme l'a fait le pape François, de ne pas oublier cette présence démoniaque faite précisément d'oubli... Ce regard du tiers est donc peut-être aussi celui du diable qui attend que le religieux, dans sa performance, défaille ou cède à l'orgueil.

Mais sans doute faut-il revenir sur ce qui est vu par ce regard tiers. Un habit, une coiffe, un objet (chapelet, téfilines...), mais aussi un corps, adoptant un certain rythme, un regard, les yeux « modestes » ou non (Le Guen-Formenti, 2015). Un animateur de communauté évangélique à Tours dit reconnaître d'emblée qui est catholique, évangélique ou baptiste, dans l'attitude corporelle, voire les vêtements... Ce qui est vu, ce sont aussi les gestes. Dans le cadre d'une formation donnée à des séminaristes catholiques, un signe de croix réalisé est perçu comme signe permettant une connivence (et le chercheur sera appelé « Père... » par l'un d'eux). Sortir d'une chapelle avant une formation à la prédication capte la bienveillance des formateurs laïques. Le langage ensuite marque l'appartenance à une communauté et fait signe au regard (à l'oreille) du tiers. « C'est le Seigneur qui l'a voulu... », « Il a fait son master avec le Seigneur » (entendu à Toulon, dans une voiture qui rejoignait un rassemblement chrétien, en 2017) sont des marques d'appartenance qui « positionnent » un acteur dans le champ des énonciations religieuses.

La religion sous le regard du tiers, c'est aussi, quand le tiers prend la figure d'un discours préétabli, la possibilité de parler du religieux avec un tiers, sous le regard d'une vision préconstruite de celui-ci, socialement dominante, ou d'une idéologie présente dans les (certains) esprits. Parler sur le religieux, sur l'islam en particulier, dans les milieux intellectuels, en France, en 2020, c'est aussi se placer sous le regard du tiers idéologique de l'accusation possible d'islamophobie, qui préempte tout discours possible en prescrivant et en préinscrivant ce qui doit être – et surtout ce qui ne doit pas être – dit. Autrement dit, une préformation de la pensée peut ne pas rendre nécessaire le discours, puisque tout serait (bien) dit d'avance. Les discours préalablement formés (Vygotski, 1997) imprègnent ici le locuteur, qui soit les adresse en une réponse, soit les reprend, mais parle ainsi sous le regard de discours tiers qui orientent la pensée. Le tiers est donc aussi discursif, « pré-encodé » (Boutet, 1994). En ce sens, il n'est nul besoin de penser le religieux, puisqu'il se pense, et qu'« on » dit déjà, d'emblée, comment le penser. Néanmoins, si l'on ne souhaite pas précisément s'en tenir à ces prescriptions discursives, pourtant bien commodées, il faudra au locuteur, mais peut-être aussi au chercheur, affronter ces discours.

Le tiers peut être aussi l'autre représenté dans sa faiblesse et qu'on voudrait soutenir sans nuire à la religion que peut-être il adopte. Son visage vient alors entraver le discours et le rendre bienveillant pour protéger la personne qui s'y identifie (Asad, 2015). Cette corruption éthique et bienveillante du discours altère bien sûr le rapport à la vérité du locuteur ou du chercheur, qui préfère alors la vérité sociale et subjective à celle de pensée qu'il aurait pu élaborer. L'inverse est également vrai. Le tiers peut aussi être l'autre représenté dans sa force redoutable et crainte (par exemple, dans l'ouvrage de l'homme politique français François Fillon, *Vaincre le totalitarisme islamique*, 2016) et qu'on voudrait repousser par peur ou refus de la religion que peut-être il adopte. Il a été repéré que le critère de l'étranger peut se déplacer sur un autre élément, qui le caractérise moins directement : « Je ne rejette pas "les maghrébins", mais je rejette l'islam », etc. L'insupportable chez l'autre peut être sa langue (Blanchet, 2016), l'habit, les parfums, la religion supposée... Qu'est-ce qui est alors « sous le regard » du tiers ? Tout, sans doute. Et l'herméneute choisit et mélange les facteurs, prend l'un pour l'autre. Que voit-on de la religion, au regard du tiers ?

Cependant, ces figures du tiers ne suffisent pas à penser l'exposition-interprétation du religieux. C'est ici, à un autre plan, la place du tiers dans la communication qu'il convient de penser et le tiers posé au terme, ou à terme de toute compréhension.

Le tiers symbolisant, ou le sens et la communauté à faire

« La question du "tiers" n'est [...] pas réductible au seul "regard" d'un observateur extérieur », écrivent S. Laacher et C. Terzi dans ce dossier. Attentif à la phénoménologie de l'expérience temporelle, leur argument vise à montrer que cette question ne saurait se réduire à une place dans un dispositif actantiel, inspiré d'une approche structurale, telle la forme *affaire* mise en avant par la sociologie pragmatique (Boltanski et Claverie, 2007). Cette forme est forgée par Voltaire au moment où il prend publiquement fait et cause pour des individus accusés de blasphème (Claverie, 1992, 1994). L'affaire présente une configuration à quatre *places* – la victime, l'accusé, le juge et le public – dans laquelle un jugement inique est contesté et avec lui le tiers que constitue le juge, par un appel au public, nouveau tiers censé veiller sur l'exercice de la justice par le moyen de la raison.

La critique de S. Laacher et C. Terzi vise le tiers ainsi conçu, car le procès sur lequel débouche la diffusion de *Persepolis*, à la suite de la mobilisation de manifestants religieux et d'avocats proches du parti islamiste, s'il actualise les places de l'*affaire*, n'est pas en mesure de dégager un « tiers garant » ni en la figure du juge, ni en celle d'un public. Au contraire, la procédure judiciaire contribue à attiser la

polémique : elle oblige quiconque souhaiterait adopter un point de vue neutre à choisir son camp, au risque de passer pour un « traître » ou un « agent de l'étranger ». L'alternative est binaire : soit la laïcité, soit tenir la nation tunisienne pour irréductiblement « arabo-musulmane ». Cette dernière conception implique, dans ce cas, que les lois de la Cité s'alignent pleinement sur celles de la divinité, les épithètes *politique*, *morale* et *religieuse* devenant interchangeables au moment de qualifier la communauté tunisienne.

En soulignant l'irréductibilité du tiers à un regard, S. Laacher et C. Terzi récusent l'hypothèse selon laquelle ce tiers se réduit à une *position* : il est un *processus*, celui de la constitution du sens et, avec lui, d'une communauté intersubjective. Il n'est pas étonnant que la critique de ces chercheurs puise ses arguments dans *Des miroirs équivoques* (1982), l'ouvrage magistral que L. Quéré consacre aux origines de la communication moderne. On y retrouve la même approche de la communication comme un processus en rapport avec la question du tiers : « L'échange social est une interaction entre sujets, médiatisée par du symbolique » (Quéré, 1982 : 29). Cet échange possède une « réflexivité immanente » (*ibid.*). Dès lors, la communication est à appréhender comme une « activité de constitution d'une communauté intersubjective » (*ibid.* : 29). Lorsqu'il évoque cette « réflexivité immanente », L. Quéré pose que c'est dans la situation concrète de cet échange *particulier* que s'actualise une potentialité universelle, ce qui implique un *choix* (notamment relatif aux catégories sous lesquelles les acteurs en présence entrent en relation dans contexte spécifique) : « Pour communiquer, nous superposons un énoncé à contenu propositionnel, qui relate une observation ou une expérience (fonction de représentation des faits), et un énoncé qui définit la relation interpersonnelle dans laquelle la signification du premier peut-être comprise et acceptée » (*ibid.* : 30).

Pour l'auteur, tout acte de communication implique simultanément une *métacommunication* et instaure donc une « division inhérente à l'échange social : celui-ci a pour condition de possibilité la création en lui-même d'un *écart*, d'une *distance*, d'une différence de plan » (*ibid.*, nous soulignons)³⁷. Cette détermination du sens est toujours à faire, quelle que soit la situation. Elle est une activité conjointe, qui n'annule en rien la possibilité d'une « domination », et donc d'une « communication destructrice » (*ibid.* : chap. 4). Cette réflexivité immanente logée dans l'acte communicationnel est le point d'ancrage du tiers *symbolisant*. Celui-ci constitue un « opérateur d'équivalence » qui « fait advenir une entente, un "même" entre les interlocuteurs [et qui] réduit le caractère improbable et aléatoire de la communication en suscitant une identité des partenaires (sans abolir leurs différences) » (*ibid.* : 32). Ce qui conduit l'auteur à souligner combien ce « neutre qui fonde la communication est non pas un donné mais un construit » (*ibid.* : 33).

Appréhender cette construction du sens et d'une communauté intersubjective, c'est se donner les moyens de ressaisir l'historicité de l'échange social, tant dans

³⁷ Cette observation rejoint ce que J.-L. Michel (1992) nomme la « distanciation » dans la communication.

sa contingence historique que dans sa dimension normative (ce qui comprend ses conditions de possibilité). L. Quéré plaide pour une pragmatique formelle et empirique afin d'élucider les modalités de constitution et de mise en œuvre de l'espace public moderne. L'auteur ne s'en cache pas : l'horizon normatif qu'il envisage est celui de la démocratie moderne telle que la conçoivent notamment Jürgen Habermas et Claude Lefort. Prenant appui sur le caractère simultanément objectif et immanent du *tiers symbolisant*, le « fait qu'il soit d'emblée le produit d'une activité sociale d'auto-institution » (*ibid.* : 40), le sociologue pose que les repères de l'échange social ne peuvent être, « jusqu'au bout, déterminés réellement une fois pour toutes, faute d'un garant ultime pour les soutenir. Ils demeurent donc fondamentalement indécidables. Ils sont néanmoins en permanence déterminables. Je [L. Quéré] veux dire par là qu'ils sont toujours disponibles en même temps qu'ils sont soumis à une élaboration collective » (*ibid.*).

Cette indécidabilité fondamentale, qui a pour pendant une indétermination relative, implique que les critères relatifs au vrai ou au faux, au juste ou à l'injuste, au probable ou à l'improbable relèvent toujours d'une détermination locale et sont donc susceptibles de varier dans leur tentative d'offrir une « figuration particulière des dimensions du Pouvoir, du Savoir et de la Loi dans la société » (*ibid.* : 41)³⁸. L'historicité de l'échange social est donc liée à l'objectivité singulière du tiers symbolisant, celui-ci étant un processus ouvert caractérisé par une « absence de pétrification ».

Pourtant, les tentatives de pétrification n'en sont pas moins présentes. Dans le cas de la religion, le caractère immanent, processuel et fondamentalement indécidable – bien que relativement déterminable – du sens ne font pas bon ménage avec certaines conceptions *arrêtées* de la vérité, mais aussi de ce que devraient être le (bon) croyant ou la (bonne) communauté religieuse, lorsque celle-ci est tenue pour indistincte de la collectivité politique ou comme devant imposer ses conceptions, ses mœurs ou sa loi au reste de la société. Le problème surgit en particulier lorsque la « révélation » est conçue sur le mode d'une verticalité extrinsèque, donnée par une divinité en surplomb, qui pétrifie le tiers symbolisant, figeant les rapports des uns et des autres dans un cadre rigide, et prétendant s'affranchir des contingences de l'Histoire. Il est vrai que certaines conceptions du « Pouvoir, du Savoir et de la Loi » ne sont pas immunisées contre une telle figuration du tiers³⁹. Cependant, en tant qu'elles prétendent se tenir à l'écoute et transmettre un enseignement venant d'un au-delà de la vie quotidienne, afin de restituer le sens profond de la réalité (Bellah, 2017 : chap. I), les religions sont particulièrement exposées à cette tentation d'arrêter le tiers, de le totaliser à elles seules, sans égard pour l'écart ou la *distance* logés dans toute activité communicationnelle. Or, cet écart porte en germes de nouveaux

³⁸ Dans la formulation de la triade (Pouvoir, Savoir, Loi), on notera la référence à la pensée de C. Lefort (1981).

³⁹ Voir notamment la profonde réflexion de C. Lefort (1976) à propos du régime stalinien, sur la base de l'œuvre d'Alexandre Soljenitsyne.

possibles, un dépassement qui est intrinsèque et constitutif de cette même activité. L. Quéré écrit que « c'est d'ailleurs grâce à ce surplus que l'échange social peut se finaliser, c'est-à-dire trouver en lui-même ses raisons et ses fins, formuler sur lui-même une visée de transformation orientée » (Quéré, 1982 : 42)⁴⁰. Et le sociologue de poursuivre :

J'indiquais précédemment que cette finalisation était liée à un mode d'appréhension du passé et de l'avenir et à un mode de détermination du nouveau, de l'improbable et de l'incertain. En fait ces dispositifs mettent toujours en œuvre une posture particulière, propre à une société, à l'égard du « potentiel d'universalisation » contenu dans les formes singulières de l'activité communicationnelle. C'est précisément cette différence de posture qui permet de tracer une ligne de démarcation entre la société historique et la société « sans histoire ». Pour la figurer d'un mot, je dirai que dans la première le surplus disponible créé est explicité, thématisé, objectivé de façon à rendre sensibles des possibilités de choix et d'alternatives ; dans la seconde au contraire il est occulté, dénié, refoulé de façon que seuls soient actualisés les possibles déjà singularisés. En d'autres termes, dans le premier cas le tiers symbolisant est soumis explicitement à l'action transformatrice des acteurs sociaux. Sa singularisation devient ainsi l'objet et l'enjeu de leurs rapports conflictuels dans le cadre d'une activité sociale particulière, qui n'est rien d'autre que le politique moderne. Dans le second par contre, ce tiers symbolisant est tenu hors de la portée de l'action des sujets sociaux et, de ce fait, enfermé dans sa singularité claire et univoque. (*ibid.* : 42)

S'interrogeant sur les origines de la communication et de l'espace public moderne, L. Quéré a bien en vue l'objet qui nous intéresse, la religion et son rapport au tiers. Ainsi thématise-t-il la sortie de l'Ancien Régime comme l'affranchissement d'un « principe transcendant sur lequel les acteurs sociaux n'ont aucune prise » et d'une temporalité où présent, passé et futur sont indistincts, cet éternel présent étant « l'incarnation dans le corps social de la volonté d'un Autre, Dieu ou les ancêtres » (*ibid.* : 124).

Spectateur (im)mobile ?

Approcher « la religion sous le regard du tiers » revient à interroger les manières dont les acteurs religieux sont capables de composer avec cette indétermination, et donc avec autrui, ou, au contraire, s'en avèrent incapables – à moins que ce ne soit l'inverse, que l'assignation à une « religion » par autrui pétrifie le sens, la relation établie à ces personnes « religieuses » et la capacité de la collectivité à leur ménager une place : un contact qui n'abolit pas complètement l'écart. Ce que L. Quéré conceptualise sous la forme du *tiers symbolisant* recoupe, sur le plan d'une pragmatique sociale tant formelle qu'empirique, ce que Charles

⁴⁰ Menant une réflexion analogue, J. Widmer (cité dans Acklin Muji *et al.*, 2007 : 270) avance : « La sociologie ne peut se contenter d'une herméneutique de l'archéologie, ramenant ce qui est à ce qui fut : le beau au goût hérité, la décision aux intérêts déjà investis, le mouvement social aux formes déjà dominantes. Elle doit compléter cette herméneutique par une herméneutique du *telos* [...]. L'être ne renvoie pas seulement à son origine, il s'ouvre aussi sur ce qu'il n'est pas encore [...]. Deux négations déterminent l'orientation historique de ce qui est : ce qu'il n'est plus, ce qu'il n'est pas encore. En toute rigueur, la sociologie doit rendre compte des deux déterminations ».

S. Peirce pense sémiotiquement comme l'*interprétant*⁴¹. Tous deux s'accordent pour dire que la façon dont nous configurons le sens d'un signe en dit autant sur sa signification que sur la relation que nous établissons les uns à l'égard des autres, et donc sur le type de collectivité que nous instaurons. Dans ce processus, l'indétermination du sens constitue un enjeu éminent, relatif au type de communauté envisagé, que celle-ci soit dogmatique ou, au contraire, ouverte à la remise en question⁴². La sémiose se fait alors politique selon une modalité qui n'est pas sans rappeler ce que Jacques Rancière (2000 : 12) écrit du *partage du sensible* (même si le sensible qu'il décrit paraît à certains égards plus arrêté que la sémiose qu'appelle le tiers symbolisant) :

J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage.

Ce qui nous ramène au regard de l'observateur extérieur – dont S. Laacher et C. Terzi contestent qu'il puisse offrir une prise pertinente pour mener une interrogation relative au tiers. C'est à juste titre que ces auteurs attirent notre attention sur le fait qu'on ne saurait rabattre le processus sémiotique sur une place. Cependant, il est des positions depuis lesquelles la relation à autrui est rendue moins évidente, en raison notamment de la distance, celle-ci pouvant en retour inciter les partenaires à thématiser le sens de la relation qu'ils nouent, leur contact. Autrement dit, par l'écart qu'elle introduit dans le contact avec autrui, la position du spectateur fait peser une exigence plus importante sur la sémiose, pour peu que le spectateur se sente concerné par ce qu'il voit, se disant que cela « peut le regarder », et qu'il accepte que son regard puisse être déplacé, qu'il n'est pas encore pleinement formé, ni informé.

Cette indétermination a pour contrepartie la capacité du spectateur à « bouger » : la proposition de sens qui lui est faite ne pouvant épuiser le réel, ni assigner une place fixe à celui qui regarde, sous peine d'empêcher le déploiement de sa capacité de penser et d'envisager la situation selon de nouvelles potentialités. La place du spectateur, en tant que tiers, constitue alors un indicateur essentiel, tant sémiotique qu'éthique et politique, du type de communauté à figurer :

⁴¹ À l'époque, L. Quéré n'avait pas encore opéré son tournant ethnométhodologique, ni pragmatiste. On se reportera notamment à son traitement de la sémiotique peircienne (Quéré, 2018).

⁴² Lorsqu'il envisage ce processus collectif d'élaboration du sens, C. S. Peirce (2014b, § 64) pense avant tout à une communauté épistémique : « Le réel est donc ce à quoi tôt ou tard l'information et le raisonnement aboutiront finalement et qui est donc indépendant de mes fantaisies et des vôtres. Ainsi, l'origine même de la conception de la réalité montre que cette conception implique essentiellement la notion d'une communauté sans limites définies et susceptible d'une croissance définie de la connaissance. Et ainsi ces deux séries de cognitions – le réel et le non-réel – comprennent celles qu'à une époque suffisamment future la communauté continuera toujours de réaffirmer, et celles que, dans les mêmes conditions, elle ne cessera jamais de nier ».

Voilà pourquoi il mieux vaut distinguer au cœur du visuel les images des visibilitées en fonction des stratégies qui assignent ou non le spectateur à une place dont il peut bouger. Hors de tout mouvement, l'image se donne alors à consommer sur un mode communiel. La propagande et la publicité qui s'offrent à la consommation sans écart sont des machines à produire de la violence même lorsqu'elles vendent du bonheur ou de la vertu. La violence n'a d'autre fondement que l'abolition intentionnelle ou non de la pensée et du jugement. [...] La critique de l'image est fondée sur une gestion politique des passions par la communauté [politique]. (Mondzain, 2015 : 56)

Lorsqu'elle évoque les images, Marie-José Mondzain les ressaisit d'emblée dans un acte relationnel, celui de *regarder*, à l'horizon du type de capacité qu'il suscite – penser, juger – et de communauté qu'il constitue, fusionnelle ou, au contraire, plurielle. C'est bien ainsi que nous proposons d'approcher le regard et le tiers vis-à-vis de la religion : il s'agit de restituer sa pleine dimension phénoménologique à ce regard, reliant ses potentialités – parfois nouvelles, souvent manquées – au processus sémiotique, et les inscrivant dans une éthique de la communication et une conception de la communauté politique entendue comme un horizon à constituer par nos actions et nos interprétations, plutôt que comme une instance arrêtée de toute éternité.

Approches croisées : la religion et le tiers

Prendre soin d'éviter de parler de « signes religieux dans l'espace public », ici, constitue une façon de sortir de la réification du « religieux » et de la position qui consiste à le croire objectivé dans des signes univoques, quand précisément l'interprétation confère du sens à ce qui est visible (ou non). Ce processus d'allégation ou d'affectation de sens, ou encore d'occultation de sens à l'égard d'éléments matériels, voire de discours⁴³, est essentiel dans la perception/constitution du religieux, soit qu'on le croie être là, soit qu'on le croie ne pas être là, qu'on l'affecte de valeurs positives, ou négatives. Cette approche ne signifie pas que tout résiderait dans l'interprétation. Il ne s'agit pas ici de promouvoir une herméneutique nécessaire du religieux. Apparaissent d'une part, la réception de signes « religieux » éventuellement hérités, leur fabrication, leur resignification et recreation individuelle ou émanant de collectifs, la production et la mise en visibilité de « signes » (matière à laquelle on prête sens) de façon volontaire ou involontaire, claire ou ambiguë. Se forme d'autre part la certitude que se manifestent des positions religieuses dans l'espace public, suscitant crainte, estime ou affection, considération, et analyse des enjeux de cette présence (« retour du religieux », « liberté de conscience »). Entre les deux ensembles de phénomènes, il y a la perception et l'interprétation, qui en co-constituent le sens. Il ne faut donc négliger ni la production active de sens (une religieuse fabrique des chapelets, des icônes, au sein d'une communauté, et dans le cadre et les perspectives d'une Église, dans une intention particulière), ni la constitution du sens, entre coreligionnaires, par

⁴³ Comment, par exemple, comprendre le mot *martyr* quand il vient dans un *tweet* qualifier une attaque au couteau à la gare de Marseille assortie d'une invocation religieuse ? Convient-il de lui donner un sens philosophique, religieux ? Signifie-t-il que le locuteur partage la cause de l'acteur ?

reconnaissance (voir l'article d'I. Tavory dans ce dossier) ou appréciation pondérée des signes ou plus largement entre citoyens et touristes (ou visiteurs étrangers). Qu'est-ce qui fait que quelque chose est pensé comme « signe d'une religion envahissante » ou « signe d'une culture » (voir l'article de L. Obadia dans le présent dossier) ? Qu'est-ce qui fait que telle chose n'est pas vue comme un signe religieux (un bouddha dans un spa, par exemple) ? C'est donc à la prise de conscience du moment perceptif/interprétatif dans la formation du « religieux », sans l'y réduire, que nous nous attelons ici, et c'est pourquoi nous préférons parler de « religion sous le regard du tiers » que de « signes religieux dans l'espace public ». À une ontologie arrêtée des « signes », nous préférons une *ontologie processuelle et relationnelle*.

La thématique de ce dossier vient donc reconfigurer dans la perspective du regard et de la perception, de l'interprétation, une « question socialement vive » dans les sociétés de la modernité tardive, la question des « signes religieux dans l'espace public », de la tolérance à l'égard du religieux. Elle le fait en s'efforçant de montrer que les angles de compréhension sont multiples, et qu'il en va du repérage (« il porte une croix ? ou une croix satanique ? ou la croix emblème d'un groupe de *hard rock*, Black Sabbath ? »), de l'interprétation, de l'univers de sens qui préside à l'assignation d'une signification, mais aussi de la production, de la présentation manifeste, de la dissimulation, de l'occultation ou de l'altération de signes pouvant être reliés au « religieux », les uns et les autres se croisant. Cette question se superpose donc à une crise sociale et communicationnelle qu'on peut dire factice si l'on pense qu'elle vient sciemment occulter des questions sociales, économiques et politiques jugées majeures, le « signe religieux » étant alors perçu comme venant détourner le regard des questions d'importance réelle ou que l'on peut juger fondée (par exemple le débat sur les « accommodements raisonnables » au Québec) si l'on perçoit le religieux comme aspirant à la totalisation.

Élaborés par des chercheurs qui ont souhaité s'inscrire dans cette problématique réflexive, les articles rassemblés interrogent la dissimulation de signes religieux ou la discrétion à l'égard d'un État défiant, l'interprétation complexe de traces esthétiques religieuses, et leur altération, le regard porté sur les signes produits par une communauté à laquelle on appartient ou les membres d'autres communautés inégalement traitées pour des raisons sans doutes culturelles et politiques, la défiance à l'égard d'une œuvre perçue comme blasphématoire pour une scène jugée inappropriée, la relation des religions à leurs discours proférés dans l'espace public. Il y est question d'islam, de judaïsme orthodoxe, de protestantisme, de christianisme se voulant « orthodoxe » ou taxé de « déviant », de bouddhisme, et ce en France, en Suisse, en Chine, aux États-Unis, en Tunisie. Les approches mobilisées relèvent à la fois des sciences de l'information et de la communication (SIC), de l'histoire, de l'anthropologie, de l'histoire de l'art et de la sociologie. Des objets (peintures murales), des passants avec leurs signes et habits, des pratiques religieuses rendues visibles ou mal représentées, une parole jamais parfaite (et pour cause), tels sont les prismes d'abord de ces questions.

Dans une étude menée au croisement de l'histoire de l'art, de l'histoire des théologies chrétiennes et des SIC, Marianne Cailloux montre d'abord comment des peintures murales conçues dans une perspective catholique sont perçues par des chrétiens « évangéliques » vaudois, et parfois altérées. « Voir la religion dans les Alpes à la fin du Moyen Âge : peintures murales et altérités culturelles » montre ainsi comment un support iconographique religieux se trouve perçu et réinterprété, l'altérité doctrinale sinon esthétique se trouvant soit désignée, soit récusée. Le lieu, la tradition religieuse accueillent ici une différence de regard sur la représentation.

Sous le titre « Vers une sociologie de la convocation : ethnographier un quartier juif orthodoxe de Los Angeles », les textes d'I. Tavory tirés de l'introduction et de la conclusion de son ouvrage *Summoned: Identification and Religious Life in a Jewish Neighborhood* (2016) proposent une réflexion née de l'observation sur le rôle du regard mutuel dans une communauté et sur la façon dont la répétition de la pratique « appelle », « convoque » à l'être religieux. La religion orthodoxe (juive) se pratique donc sous le regard de l'autre : l'orthodoxe, le mauvais Juif qui ne pratique pas, et l'athée du quartier. Les signes se montrent, se supportent, lassent aussi qui les porte, mais il faut les tenir pour maintenir en vie la communauté à ses propres yeux.

L. Obadia part d'une vieille chanson (« Poulailleur's Song », 1977) du chanteur français Alain Souchon, stigmatisant l'hypocrisie du racisme ordinaire en France dans les années 1970 et évoquant la djellaba comme n'étant pas « ce qui faut sous nos climats » pour porter son attention sur deux vêtements masculins, l'un « musulman », l'autre « bouddhiste », le qamis et le kasaya, et s'interroger sur la divergence sémantique des regards portés sur eux. Crainte ou défiance d'une part, bienveillance amusée d'autre part, comme si les imaginaires de l'Orient et de l'extrême Orient variaient. « Qamis ou kasaya... "ce qui faut sous nos climats" ? Tiers regards et regards tiers sur les costumes musulmans et bouddhistes en France » resitue dans le développement du lien entre aspiration ethnique et dimension religieuse cette attention et cette inattention au vêtement « religieux » masculin, là où l'on s'est surtout intéressé au voile des femmes. Son approche mêle traces d'observations *in situ* et vaste connaissance de la littérature portant sur ces enjeux.

Dans « La visibilité des organisations protestantes en Chine sous le regard de l'État-parti », la sociologue J. Duléry revient sur le monopole qu'exerce l'État chinois sur la visibilité officielle et sur le jeu complexe que cela induit pour les Églises protestantes, des plus établies aux plus officieuses. Car le protestantisme est grevé d'une double tare : il est une *religion* dans un pays officiellement athée, et qui plus est une religion *occidentale*, susceptible de toutes les projections relatives à la trahison du projet communiste et national. En fine ethnographe, J. Duléry montre comment les Églises enregistrées s'accommodent d'une forme d'invisibilité vis-à-vis de la société, tout en manifestant leur allégeance à l'État-parti lors des célébrations. Pourtant, ces mêmes Églises participent de réseaux plus informels, notamment par leurs groupes hebdomadaires qui les relient aux Églises souterraines, d'orientation évangélique, souvent suscitées par des hommes d'affaires transnationaux d'origine chinoise et, surtout, politiquement actives dans la contestation du pouvoir étatique.

À l'occasion d'une crise politique majeure, qui paraît révolution, s'ouvre en 2011 une fenêtre de liberté politique qui laisse penser que le film *Persepolis* (2007) de M. Satrapi peut intéresser les Tunisiens. C'est sans compter le visage montré du dieu musulman (en conversation avec la jeune Marjane), et la mobilisation par la frange conservatrice de « l'interdit de la représentation » en islam – relayée de façon agonistique par les puissances étrangères que sont la France et l'Iran. La diffusion de ce film en Tunisie apparaît alors comme celle d'un blasphème, commentent S. Laacher et C. Terzi, pétrifiant l'interprétant de l'œuvre. « Comment apaiser une polémique qui exclut tout "tiers garant" ? », se demandent les auteurs. Car la question du regard sur cette œuvre fait débat, avant que de la proscrire de la scène esthétique.

Pour J. Stavo-Debaugé, « les embarras de la parole religieuse » sont les formes que prend l'expression religieuse quand elle ne souffre pas de reprise ou de commentaire, quand elle supporte mal d'avoir perdu le monopole à dire la vérité, de ne pouvoir tout dire, exprimer sans contradiction ce que le sentiment, l'appel et le vécu religieux portent et la réalité cosmique à laquelle ils s'adossent. Ce n'est pas seulement un problème de communication ou d'expression du religieux, c'est une configuration qui met en jeu et en cause la place du tiers, qui semble ne pas être toujours à la place où on l'attend pour donner toute sa portée à ce dire, et amène à réguler la parole proférée, qui se veut pourtant si claire.

Conclusion

L'affaire qui surgit en France à la veille d'achever ces lignes offre un vertigineux miroir pour penser la religion sous le regard ou au regard du tiers. L'affaire Mila⁴⁴ – elle prend vite ce nom – naît de cette interlocution polyphonique violente au cours de laquelle une lycéenne française échangeant sur l'application numérique Instagram reçoit des insultes, semble-t-il à propos de son homosexualité et parce qu'elle fait part de ses goûts en matière de séduction devant des hommes maghrébins qui invoquent à ce propos l'islam. Elle s'en prend alors à « l'islam », qui est à la fois une religion imaginaire, une religion imaginée, mais aussi un ensemble religieux bien réel, mobilisé par des acteurs. Elle se livre à un « blasphème » en proposant notamment un bien improbable et sans doute peu douloureux pour la déité toucher théo-rectal. Les insultes et menaces pleuvent alors sur elle, ses interlocuteurs tenant à affirmer que, contrairement à ce qu'elle prétend, l'islam serait bien une religion de paix (Favret-Saada, 2020). La religion sous le regard du tiers, c'est ici, dans un second temps, la religion profanée : ce qu'on en fait et ce qu'on en a fait, comment on dégrade la religion. Les imputations de

⁴⁴ Lycéenne de 16 ans de la région lyonnaise, homosexuelle, Mila s'exprime en public sur Instagram le 18 janvier 2020, ouvrant la voie à un cyberharcèlement et à une vive polémique dans laquelle interviendront ministre, délégué général du Conseil français du culte musulman, femmes et hommes politiques, rappeurs et d'autres à propos de la liberté d'expression antireligieuse, de la « liberté de conscience » et du caractère « islamophobe » de ses propos.

dégradation du religieux sont fréquentes dans les discours religieux : on a arraché une page du Coran, des témoins de Jéhovah ont marché sur un crucifix ou une icône (en contexte grec orthodoxe)... On ne peut pas voir ça, serait la conclusion du regard porté sur la religion profanée. On ne peut faire ça, qui pousse vite au « on ne peut pas laisser faire ça ». Ce qui pousse par exemple à détruire une œuvre du photographe Andres Serrano (Douyère, *et al.*, 2016). Le gardien, celui dont l'œil veille sur la religion, ne peut sans doute supporter qu'on la traite ainsi. Mais... le pluralisme des sociétés démocratiques est là pour rappeler que cela doit, devrait néanmoins être enduré (Peters, 2010 ; Favret-Saada, 2017). Le regard porté sur la façon dont l'autre regarde la religion peut entraîner bien des blessures (Lambert, 2016 ; Favret-Saada, 2017). Dans un premier temps de l'échange de Mila et son amie, puis de l'adresse de Mila aux importuns et aux fâcheux, comme aurait dit le 17^e siècle français, elle est cet autre qui regarde le religieux d'une façon qui ne convient pas. Et c'est ce regard qui est inadmissible. Ce dossier voudrait précisément conduire à penser ce croisement des regards qui construit le religieux comme objet fétiche, protégé, repoussé, « sacré » (Dufour et Boutaud, 2013 ; Debray, 2012), détesté, honni, comment il se trouve investi de multiples façons, chacune étant « la bonne » pour le regardeur-locuteur.

Placer et penser la religion sous le regard du tiers (soit un processus de « tiercéisation ») c'est penser qu'elle ne fait pas sens seule, mais aussi dans la façon dont elle est perçue, reçue, pensée, dans l'écart et non seulement le contact, et que ces appropriations sont un droit – et non seulement pour le chercheur. Porter la religion sous le regard du tiers c'est refuser la réification de celle-ci et l'assignation univoque de sens. C'est justifier aussi un « droit de regard » sur le religieux. Cette réflexion et les travaux qui s'y associent proposent donc de sortir de la problématique des « signes religieux dans l'espace public » pour penser comment la religion, cette partie de la culture qui forme identité, histoire, présence et relations, se montre, se dissimule, est pensée en son absence, chose fluctuante, rassurante ou inquiétante, se trouve perçue ou inférée. Il s'agit de donner droit à la fois à la production matérielle de signes et à l'imputation de signification – effectuées et perçues dans le contact –, comme à son interprétation – élaborée dans l'écart –, à la liberté de voir ou de ne pas voir. En somme, articuler une pensée politique du religieux à une approche d'inspiration phénoménologique prenant aussi en compte les contextes de sens. Peut-être s'agit-il d'élaborer une phénoménologie politique du religieux dans l'espace et le débat publics.

Références

- Acklin Muji D., Bovet A., Gonzalez P. et Terzi C., 2007, « De la sociologie à l'analyse de discours, et retour. En hommage à Jean Widmer », *Réseaux. Communication, technologie, société*, 144, p. 267-277.
- Adut A., 2018, *Reign of Appearances: The Misery and Splendor of the Public Sphere*, New York, Cambridge University Press.

- Allen D.F. et Douyère D., 2016, « Joseph Gabel : réification, fausse conscience et communication », dans F. Granjon (dir.), *Matérialismes, culture et communication*, t. 1, *Marxismes, théorie et sociologie critiques*, Paris, Presses des Mines, p. 146-161.
- Amiriaux V., 2009, « L'« affaire du foulard » en France : retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, 41 (2), p. 273-298.
- Amiriaux V., 2014, « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, 5 (1), p. 81-95.
- Antoine F., 2003, *Le Grand Malentendu. L'Église a-t-elle perdu la culture et les médias ?*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Anzelmo A., 2018, « Les médias du Vatican face aux questions féministe et de pédophilie », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 13. <https://doi.org/10.4000/rfsic.3739>
- Arêas C. C., 2014, *Quand les signes religieux font débat dans les arènes médiatiques et scientifiques : régimes de visibilité et reconfiguration des espaces publics dans les affaires du voile en France (1989-2010)*, thèse en sciences de l'information et de la communication, Université Paris 2 Panthéon-Assas.
- Arêas C., 2015, « La médiatisation de "l'affaire de la burqa" en France : stratégies de visibilité et crise iconique », *Canadian Journal of Communication*, 40 (1), p. 2950.
- Arendt H., 1988 [1958], *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- Arnaldez R., 1982, *Jésus. Fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, Desclée.
- Arnaldez R., 1988, *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée.
- Asad T., 2015 [2013], « Liberté d'expression, blasphème et critique laïque », dans T. Asad, W. Brown, J. Butler et S. Mahmood, *La Critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Krebs et F. Lemonde, Lyon, Presses universitaires de Lyon, p. 35-75.
- Assouline P., 1992, *Les Nouveaux Convertis. Enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres*, Paris, Gallimard.
- Atwood M., 2017 [1985], *La Servante écarlate*, trad. de l'anglais par S. Rué, Paris, R. Laffont.
- Barbérís I., 2019, *L'Art du politiquement correct*, Paris, Presses universitaires de France.
- Batard A., 2020, « La collection Raconter la vie. Des récits brefs et très brefs, éditorialisés sur le papier et sur l'internet », *Interférences littéraires / Littéraire intertextuelles*, 24, p. 49-61.
- Baubérot J., 2009, « Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions*, 146, p. 183-200.
- Baubérot J. et Milot M., 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Bautier R., 1994, *De la Rhétorique à la communication*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Bellah R. N., 2017, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard, Belknap Press.
- Berger P. L., 1971 [1967], *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Feisthauer, Paris, Éd. Le Centurion.

- Berger P. L. et Luckmann T., 2018 [1966], *La Construction sociale de la réalité*, trad. de l'anglais par P.Taminiaux, rév. par D. Martuccelli, Paris, A. Colin.
- Blanc C., 2018, *Théories et praxis de la « réinformation » : militantisme catholique traditionaliste et pratiques info-communicationnelles sur internet*, thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université Bordeaux Montaigne.
- Blanchet P., 2016, *Discriminations : combattre la glottophobie*, Paris, Éd. Textuel.
- Boltanski L. et Claverie É., 2007, « Du monde social en tant que scène d'un procès », dans L. Boltanski, É. Claverie, N. Offenstadt et S. Van Damme (dirs), *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Paris, Stock, p. 395-452.
- Borne D. et Willaime J.-P. (dirs), 2007, *Enseigner les faits. Quels enjeux ?* Paris, A. Colin.
- Bourdieu P., 1987, « Espace social et pouvoir symbolique », dans *Id.*, *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, p. 147-166.
- Boutet J., 1994, *Construire le sens*, Berne, P. Lang.
- Breviglieri M. et Stavo-Debaugé J., 2007, « L'hypertrophie de l'œil. Pour une anthropologie du "passant singulier qui s'aventure à découvrir" », dans D. Cefaï et C. Saturno (dirs), *Itinéraires d'un pragmatiste. Autour d'Isaac Joseph*, Paris, Éd. Economica, p. 79-98.
- Bryon-Portet C., 2010, « Les évolutions communicationnelles de la franc-maçonnerie : du mutisme à la médiatisation ? », *Communication & Langages*, 164, p. 99-115.
- Bryon-Portet C., 2016, « Deux exemples de mutisme institutionnalisé : le silence et le secret comme pratique et symbole dans l'armée et la franc-maçonnerie », *Communication & Organisation*, 49, p. 117-131. <https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.5237>
- Cardon D., 2015, *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Castro C. M. de et Rosas N., 2019, « The Centrality of the Female Body in Brazilian Culture: Evangelical and Muslim Responses », *Journal of Contemporary Religion*, 34 (2), p. 275-290.
- Certeau M. de, 1975, « Le langage altéré. La parole de la possédée », dans *Id.*, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Éd. Le Seuil, p. 284-315.
- Certeau M. de, 1990 [1980], *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- Certeau M. de, 2005 [1973], *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard.
- Christin O., 1994, « L'iconoclasme huguenot : "praxis pietatis" et geste révolutionnaire », *Ethnologie française*, 24 (2), p. 216-225.
- Christin O., 1997, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Claverie É., 1992, « Sainte indignation contre indignation éclairée : l'affaire du Chevalier de La Barre », *Ethnologie française*, 22 (3), p. 271-290.
- Claverie É., 1994, « Procès, affaire, cause. Voltaire et l'innovation critique », *Politix*, 7 (26), p. 76-85.
- Cottin J., Dietschy N., Kaenel P. et Saint-Martin I. (dirs), *Le Christ réenvisagé. Variations photographiques contemporaines*, Gollion, Infolio Éd.
- Coulter J., 1994 [1991], « Logique et praxéologie : esquisse d'une "socio-logique" de la pratique », trad. de l'anglais par L. Quéré, *Sociétés contemporaines*, 18 (1), p. 43-65.

- Coulter J., 1996, « Human Practices and the Observability of the "Macrosocial" », *Zeitschrift für Soziologie*, 25 (5), p. 337-345.
- Dagenais B., 1996, « Les médias ont imposé une nouvelle logique à la religion », *Communication & Organisation*, 9, p. 73-108. <https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.1840>
- Dayan D., 2009, « Sharing and Showing: Television as Monstration », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 625, p. 19-31.
- Dayan D., 2013, « Conquering Visibility, Conferring Visibility: Visibility Seekers and Media Performance », *International Journal of Communication*, 7, p. 137-153.
- Debray R., 2002, *L'Enseignement dans l'École laïque*, Paris, O. Jacob/Scérén.
- Debray R., 2012, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard.
- Deltombe T., 2007, *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, Éd. La Découverte.
- Derrida J., 2016 [1997], *Surtout, pas de journalistes !*, Paris, Galilée.
- Dewey J., 1993 [1938], *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.
- Dewey J., 2010 [1927], *Le Public et ses problèmes*, trad. de l'anglais par J. Zask, Paris, Gallimard.
- Diallo F., 2015, *Sous mon voile*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Douyère D., 2014, « Porter la foi par l'homélie : de la préparation d'une parole qui "touche le cœur" – communication et formation à la prédication dans un diocèse catholique français », dans S. Bratosin et M.-A. Tudor (dirs), *Espace public et communication de la foi*, s. l. [Les Arcs-sur-Argens], larsic, p. 211-225.
- Douyère D., 2015a, « Les mutations communicationnelles du christianisme catholique au xx^e siècle », suivi de « Controverse sur la nouvelle évangélisation », *Hermès*, 71, p. 225-236.
- Douyère D., 2015b, « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », *tic & société*, 9 (1-2). <https://doi.org/10.4000/ticetsociete.1822>
- Douyère D., 2018, *Communiquer la doctrine catholique. Textes et conversations durant le concile Vatican II d'après le journal d'Yves Congar*, Genève, Labor et Fides.
- Douyère D., 2019, « Focus sur Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988 de Jeanne Favret-Saada », *Questions de communication*, 35, p. 323-340. <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/19566>
- Douyère D., à paraître, « L'évangélisation numérique selon le réseau catholique *Lights in the Dark* », *Reset*, 9.
- Douyère D. et Antoine F., 2018, « Penser l'entrelacs des religions et des médias », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 13. <https://journals.openedition.org/rfsic/3756>
- Douyère D., Dufour S. et Riondet O., 2014, « Étudier la dimension communicationnelle des religions », *Médiation et Information*, 38, p. 7-20.
- Douyère D., Dufour S. et Salatko G., 2016, « Destins de l'urine sacrée. De l'enjeu des circulations médiatiques à propos de *Piss Christ* d'Andres Serrano », dans J. Cottin, N. Dietschy, P. Kaenel et I. Saint-Martin (dirs), *Le Christ réenvisagé. Variations photographiques contemporaines*, Gollion, Infolio Éd., p. 177-194.

- Douzet F., 2019, « Droit dans le mur ? Trump, la politique d'immigration et les représentations de la nation aux États-Unis », *Hérodote*, 174 (3), p. 13-24.
- Dufour S., 2016, « Un témoignage sensible, la parole du chrétien selon le pape François », *Communication & Langages*, 189, p. 25-46.
- Dufour S. et Boutaud J.-J., 2013, « Extension du domaine du sacré », *Questions de communication*, 23, p. 7-30. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.8329>
- Durkheim É., 1898, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2, p. 1-28.
- Eco U., 2009, *Vertige de la liste*, trad. de l'italien par M. Bouzaher, Paris, Flammarion.
- Fassassi I., 2020, « Donald Trump et la Constitution », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 172 (1), p. 29-48.
- Favret-Saada J., 2010, *Jeux d'ombre sur la scène de l'ONU. Droits humains et laïcité*, Paris, Éd. L'Olivier.
- Favret-Saada J., 2015 [2007], *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, rééd. aug., Paris, Fayard.
- Favret-Saada J., 2017, *Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma 1965-1988*, Paris, Fayard.
- Favret-Saada J., 2020, « Les droits importuns de la citoyenne Mila », *AOC*, 12 févr. 2020. <https://aoc.media/analyse/2020/02/11/les-droits-importuns-de-la-citoyenne-mila/> (consulté le 26 mai 2020).
- Favret-Saada J., avec Contreras J. (collab.), 2004, *Le Christianisme et ses juifs (1800-2000)*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Gabel J., 1962, *La Fausse Conscience. Essai sur la réification*, Paris, Éd. de Minuit.
- Garapon A. et Lassègue J., 2018, *Justice digitale. Révolution graphique et rupture anthropologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Garfinkel H., 2001, « Postface. L'ethnométhodologie et le legs oublié de Durkheim », dans M. de Fornel, R. Ogien, et L. Quéré (dirs), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, Éd. La Découverte, p. 439-444.
- Gisel P., 2007, *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin.
- Goffman E., 2013 [1963], *Comment se conduire dans les lieux publics. Notes sur l'organisation sociale des rassemblements*, trad. de l'anglais (États-Unis) par D. Cefaï, Paris, Éd. Economica.
- Goffman E., 1973 [1971], *La Mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Khim, Paris, Éd. de Minuit.
- Göle N., 2004, « Le voile, le renversement du stigmat et la querelle des femmes », dans C. Veauvy (dir.), *Femmes entre violences et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud*, Saint-Denis, Bouchène, p. 213-222.
- Gonzalez P., 2015, « Quand la droite nationaliste montre les minarets : la médiatisation ambiguë d'une initiative populaire en Suisse », *Canadian Journal of Communication*, 40 (1), p. 6785.
- Gonzalez P., 2016a, « Le créationnisme à l'école, une affaire privée ? Révélation médiatiques, "malaise" politique et régulations du religieux », *Communication & Langages*, 189, p. 63-84.

- Gonzalez P., 2016b, « Montrer "l'exorcisme" de Sarah Palin sur le web. Enquête(s) sur la portée politique d'images religieuses », *tic&société*, 9 (12). <https://doi.org/10.4000/ticetsociete.1826>
- Gonzalez P., 2019a, « Inaugurer une mosquée à Genève : médiatisation ambiguë, dialogue interreligieux et gestion du pluralisme », dans M. Salzbrunn (éd.), *L'Islam (in)visible en ville*, Genève, Labor et Fides, p. 245-275.
- Gonzalez P., 2019b, « Dieu parle en public : la prophétie charismatique, de l'intimité à la politique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 112-175.
- Gonzalez P. et Kaufmann L., 2016, « La caricature sans blasphème ? Sémantique et pragmatiques du Prophète en Une de *Charlie Hebdo* », *Communication & Langages*, 187, p. 47-68.
- Gonzalez P. et Stavo-Debaugé J., 2015, « "Dominez la terre !" : Le créationnisme, du fondamentalisme à la désécularisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 169, p. 351-376.
- Grafmeyer Y. et Joseph I., 1979, « Présentation. La ville-laboratoire et le milieu urbain », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer (éds), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éd. Le Champ urbain, p. 5-52.
- Grandjean M. et Scholl S. (éds), 2010, *L'État sans confession. La laïcité à Genève (1907) et dans les contextes suisse et français*, Genève, Labor et Fides.
- Habermas J., 1988 [1962], *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de l'allemand par M. B. de Launay, Paris, Payot.
- Haenni P. et Füger H., 1996, « Métamorphoses du voile "islamique" et distinctions sociales », *Égypte/Monde arabe*, 26, p. 111-130.
- Hedayat S., 1996 [1945], *Hâdji Aghâ*, trad. du persan par G. Lazard, Paris, Phébus.
- Hollinger D., 2013, « The Roles that Faith plays in Life », *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2013/06/05/opinion/the-roles-that-faith-plays-in-life.html> (consulté le 26 mai 2020).
- Jacques F., 1979, « Croyance commune, croyance communiquée », *Dialectica*, 33 (3-4), p. 263-281.
- Jayyusi L., 2010 [1984], *Catégorisation et ordre moral*, trad. de l'anglais par M. Barthélemy, Paris, Éd. Économica.
- Joseph I., 1984, *Le Passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Libr. des Méridiens.
- Jovelin E., 2009, « Sociologie de la femme voilée. Du voile hérité au voile révélé », *Pensée plurielle*, 21 (2), p. 113-125.
- Kaufmann L., 2008, « La société de déférence », *Réseaux. Communication, technologie, société*, 148149, p. 79116.
- Kaufmann L., 2018, « Debunking Deference: The Delusions of Unmediated Reality in the Contemporary Public Sphere », *Javnost – The Public. Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 25 (1-2), p. 11-19.
- Kilani M., 2011, « La religion dans la sphère civile : une critique du "désenchantement" », *Esprit*, 372 (2), p. 91-111.
- Kotras B., 2018, *La Voix du web. Nouveaux régimes de l'opinion sur internet*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Lambert F. (dir.), 2016, « Lectures de la caricature », *Communication & Langages*, 187, p. 23-120.

- Lamine A.-S., 2004, *La Cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Le Guen-Formenti L., 2015, « De la mise en scène pudique comme expression d'une morale musulmane sur Youtube », *tic & société*, 9 (1-2). <https://doi.org/10.4000/ticetsociete.1824>
- Lecomte B., 2009, *Pourquoi le pape a mauvaise presse...*, entretiens avec Marc Leboucher, Paris, Desclée de Brouwer.
- Lee J. R. E. et Watson R., 1992, « Regards et habitudes des passants. Les arrangements de visibilité de la locomotion », trad. de l'anglais par V. L. Bernard, *Les Annales de la recherche urbaine*, 57 (1), p. 101-109.
- Lefort C., 1976, *Un Homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Lefort C., 1981, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.
- Lefort C., 1986 [1981], « Permanence du théologico-politique ? », dans *Id.*, *Essais sur le politique (x^e-xx^e siècles)*, Paris, Éd. Le Seuil, p. 251-300.
- Leiter B., 2014 [2013], *Pourquoi tolérer la religion ?*, trad. de l'anglais par L. Muskens, Genève, M. Haller.
- Lezra J., 2009, « "Marranes que nous sommes" ? », *Rue Descartes*, 66 (4), p. 44-57. <https://doi.org/10.3917/rdes.066.0044>
- Lippmann W., 1998 [1922], *Public Opinion*, New Brunswick, Transaction.
- Lippmann W., 2008 [1925], *Le Public fantôme*, trad. de l'anglais par L. Decréau, Paris, Demopolis.
- Luhrmann T. M., 2012, *When God talks back: Understanding the American evangelical relationship with God*, New York, A. A. Knopf.
- Luhrmann T. M., 2013, « Belief is the Least Part of Faith », *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2013/05/30/opinion/luhrmann-belief-is-the-least-part-of-faith.html> (consulté le 26 mai 2020).
- Maillard J.-B., Marger C. et Pontoizeau J.-P., 2019, *Évangéliser sur Internet. Mode d'emploi*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes.
- Malogne-Fer G., 2019, « Municipal Interreligious Dialogue in Bordeaux: Between the "Politics of Diversity" and a Catholicentric Laïcité », dans G. Giordan et A. P. Lynch (éds), *Interreligious Dialogue: From Religion to Geopolitics*, Leiden, Brill, p. 146-164.
- Michel J.-L., 1992, *La Distanciation. Essai sur la société médiatique*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Mondzain M.-J., 2015 [2002], *L'Image peut-elle tuer ?*, Paris, Bayard.
- Napper-Sue I., 2011, « Micro Public Spheres and the Sociology of Religion », *Journal of Contemporary Religion*, 26 (2), p. 173-187.
- Nicholson R., 2017, « Hate Crimes, Honour Killings and FGM: How *The Handmaid's Tale* captures our age of fear », *The Guardian*, 12 juin. <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2017/jun/12/the-handmaids-tale-hate-crimes-gender-treachery> (consulté le 26 mai 2020).
- Obadia L., 2015, « When Virtuality shapes Social Reality. Fake Cults and the Church of the Flying Spaghetti Monster », *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 8, p. 115-128. <https://doi.org/10.11588/rel.2015.0.20327>
- Orwell G. [Blair E. A.], 1949, 1984, London, Secker and Warburg.

- Park R. E., 1979 [1925], « La ville : propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer (éds), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éd. Le Champ urbain, p. 83-130.
- Peirce C. S., 2014a, *À la recherche d'une méthode*, éd. par G. Deledalle, M. Balat et J. Deledalle-Rhodes, trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Balat et J. Deledalle-Rhodes, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan. <https://doi.org/10.4000/books.pupvd.1742>
- Peirce C. S., 2014b [1868], « Quelques conséquences de quatre incapacités », dans *Id.*, *À la recherche d'une méthode*, éd. par G. Deledalle, M. Balat et J. Deledalle-Rhodes, trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Balat et J. Deledalle-Rhodes, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, p. 65-102. <https://doi.org/10.4000/books.pupvd.1758>
- Perdiguier A., 1840, *Livre du Compagnonage* [sic], Paris, l'auteur.
- Peters J. D., 2010, *Courting the Abyss: Free Speech and the Liberal Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Quéré L., 1982, *Des Miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Quéré L., 2004, « Pour un calme examen des faits de société », dans B. Lahire (dir.), *À quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éd. La Découverte, p. 79-94.
- Quéré L., 2018, « Peirce : l'habitude comme loi de comportement », *Occasional Paper*, 47, Paris, Institut Marcel Mauss, CEMS. <http://cems.ehess.fr/index.php?4106>
- Quéré L. et Brezger D., 1992, « L'étrangeté mutuelle des passants. Le mode de coexistence du public urbain », *Les Annales de la recherche urbaine*, 57 (1), p. 89-100.
- Raison du Cleuziou Y., 2019, *Une Contre-Révolution catholique, Aux origines de La Manif pour tous*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Rancière J., 2000, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Richomme O., 2020, « It's the Identity, Stupid », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 172, p. 99-110.
- Sacks H., 2014a [1966], « "Hotrodder", une catégorie révolutionnaire », trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Malbois, dans A. Bovet, E. González-Martínez et F. Malbois (éds), *Langage, activités et ordre social. Faire de la sociologie avec Harvey Sacks*, Berne, P. Lang, p. 2942.
- Sacks H., 2014b [1972], « De la possibilité d'analyser des récits d'enfants », trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Bovet, dans A. Bovet, E. González-Martínez et F. Malbois (dirs), *Langage, activités et ordre social. Faire de la sociologie avec Harvey Sacks*, Berne, P. Lang, p. 53-82.
- Saint-Martin I., 2006, « Christ, Pietà, Cène, à l'affiche : écart et transgression dans la publicité et le cinéma », *Ethnologie française*, 36 (1), p. 65-81.
- Salanskis J.-M., 2017, *Le Fait juif*, Paris, Éd. Les Belles Lettres.
- Sansal B., 2015, 2084. *La Fin du monde*, Paris, Gallimard.
- Satrapi M., 2000-2003, *Persepolis*, 4 tomes, Paris, Éd. L'Association.
- Schütz A., 2008 [1945], « Sur les réalités multiples », trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Noschis-Gilliéron, dans *Id.*, *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck, p. 103-167.
- Simmel G., 1979 [1903], « Métropoles et mentalité », trad. de l'allemand et de l'anglais par P. Fritsch, dans I. Joseph et Y. Grafmeyer (éds), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éd. Le Champ urbain, p. 61-77.

- Stavo-Debaugue J., 2003, « L'indifférence du passant qui se meut, les ancrages du résidant qui s'émeut », dans D. Cefaï et D. Pasquier (dirs), *Les Sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*, Paris, Presses universitaires de France, p. 347-371.
- Stavo-Debaugue J., 2012, *Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides.
- Stavo-Debaugue J., 2018, « Le Divin marché (de dupes) : un fondamentalisme qui ne paie pas de mine mais rapporte gros, discussion de l'ouvrage de Florence Bergeaud-Blackler, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*, Paris, Éditions du Seuil, 2017 », *SociologieS*, <http://journals.openedition.org/sociologies/8233>
- Stavo-Debaugue J., Gonzalez P. et Frega R. (dirs), 2015, *Quel Âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éd. de l'EHESS.
- Sudnow D., 2002 [1972], « Les paramètres temporels de l'observation interpersonnelle », trad. de l'anglais par P. Joseph, dans J.-P. Thibaud (dir.), *Regards en action. Ethnométhodologie des espaces publics*, Bernin, Éd. À la Croisée, p. 57-81.
- Taubes J., 2009 [1954], « Du culte à la culture », dans *Id.*, « Le Temps presse ». Du culte à la culture, trad. de l'allemand par M. Köller et D. Séglaard, Paris, Éd. Le Seuil, p. 335-350.
- Tavory I., 2011 [2010], « À la vue d'une kippa. Une phénoménologie des attentes d'interaction dans un quartier juif orthodoxe de Los Angeles », trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Berger et D. Cefaï, dans M. Berger, D. Cefaï et C. Gayet-Viaud (dirs), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Berne, P. Lang, p. 55-75.
- Tavory I., 2016, *Summoned: Identification and Religious Life in a Jewish Neighborhood*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tawil E., 2016, *Justice et Religion. La laïcité à l'épreuve des faits*, Paris, Presses universitaires de France.
- Taylor C., 2011 [2007], *L'Âge séculier*, trad. de l'anglais (Canada) par P. Savidan, Paris, Éd. Le Seuil.
- Terzi C., 2016, « Peut-on construire des minarets en Suisse ? Les errements de la démocratie directe face à une question déplacée », *Esprit*, 429, p. 100-114.
- Terzi C. et Tonnelat S., 2017, « The Publicization of Public Space », *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49 (3), p. 519-536.
- Urbanski S., 2016, *L'Enseignement du fait religieux. École, république, laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Vygotski L., 1997 [1934], *Pensée et Langage*, trad. du russe par F. Sève, Paris, Éd. La Dispute.
- Wallon E. et Derghal-Hammoudi N., 2009, « Le voile en Iran : la construction d'une nouvelle identité féminine », *L'Autre*, 10 (3), p. 305-317.
- Willaime J.-P., 2019 [2010], « Faits religieux », dans R. Azria, D. Hervieu-Léger et D. Iogna-Prat (dirs), *Dictionnaire des faits religieux*, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France, p. 391-397.