

University of Groningen

Adapter la religion

Martínez-Ariño, Julia; Griera, Mar

Published in:
Social Compass

DOI:
[10.1177/0037768620917085](https://doi.org/10.1177/0037768620917085)

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2020

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Martínez-Ariño, J., & Griera, M. (2020). Adapter la religion: Négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains. *Social Compass*, 67(2), 221-237. <https://doi.org/10.1177/0037768620917085>

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Adapter la religion : négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains

Social Compass
2020, Vol. 67(2) 221–237
© The Author(s) 2020



Article reuse guidelines:
sagepub.com/journals-permissions
DOI: 10.1177/0037768620917085
journals.sagepub.com/home/scp



Julia MARTÍNEZ-ARIÑO

University of Groningen, The Netherlands

Mar GRIERA

Universitat Autònoma de Barcelona, Spain

Résumé

Partout en Europe, nous observons une tendance significative à l'intervention croissante de l'État dans la gouvernance des pratiques et expressions religieuses. Un nombre croissant de politiques et de procédures cherchent à définir et à réglementer la manière dont la religion peut ou non être exprimée dans le domaine public. Dans cet article, nous explorons comment les idées de « bonne » et de « mauvaise » religion sont traduites en politiques dans des contextes urbains. Nous démêlons les imaginaires sociaux qui sous-tendent les frontières symboliques qui distinguent les expressions « acceptables » et « inacceptables » de la religiosité, et les répertoires de justification utilisés pour les faire respecter. S'appuyant sur des recherches empiriques dans des villes en France et en Espagne, nous soutenons que les expressions publiques de la religion sont plus susceptibles d'être jugées comme « acceptables » en public tant qu'elles répondent à une série de critères, à savoir être perçues comme: a) esthétiques et festives, plutôt que scandaleuses, b) discrètes et décentes plutôt qu'ostentatoires, c) exceptionnelles plutôt qu'ordinaires, d) choisies plutôt qu'imposées, e) culturelles plutôt que pieuses, et f) étant lisibles au sein de cadres de référence existants plutôt qu'inintelligibles. En d'autres

Pour toute correspondance :

Julia Martínez-Ariño, University of Groningen, Oude Boteringestraat 38, Groningen, 9712GK, The Netherlands.

Email : j.martinez.arino@rug.nl

termes, les expressions religieuses sont acceptées et considérées comme acceptables si elles « correspondent » ou peuvent être « adaptées » à certaines attentes sociales.

Mots-clés

diversité religieuse, Espagne, France, frontières, religion « acceptable », villes

Abstract

Throughout Europe we observe a significant trend of increasing state intervention in the governance of religious practices and expressions. A growing number of policies and procedures seek to define and regulate how religion can, and cannot, be expressed in the public domain. In this article we explore how ideas of 'good' and 'bad' religion are translated into policies in urban contexts. We disentangle the social imaginaries that underlie the symbolic boundaries that distinguish between 'acceptable' and 'unacceptable' expressions of religiosity, and the repertoires of justification used to enforce them. Drawing on empirical research in cities in France and Spain, we argue that public expressions of religion are more likely to be deemed 'acceptable' in public as long as they meet a series of criteria, namely being perceived as: a) aesthetic and festive, rather than outrageous, b) discrete/decent/decorous rather than interpellating and, more importantly, c) exceptional rather than ordinary, d) freely chosen rather than imposed, e) cultural rather than pious, f) being legible with existing reference frameworks and categories rather than unintelligible. In other words, religious expressions are accepted, and considered to be acceptable, if they 'fit' or can be made 'fit' certain social expectations.

Keywords

'acceptable' religion, boundaries, cities, France, religious diversity, Spain

Introduction

Dans toute l'Europe, les États adoptent de plus en plus une approche proactive de la gouvernance de la diversité religieuse (Lamine, 2005 ; Maussen, 2007 ; Laurence, 2012), passant d'une approche non interventionniste à une approche interventionniste dans de nombreux contextes nationaux (Vader, 2007 ; Martikainen, 2013). Ce changement concerne en particulier les pratiques religieuses islamiques, qui font l'objet d'une attention croissante depuis plus de deux décennies maintenant. Tel est le cas de la mise en œuvre de réglementations plus restrictives concernant le port de symboles et de vêtements religieux dans les espaces publics (Burchardt et Griera, 2019), le contrôle renforcé des lieux de culte et de leurs sources de financement (Es, 2011 ; Allievi, 2016 ; Narkowicz et Pędziwiatr, 2017), un intérêt et une promotion des pratiques visant à standardiser la formation des chefs religieux, en particulier les imams (Peter et Arigita, 2006), et la réglementation des conditions d'usage des espaces publics pour les fêtes et cérémonies religieuses. De même, des organismes participatifs formés d'acteurs étatiques

et non étatiques ont été créés dans le but d'éclairer les décisions politiques pour la gouvernance de la religion (Martínez-Ariño, 2019 ; Griera et Forteza, 2011).

Les pays européens ont des réglementations de la diversité religieuse très différentes. Des recherches récentes ont montré le rôle central des mécanismes de *path dependence* des relations entre l'État et l'Église reproduisant la singularité des modèles historiques nationaux dans ce domaine (Soper et Fetzer, 2007). Cependant, il existe également des similitudes entre les pays européens (Laurence, 2012 ; Portier, 2013 ; Willaime, 2009), et notamment au niveau local. Les gouvernements municipaux jouent un rôle clé dans la gouvernance de la diversité religieuse, et ils jouissent d'une large marge de manœuvre pour définir et mettre en œuvre des politiques allant au-delà des modèles de relations entre les églises et l'état. Les politiques municipales sont principalement motivées par la nécessité de gérer la diversification des paysages urbains et l'apparition de nouvelles revendications religieuses ainsi que par des imaginations politiques et sociales saillantes quant à l'urgence de prendre des mesures pour éviter les affrontements religieux et l'effondrement du libéralisme laïque (Griera, 2012).

Les politiques municipales sont façonnées par des prémisses culturelles et sociales spécifiques sur le rôle et la place de la religion dans le domaine urbain. Un certain nombre de chercheurs ont souligné que les politiques de diversité religieuse – en particulier celles concernant l'islam – sont animées par des conceptions particulières de la « bonne » et de la « mauvaise » religion (Birt, 2006 ; Furseth, 2018). Dans notre travail de terrain dans un éventail diversifié de municipalités en Espagne et en France, nous avons également identifié que des idées de « bonnes » et de « mauvaises » expressions religieuses, des groupes et des dirigeants sont mobilisées et mis en œuvre pour gouverner la diversité religieuse. Cependant, dans cet article, nous voulons aller plus loin et décortiquer de manière critique les dichotomies de la « bonne » et de la « mauvaise » religion, de la religiosité « admissible » et « inadmissible ». En identifiant les critères utilisés pour définir certaines pratiques comme « admissibles » ou « inadmissibles », et en démêlant les différents imaginaires impliqués dans l'établissement de ces distinctions, nous visons à déchiffrer ce que les chercheurs ont souvent décrit comme une religion considérée compatible avec les « valeurs nationales et européennes » (par exemple, un islam français, allemand ou européen) (Roy, 2013).

Notre argument principal est qu'il existe une série de critères qui servent à comprendre comment les expressions religieuses sont évaluées et jugées sur la scène locale. En fonction de ces critères, qui sont appliqués plutôt implicitement qu'explicitement, les expressions religieuses peuvent être considérées comme des expressions de civisme ou, au contraire, des formes de religion périlleuses. Plus précisément, nous soutenons que les expressions publiques de la religion sont plus susceptibles d'être jugées « admissibles » en public tant qu'elles sont perçues comme esthétiques et festives plutôt que scandaleuses ou offensantes, discrètes / décentes / convenables plutôt qu'interpellantes, exceptionnelles plutôt qu'ordinaires, choisies plutôt qu'imposées, culturelles et sécularisées plutôt que pieuses, et lisibles avec les cadres et catégories de référence existants plutôt qu'illisibles. En d'autres termes, les expressions religieuses sont admissibles si elles « correspondent » ou peuvent être « adaptées » à certaines attentes sociales et culturelles.

Ces critères peuvent sembler évidents, car ils ne diffèrent pas radicalement des critères régissant d'autres types de pratiques et d'activités se déroulant dans des espaces urbains

(par exemple les événements et activités sportives ou artistiques). Cependant, notre intérêt est précisément de montrer comment les pratiques religieuses sont soumises à des modèles de gouvernance plus larges, qui sont inscrits dans des régimes urbains particuliers. Ce faisant, nous visons à mettre en lumière la façon dont ces critères sont mis en œuvre et justifiés dans le domaine religieux, et comment ils fonctionnent de manière complexe. À cet égard, nous soutenons que ces critères pour définir les limites ne s'appliquent pas dans la même mesure à chaque groupe religieux et n'ont pas la même signification ni les mêmes implications en ce qui concerne les pratiques religieuses majoritaires, qui sont des pratiques catholiques dans les deux cas de notre étude. En outre, nous considérons également le fait que ces critères et leur mise en œuvre sont également secondés par des contextes sociaux et politiques plus larges.

Entreprendre la tâche de comprendre comment les pratiques religieuses publiques sont réglementées et les formes « admissibles » de religiosité délimitées est pertinent pour diverses raisons. Premièrement, il nous permet d'examiner de près comment les frontières entre les expressions admissibles et inadmissibles de la religion sont définies, négociées, contestées, confondues et transformées. L'accent mis sur les frontières est crucial car c'est précisément aux frontières où les conflits sont plus susceptibles d'apparaître. De plus, définir quelque chose comme admissible ou inadmissible sert non seulement de forme de contrôle, mais produit également de nouvelles formations sociales (Taira, 2010). Deuxièmement, un examen attentif de ces processus de délimitation permet une compréhension plus approfondie des interactions entre religion et politique et des transformations de la nature des deux sphères que ces interactions produisent. Enfin, cette approche fournit une compréhension nuancée des significations changeantes attachées à la religion et à sa présence dans les espaces publics. Par conséquent, en examinant ces frontières, nous obtenons un aperçu de la façon dont les frontières symboliques de la nation sont transformées, soit en les élargissant, soit, plus généralement, en les resserrant.

Le rôle central des villes dans la gouvernance de la religion

Depuis quelques années, les chercheurs ont fourni des preuves de l'intervention croissante de l'État en matière de religion. Que ce soit sous forme d'institutionnalisation des relations avec les groupes religieux minoritaires, en particulier l'islam (Laurence, 2012), l'octroi de subventions pour la construction ou la rénovation de lieux de culte (Martínez-Ariño, 2018) ou l'interdiction du port de symboles religieux « ostentatoires » en public (Burchardt et Griera, 2019 ; Burchardt et al., 2019), les acteurs étatiques à différents niveaux administratifs sont activement engagés dans la gouvernance de la diversité religieuse et, en particulier, des minorités religieuses. Souvent, ils le font en coordination avec les acteurs de la société civile, y compris les acteurs religieux eux-mêmes (Martikainen, 2013). Les acteurs étatiques s'engagent dans des réseaux de collaboration afin de négocier et de réglementer les pratiques et expressions religieuses dans les contextes urbains (Fourot, 2015 ; Griera et Forteza, 2011; Martínez-Ariño, 2016 ; Torrekens, 2012).

Cette attention croissante portée à la diversité religieuse est particulièrement importante dans les contextes urbains pour diverses raisons. Premièrement, les villes sont les contextes socio-spatiaux où la diversité religieuse augmente et devient plus visible (Beaumont et Baker, 2011 ; Becci et al., 2013). Cela implique que les demandes d'accommodement et les conflits potentiels sont plus susceptibles d'émerger dans les villes (Griera, 2012). Deuxièmement, la densité et la proximité entre les acteurs dans les contextes urbains offrent plus d'occasions d'interaction et de négociation de litiges (Berkling et al., 2018). Les gouvernements municipaux sont la première porte à appeler lorsque des controverses émergent parmi les citoyens, et les autorités locales sont les principaux interlocuteurs des groupes religieux minoritaires (Griera, 2012 ; Griera et Forteza, 2011). En outre, les gouvernements locaux répondent généralement à des controverses spécifiques beaucoup plus rapidement que les acteurs étatiques nationaux. Troisièmement, c'est au niveau des villes où l'ordre local d'interaction (Goffman, 1963) est construit et promulgué, et c'est aussi à ce niveau que cet ordre peut être perçu comme remis en cause ou menacé par l'émergence de « nouvelles » expressions religieuses, telles que l'utilisation du voile intégral (Burchardt et Griera, 2019) ou les processions et défilés religieux d'immigrants (Astor et al., 2018 ; Saint-Blancat et Cancellieri, 2014).

Alors que les compétences administratives concernant la réglementation de la religion sont généralement concentrées dans la plupart des pays européens au niveau des États centraux, il existe une multiplicité de façons dont les gouvernements municipaux peuvent façonner la pratique publique de la religion. Celles-ci vont des documents réglementaires et des plans d'urbanisme aux mesures « *soft* » (légères) (Nye, 2004: 5) qui visent à changer le comportement des groupes religieux minoritaires par l'attraction et la séduction et non la coercition. Ces derniers comprennent, mais sans s'y limiter, des programmes de financement pour des activités « culturelles », des démonstrations de bonne entente entre les différentes communautés religieuses (Martínez-Ariño, 2018 ; Griera, 2019) et une invitation d'organisations confessionnelles à participer à des consultations municipales traitant des questions liées à la pratique de la religion (Griera et Forteza, 2011 ; Martínez-Ariño, 2018 ; 2019).

Méthodologie et étude de cas

Les arguments de cet article s'appuient sur les réflexions critiques que les deux auteurs ont faites des résultats de deux projets de recherche qui analysent les enjeux et les négociations autour de la diversité religieuse dans des villes françaises et espagnoles. En particulier, cet article part d'idées publiées ailleurs (Martínez-Ariño, 2019 ; Griera et Burchardt, à paraître) concernant des définitions plus ou moins explicites des formes de religiosité « admissibles », et les développe davantage. En tant que tel, cet article fournit une méta-analyse plus générale des résultats de chaque projet individuel, plutôt que de les comparer de manière exhaustive. Notre objectif est de systématiser certaines des conclusions afin de fournir un cadre analytique pour les enquêtes futures. Cette tâche nécessite un certain niveau d'abstraction, ce qui risque de trop généraliser nos conclusions. Bien que conscients de cela, nous considérons toujours qu'il s'agit d'un exercice nécessaire et pertinent qui mérite d'être poursuivi.

Le premier projet, qui s'inscrit dans un projet comparatif plus large qui a étudié les politiques de diversité urbaine en France et en Allemagne¹, consistait en une analyse de la gouvernance municipale de la diversité religieuse dans les villes de Rennes, Bordeaux et Toulouse. À la différence du projet mené en Espagne, l'étude dans les villes françaises ne s'est pas concentrée sur une sélection préétablie de groupes religieux, mais a plutôt commencé dans une perspective de gouvernance urbaine plus large. Entre novembre 2015 et janvier 2017, Julia Martínez-Ariño a réalisé 58 entretiens avec des acteurs urbains, notamment des politiciens et des bureaucrates de l'administration municipale concernés, plus ou moins directement, avec la gouvernance de la religion, représentants d'une sélection de groupes religieux locaux (catholiques, protestants – historiques et évangéliques –, chrétiens orthodoxes, juifs, musulmans et bouddhistes), et des représentants d'ONG et d'organisations laïques, comme *La libre pensée*. De plus, elle a réalisé l'observation participante aux réunions mensuelles du Comité consultatif laïcité à Rennes pendant six mois. Ce dernier lui a permis de saisir les interactions et les négociations qui se déroulaient sur le terrain, ce qui a ajouté des informations au matériel d'entretien. Le contexte de cette recherche a été fortement influencé par les attentats terroristes perpétrés à Paris en janvier et novembre 2015, ce qui a signifié que la présence de la religion dans les espaces publics, et en particulier de la religiosité islamique, occupait le débat public et a influencé les discours des interlocuteurs. Enfin, l'examen de documents, tels que des documents et guides politiques, des articles de journaux et des sites web, ont complété l'analyse.

La deuxième étude est le projet « Religions urbaines: expressions religieuses dans l'espace urbain à Madrid et Barcelone »² (traduction), qui examine les expressions publiques de la religiosité dans une perspective comparative. Le projet analyse les stratégies de visibilité et les répertoires de mobilisation des communautés religieuses, ainsi que les processus bureaucratiques et politiques auxquels les communautés religieuses sont confrontées dans l'organisation d'activités dans les espaces publics. De plus, le projet examine les négociations qui se développent à mesure que ces communautés interagissent avec les quartiers et la population en général. Le projet est conçu comme une étude de cas multiples et compare les expressions publiques de la religiosité à travers les villes (Madrid et Barcelone) et les communautés religieuses (évangélique, musulmane, bouddhiste, catholique et sikh). Entre 2016 et 2019, l'équipe de recherche a effectué un travail de terrain et a analysé les expressions publiques de religiosité (par exemple processions, concerts, festivals) à travers des entretiens avec des décideurs politiques, des acteurs religieux et des membres des communautés, des acteurs interreligieux, la police locale et d'autres acteurs de la ville. Au total, l'équipe a réalisé 40 entretiens et plus de 25 observations ethnographiques. De plus, en tant que projet distinct mais connexe, Julia Martínez-Ariño a examiné les expressions publiques juives dans le contexte urbain de Barcelone.

Les résultats des deux projets montrent que malgré des différents cadres juridiques, politiques, institutionnels et discursifs nationaux et locaux, les villes des deux pays façonnent activement les formes d'expressions religieuses dans les contextes publics urbains. Bien que les facteurs et les caractéristiques spécifiques au contexte national et local soient importants, comme nous l'avons montré de manière détaillée ailleurs (Martínez-Ariño, 2018 ; Griera 2016), nous observons des schémas plus larges dans les

formes de religiosité qui sont encouragées et celles qui sont entravées, c'est-à-dire celles qui sont considérées comme admissibles et celles qui ne le sont pas. Dans ce qui suit, nous analysons les paramètres qui établissent les frontières entre les pratiques religieuses jugées admissibles et celles jugées inadmissibles, et nous démêlons les idées sous-jacentes et les imaginaires sociaux qui établissent et justifient ces frontières.

Décodage des frontières entre les formes de religion « admissibles » et « inadmissibles »

Le sociologue des religions James A. Beckford s'est penché sur les implications politiques des définitions sociales de la religion. Il a proposé la notion de « *religious boundary disputes* » (« conflits relatifs aux frontières religieuses ») pour faire référence aux « lieux où il y a eu des affrontements entre des critères concurrents pour définir la religion à des fins pratiques » (Beckford, 1999 : 24, notre traduction). C'est précisément la définition de ces frontières et les conflits qui les entourent qui sont au cœur de cet article.

Dans cette section, nous analysons ce que Beckford appelle « *the politics of official definitions of religion* » (« la politique des définitions officielles de la religion ») en nous concentrant sur les contextes urbains. Les acteurs étatiques, souvent en partenariat avec des acteurs religieux et d'autres acteurs de la société civile, privilégient certaines formes de religiosité publique par rapport à d'autres. Simultanément, ils essaient de remodeler celles existantes pour les adapter au contexte spécifique. Globalement, nous soutenons que les pratiques religieuses jugées « admissibles » sont celles qui, d'une part, sont conformes aux régimes sensoriels de visibilité (Griera et Burchardt, à paraître), aux canons de son/bruit et esthétiques ainsi qu'aux catégories cognitives qui rendent ces pratiques compréhensibles et, d'autre part, sont compatibles avec la compréhension normative de soi des populations européennes comme modernes, libérales et sécularisées. Nous soutenons donc que les gouvernements municipaux, souvent en consultation avec les acteurs de la société civile, y compris des groupes religieux, tentent de plus en plus d'adapter les pratiques religieuses des minorités à ces modèles. Les critères que nous démêlons ci-dessous en nous appuyant sur des exemples empiriques de nos deux travaux de terrain ne sont pas toujours appliqués de manière explicite et formalisée. Il s'agit plutôt de catégorisations implicites et de « schémas pratiques » (Bertossi et al., 2014 : 14), compris comme des répertoires facilement accessibles de connaissances de bon sens qui guident l'action, partagés par les acteurs étatiques et non étatiques impliqués dans l'élaboration des politiques. En fin de compte, ces connaissances et critères pratiques quotidiens sous-tendent les politiques publiques et jouent un rôle essentiel dans l'élaboration et l'orientation de la mise en œuvre locale des réglementations. De plus, comme nous le montrons dans la section suivante, la nature même et l'application de ces critères sont médiées par des contextes sociaux et politiques plus larges.

Premièrement, les pratiques religieuses minoritaires jugées « obscènes », « scandaleuses » ou « barbares » sont considérées comme inadmissibles. On en trouve un exemple dans les restrictions administratives imposées lors de la célébration de la procession d'Achoura dans la ville de Barcelone. Cette procession, traditionnelle des communautés islamiques chiïtes (Astor et al., 2018), qui inclut théoriquement la pratique

de l'auto-flagellation (connue sous le nom de *matam*), a suscité l'opposition des autorités politiques locales, qui y ont vu une forme de violence physique auto-infligée et qui ont rejeté la présence de sang en public. Le conseil municipal n'a autorisé la procession à se dérouler dans l'espace public que lorsque la communauté chiite a accepté d'éviter le sang ou, du moins, d'éviter de le montrer (Griera et Burchardt, à paraître).

En revanche, les pratiques dont le caractère esthétique peut être apprécié par la société en général et celles qui ont un caractère festif sont plus susceptibles d'être considérées comme admissibles. C'est le cas, par exemple, de la célébration des *iftars* publics ouverts à tous, où la gastronomie et la musique jouent un rôle essentiel pour souligner leur caractère festif. Un autre exemple d'une pratique religieuse aussi festive et esthétiquement « attrayante » est l'allumage d'un grand candélabre dans les espaces publics pour la célébration juive d'*Hanouka*. Cette célébration, qui a lieu dans de nombreuses villes à travers le monde, combine des moments de prière avec de musique joviale et de danse. Ce faisant, il dépeint une image de célébration du caractère multiculturel de la ville (Martínez-Ariño, à paraître). Un autre exemple de célébration festive dans les espaces publics est la procession *Vaisakhi* de la communauté sikh, qui a lieu dans de nombreuses villes catalanes. La procession est décrite dans les entretiens avec des représentants du gouvernement et dans les médias comme une exposition colorée et magnifique d'une tradition indienne, et son caractère festif est toujours mis en évidence.

Toutefois, dans la délimitation d'une pratique, qu'elle soit obscène ou esthétique, un double standard s'applique lorsqu'il s'agit de pratiques religieuses majoritaires. De nombreux exemples existent de pratiques catholiques, telles que les processions de Pâques, dans lesquelles les expressions de pénitence corporelle incluent le versement de sang. Pourtant, dans ces cas, aucune restriction du côté des autorités laïques et des réglementations n'est mise en place. Comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs (Griera et Clot-Garrell, 2015), et nous en discutons plus loin dans cet article, ces pratiques pourraient être classées comme des formes de « catholicisme banal », c'est-à-dire des expressions que la majorité de la population considère comme allant de soi et ne sont pas perçues comme problématiques.

Deuxièmement, et en lien avec l'aspect précédent, il y a le fait que les pratiques religieuses sont considérées comme appropriées si elles peuvent s'adapter au contexte particulier plutôt que d'exiger que le contexte s'y adapte. Ainsi, une religiosité *interpellante* représente un plus grand défi qu'une religiosité considérée comme « *discrete* », « *tamed* » (« réservée ») (Owen et Taira, 2015 : 92) ou « *biddable* » (« docile ») (Pattison, 2015 : 27). Les pratiques religieuses interpellantes sont celles qui exigent ou produisent une sorte de réaction de la part du public et génèrent un fardeau disproportionné pour les autres. Lors d'une discussion au sein du Comité consultatif laïcité de Rennes qui établit des recommandations pour le gouvernement municipal concernant les pratiques religieuses publiques, nous avons pu observer que les participants ont convenu que la prière sur le lieu de travail ne devrait être autorisée que tant qu'elle ne « dérangeait » pas les autres. Nous trouvons un autre exemple du rejet de ce qui est considéré comme religion « dérangeante », en particulier en France, dans les discours sur les Témoins de Jéhovah. Tout en reconnaissant que leur prise en compte dans la « culture française » en tant que secte est très problématique et discutable, un homme politique de la mairie de Bordeaux a déclaré dans une interview avec nous qu'il serait très problématique pour lui

de les avoir comme interlocuteurs de la municipalité. Il a justifié sa position en disant qu'« Ils sont quand même très prosélytes. On suit bien leurs assauts réguliers, je peux en témoigner ». Cette référence à leurs activités de prosélytisme de rue comme « assauts » reflète une perception négative de leurs pratiques publiques comme étant envahissantes et même violentes. Bien que cette perspective soit moins marquée dans le cas espagnol, l'organisation d'activités telles que des concerts, des expositions ou des conférences dans des espaces publics par certaines églises pentecôtistes – en particulier des églises africaines et latino-américaines – a suscité des inquiétudes parmi les autorités locales quant à la « nature réelle » de ces activités et aux limites du prosélytisme. Par exemple, dans un entretien, un fonctionnaire local de la Ville de Barcelone nous a expliqué le cas des groupes pentecôtistes qui distribuent des bibles aux enfants et à leurs parents devant une école. Cela a suscité l'inquiétude dans le quartier et a été décrit négativement comme du prosélytisme intrusif.

De même, le port du voile intégral, tels que la burqa et le niqab, est considéré comme susceptible de porter atteinte aux « droits et libertés d'autrui » en interférant potentiellement avec les « exigences minimales de la vie en société » (relations interpersonnelles échange), comme le précise la décision de la Cour européenne des droits de l'homme sur la loi française de 2010 interdisant de couvrir son visage dans l'espace public. Cependant, la recherche empirique sur l'interdiction du voile intégral dans une ville catalane a montré que « ces dynamiques de conflit ne concernent pas tant l'interdiction de la religion de l'espace public mais la définition et l'autorisation de notions hégémoniques de présences religieuses tolérables et légitimes » (Burchardt et Griera, 2018 : 16). Ici, on pourrait soutenir que les interdictions ne sont qu'une expression de l'islamophobie. Nous en discutons plus en détail dans la section suivante.

Contrairement aux pratiques jugées interpellantes, les méditations collectives publiques et autres pratiques considérées comme « spirituelles mais non religieuses » génèrent beaucoup moins d'alerte. Dans notre travail ethnographique de terrain à Barcelone et Madrid, nous avons pu observer que la pratique de la méditation collective dans les espaces publics ne rencontrait aucune restriction de la part des autorités laïques, ni a suscité d'alarme dans le public. Elle a été jugée « inoffensive » et ne nécessitant aucune réglementation spécifique (Clot-Garrell et Griera, 2019).

Troisièmement, les pratiques religieuses jugées *extraordinaires* ou *exceptionnelles* sont prioritaires par rapport à celles considérées comme ordinaires. Endelstein (2017) soutient que le caractère festif des célébrations religieuses publiques sporadiques en fait une sorte de folklore urbain, qui génère moins de polémique que les expressions religieuses ordinaires qui ont lieu régulièrement, comme les prières islamiques du vendredi dans les rues. De même, Kong (2005) a souligné l'importance d'analyser les processions religieuses dans les espaces urbains comme des performances qui inversent le statut social uniquement pendant une période de temps limitée. Il y a quelque chose dans l'extraordinaire qui le rend plus « supportable » que ce qui se produit de façon récurrente et doit donc être « supporté » régulièrement. En d'autres termes, pour les célébrations extraordinaires, un « effort » peut être fait, alors que les pratiques religieuses ordinaires semblent être plus perturbatrices car elles sont présentes de façon permanente ou semi-permanente. Nous en trouvons plusieurs exemples dans nos études de cas. À Barcelone, la construction d'une *Soucca*, une cabane temporaire qui commémore le

passage biblique des 40 ans d'errance dans le dessert, sur une place publique n'a pas posé un grand défi aux autorités municipales car elle n'est restée que cinq jours (Martínez-Ariño, à paraître). De même, l'utilisation des installations municipales pour l'organisation de la rupture du jeûne à la fin du Ramadan dans les villes espagnoles et françaises est considérée comme acceptable car elle ne se produit qu'une fois par an. Comme nous l'a expliqué un membre de la communauté Hare Krishna de Barcelone, ils ont eu des difficultés à obtenir la permission de marcher en procession hebdomadaire aux Ramblas (la rue la plus touristique de Barcelone). Cependant, ils ont plus facilement obtenu l'autorisation quand il s'agissait d'un événement public se produisant exceptionnellement, comme le Ratha Yatra.

Quatrièmement, lorsque les pratiques des minorités sont interprétées comme étant *choisies volontairement* plutôt qu'*imposées*, elles sont plus susceptibles d'être considérées comme appropriées. Cela est lié aux idées d'émancipation des femmes et à l'émancipation des institutions religieuses au sens plus large, assez prononcées dans des contextes où l'Église catholique a été dominante et où les idées de la Révolution française et des Lumières étaient dominantes (Daly, 2012). On peut en trouver des exemples dans notre travail de terrain en relation avec les discours qui « tolèrent » l'utilisation du *hijab* parce qu'il est considéré comme une décision individuelle. Cet imaginaire du choix individuel est récurrent chez certains de nos interlocuteurs en France. L'un des experts laïques invité à la réunion de l'organe consultatif de Rennes a déclaré que « les femmes qui portent quelque chose sur la tête, que ce soit foulard, bonnet, moi ça me pose absolument aucun problème. Je crois qu'il faut arrêter d'avoir une crispation à ce sujet-là. C'est leur choix. Je ne suis pas automatiquement d'accord, mais c'est leur choix ». Il est intéressant de noter que ce critère de choix individuel ne s'applique pas aussi mécaniquement lorsqu'il s'agit de pratiques religieuses majoritaires. L'exemple du baptême des enfants, où l'individu « affecté », souvent un nouveau-né, ne décide pas, est le plus clair. Comme nous le discutons dans la section suivante, les sentiments antimusulmans et une racialisation généralisée de l'islam influencent plus ou moins directement la façon dont les décisions sont prises, tandis que les pratiques catholiques jouissent souvent d'une acceptation incontestée.

Cinquièmement, dans nos cas, nous observons également une préférence pour les pratiques jugées *sécularisées* et *modernes* ou faisant partie de la « culture » ou tradition nationale au détriment de celles qui sont perçues comme des pratiques religieuses *pieuses* et *arriérées*, qui sont considérées comme suspectes (Casanova, 2012). Dans son analyse des processions publiques, Lily Kong a observé que « les priorités laïques l'ont emporté et on a introduit des ajustements à des rituels qui ont un impact sur la pratique religieuse » (Kong, 2005 : 244, notre traduction). En d'autres termes, lorsque des considérations religieuses et laïques se heurtent, les dernières ont tendance à prévaloir – à quelques exceptions près dans les cas de pratiques majoritaires. Les pratiques collectives de yoga et les méditations indiquées ci-dessus jouissent également de cette considération n'étant pas religieuses, mais seulement spirituelles. En tant que telles, elles sont considérées comme compatibles avec l'idéal d'une société laïque moderne qui a surmonté les aspects arriérés de la religion institutionnalisée. Dans un autre ordre d'idées, cela pourrait également être perçu dans la préférence pour les bâtiments religieux qui sont camouflés dans l'environnement dans lequel ils sont placés. Ce fut le cas de deux centres islamiques « culturels » que la municipalité de Rennes a partiellement subventionnés. Cela est

également vrai pour plusieurs centres religieux de Barcelone et de Madrid, où la dimension culturelle de la communauté religieuse est mise en avant et les activités culturelles organisées par les groupes religieux sont beaucoup plus médiatisées que les activités religieuses. De même, à Toulouse, alors que le gouvernement municipal autorisait que différents menus soient proposés dans les cantines des écoles publiques, la lettre adressée aux parents présentait cette décision mettant l'accent sur les aspects nutritionnels plutôt que religieux. En « sécularisant » les motivations de proposer un menu alternatif sans viande, la municipalité a évité les attaques au motif de son possible conflit avec la loi de 1905 de séparation des églises et de l'État.

Enfin, les pratiques religieuses qui ne sont pas facilement compréhensibles à travers les cadres de référence existants et les catégories de classification de l'État (Burchardt, 2018) sont également jugées inadaptées et nécessitant des ajustements. Behiery (2013 : 776) qualifie cela comme « intraduisibilité interculturelle ». Selon Valérie Amiraux, le décodage des pratiques religieuses non chrétiennes est particulièrement difficile dans le contexte européen « la mesure où les savoirs ordinaires limitent les capacités de lecture du monde environnant, reproduisant une appréhension dichotomique de la réalité quand il s'agit du phénomène de vérité et de valeur » (Amiraux, 2016 : 40, notre traduction). Dans la même veine, Beckford (1999 : 37) déclare que « cette discrimination catégorique contre les organisations religieuses qui s'écartent des normes chrétiennes traditionnelles pourrait éventuellement devenir une autre cause de controverse religieuse » (notre traduction). Dans plusieurs cas pendant notre travail de terrain, nous avons pu observer ce processus d'adaptation de certaines pratiques religieuses aux normes de la majorité. Par exemple, dans une discussion sur la possibilité pour les employés municipaux de prier visiblement en public pendant les pauses de travail tenues au Conseil consultatif laïcité à Rennes, de différents acteurs, dont des associations laïques, ont plaidé pour la promotion d'une pratique religieuse individualisée, une prière intérieure individuelle, comme celle catholique, qui reste invisible pour les autres. La préférence va donc aux pratiques religieuses individualisées et privatisées, qui sont comparables aux pratiques majoritaires bien connues.

L'influence médiatrice des contextes culturels et politiques

La combinaison de tous les critères ci-dessus ne donne pas une définition statique et immuable de la religiosité « admissible ». Ces définitions sont un « consensus provisoire » qui peut rapidement changer si la dynamique du pouvoir parmi les constellations d'acteurs change ou si un événement ou l'attention des médias modifie l'image d'un groupe religieux de manière inattendue. Par conséquent, en appliquant ce cadre analytique, nous devons tenir compte du contexte culturel et politique plus large.

Premièrement, les critères examinés ci-dessus ne s'appliquent pas à tous les groupes religieux au même degré. S'inspirant du concept de « catholicisme banal » (Griera, 2012 : 576 ; Griera et Clot-Garrell, 2015), qui fait référence à la nature considérée comme acquise et à l'invisibilité de la présence de symboles et de pratiques catholiques dans la vie publique, nous soutenons que les critères implicites qui définissent la religion « acceptable » ne s'appliquent pas de la même manière aux religions majoritaires. Au

contraire, comme bon nombre des caractéristiques de la religion majoritaire restent imperceptibles aux yeux du public et sont complètement normalisées, elles ne sont pas interprétées comme un problème ni soumises aux mêmes restrictions que les groupes minoritaires. Par conséquent, les histoires religieuses locales sont importantes pour la gouvernance de la diversité religieuse (Martínez-Ariño, 2018).

Deuxièmement, nous soutenons que ces catégorisations qui établissent une ligne de démarcation entre les expressions publiques admissibles et inadmissibles de la religiosité sont influencées par la racialisation croissante des minorités religieuses en Europe, en particulier l'islam (Casanova, 2012). Les composantes phénotypiques et religieuses sont mélangées et reliées à une idée de l'altérité qui fait la distinction entre « nous » et « eux ». La façon dont « les musulmans en Europe sont perçus aujourd'hui n'est pas étrangère à la façon dont ils ont été perçus et traités par les empires européens et leurs hiérarchies raciales, ainsi que par l'islamophobie chrétienne et les croisades des siècles précédents (Gottschalk et Greenberg, 2008) » (Meer et Modood, 2012 : 39, notre traduction). Les discours anti-musulmans et islamophobes sont omniprésents et éclairent, plus ou moins directement, les débats et les idées politiques, y compris ceux qui réglementent les pratiques religieuses.

Les constellations politiques dominantes jouent également un rôle de médiation important dans la manière dont les critères susmentionnés fonctionnent dans la vie publique. Le fait que les majorités politiques au sein des gouvernements municipaux penchent vers la droite ou la gauche du spectre politique a une incidence sur la manière dont les définitions de la religiosité admissible sont appliquées. La recherche dans les études sur la migration a montré que la présence de gouvernements municipaux de gauche augmente le nombre et le succès des politiques d'intégration des immigrants et de diversité au sens plus large (Martínez-Ariño et al., 2019 ; de Graauw and Vermeulen, 2016). Si l'orientation politique semble avoir perdu de sa pertinence dans la gouvernance de la religion (Barras, 2013), il importe toujours de savoir si les gouvernements sont de gauche ou de droite. Par exemple, les gouvernements de gauche de Barcelone ont été beaucoup plus enclins à adopter une approche proactive et inclusive envers les minorités religieuses que les conservateurs de Madrid (Astor et al., 2019).

Tous ces éléments montrent le caractère provisoire des critères définissant ce qui est considéré comme une religion admissible et bonne à un moment et en un lieu particuliers. Ce qui est intéressant, c'est comment ces imaginaires de l'esthétique, du décorum, de la liberté et de l'agency individuelles, de la modernité et de la religion « normale » se traduisent par un « ajustement » des pratiques religieuses minoritaires dans divers contextes culturels et politiques. Cependant, la question demeure de savoir comment ces définitions normatives des limites de la religiosité publique « admissible » changeront à l'avenir dans un contexte politique de rhétorique nationaliste intensifiée et une polarisation croissante entre le religieux et le laïc (Triandafyllidou, 2017).

Conclusions

Dans cet article, nous avons exploré comment les politiques publiques et les discours sur la diversité religieuse au niveau local des villes façonnent les définitions des formes de religion « admissibles » et « inadmissibles ». En examinant comment les acteurs urbains

esquissent les frontières entre les « bonnes » et les « mauvaises » pratiques religieuses, nous avons montré qu'il existe une tendance à privilégier certaines formes d'expressions religieuses publiques par rapport à d'autres. Nous avons identifié six critères dominants dans l'imaginaire social par rapport auxquels les pratiques religieuses minoritaires sont évaluées. Ce sont : 1) la décence, 2) la perturbation, 3) la fréquence, 4) *l'agency* et la liberté individuelles, 5) le rapport à la modernité et à la laïcité, et 6) la lisibilité à travers les cadres de référence existants.

L'exploration de la définition des limites en identifiant les continuums le long desquels elles sont délimitées a l'avantage d'être une conceptualisation flexible plutôt que statique. Autrement dit, nous avons fait valoir que les expressions religieuses publiques seront définies comme admissibles en fonction d'une série de critères: obscène et scandaleux ou esthétique et festif, interpellant ou discret, extraordinaire ou ordinaire, émancipé ou imposé, sécularisé ou pieux, et lisible ou non-lisible dans différents contextes à différents moments dans le temps. Autrement dit, l'exigence est que les pratiques religieuses « rentrent dans le moule imposé par les États » (Owen et Taira, 2015 : 112, notre traduction), qui n'est pas un conteneur statique mais plutôt un conteneur dont les limites peuvent changer. C'est à travers des « conflits relatifs aux frontières religieuses » (Beckford, 1999 : 24) que la compréhension publique de la religion change, et les acteurs étatiques et civils négocient les limites et la portée des modèles de gouvernance religieuse.

L'analyse des expressions de la religion jugées acceptables fournit également un aperçu de la façon dont les normes sociales, les codes et les valeurs plus larges changent. À cet égard, si la nature festive et esthétique de certaines célébrations est appréciée par rapport à des formes qui génèrent la condamnation, ce qui est considéré comme festif et esthétique peut bien évoluer avec le temps. De même, les expressions religieuses publiques pourraient être progressivement transformées, et standardisées, en raison des interactions entre les acteurs et de l'évolution du contexte. Les manifestations publiques de religiosité pourraient être retravaillées pour s'adapter à certaines normes. Pourtant, ces normes ne s'appliquent pas à toutes les traditions religieuses de la même manière, et les religions majoritaires et celles qui sont jugées non suspectes ou non dangereuses bénéficient d'une plus grande marge. La médiation de facteurs contextuels, tels que la présence envahissante de la religion majoritaire, la racialisation des minorités religieuses et les constellations d'acteurs, influencent la manière dont ces critères se déroulent fin de compte.

Les recherches futures devraient approfondir le démêlage de la façon dont ces différents critères interagissent dans différents contextes et évoluent avec le temps. En outre, il serait également utile de comparer la façon dont les frontières sont fixées et définies à différents niveaux administratifs, et comment les différents régimes d'État-église influent sur ces définitions. Une telle approche nous permettrait de déterminer si les définitions des frontières à différents niveaux entrent en conflit ou se renforcent mutuellement, élargissant ou restreignant ainsi les frontières de l'appartenance nationale.

Remerciements

Nous remercions Jörg Stolz et les deux réviseurs anonymes pour leurs commentaires très pertinents. Nous remercions également les participants du panel « Politiques publiques et production de la différence religieuse » de la conférence annuelle de l'Association néerlandaise pour l'étude de la religion (octobre 2019) et de la conférence du RC22 de l'Association internationale de sociologie

célébrée au Ghana (novembre 2019) pour leurs suggestions et commentaires. Nous avons également présenté cet article lors de l'atelier Urban Religion à Barcelone (novembre 2019). Nous remercions tout particulièrement Marian Burchardt, Anna Clot-Garrell, Víctor Albert Blanco et Rosa Martínez-Cuadros pour leurs commentaires et critiques stimulantes.

Déclaration de conflits d'intérêts

Les auteures déclarent qu'il n'y a aucun conflit d'intérêt à l'égard de la recherche, les droits d'auteurs et /ou la publication de cet article.

Financement

Cet article est basé sur une recherche financée par le Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity (Allemagne) et par le Ministerio de Economía y Competitividad espagnol (EREU – MyB : Expressions religieuses dans l'espace urbain de Madrid et Barcelone, réf. numéro CSO2015-66198-P).

Notes

1. Le projet « CityDiv: Cities and the Challenge of Diversity » (Les villes et l'enjeu de la diversité) a été financé par l'Institut Max Planck pour l'étude de la diversité religieuse et ethnique à Göttingen (Allemagne) et dirigé par la professeure Dr. Karen Schönwälder.
2. Ce projet a été financé par le Ministerio de Economía y Competitividad (Num. Réf. CSO2015-66198-P) et dirigé par la Dr Mar Griera. Le projet a été réalisé en collaboration entre des chercheurs du groupe de recherche ISOR (Universitat Autònoma de Barcelona) et le groupe de recherche ARESIMA (Universidad Complutense de Madrid). Pour plus d'informations, voir: <https://urbanreligions.uab.cat/en/>

Références

- Allievi S (2016 [2013]) Conflicts over mosques in Europe: Between symbolism and territory. In: Göle N (ed) *Islam and public controversy in Europe*. London : Routledge, 69–82.
- Amiraux V (2016) Visibility, transparency and gossip: How did the religion of some (Muslims) become the public concern of others? *Critical Research on Religion* 4(1): 37–56.
- Astor A, Albert Blanco V and Martínez Cuadros R (2018) The politics of 'tradition' and the production of diasporic Shia religiosity. *POMEPS Studies* 32.
- Astor A, Griera M and Cornejo M (2019) Religious governance in the Spanish city: Hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State & Society* 47(4/5): 390–404.
- Barras A (2013) Sacred *laïcité* and the politics of religious resurgence in France : Whither religious pluralism ? *Mediterranean Politics* 18(2): 276–293.
- Beaumont J and Baker C (2011) *Postsecular cities: Space, theory and practice*. London: Bloomsbury.
- Becci I, Burchardt M and Casanova J (eds) (2013) *Topographies of faith: Religion in urban spaces*. Leiden: Brill.
- Beckford JA (1999) The politics of defining religion in secular society: From a taken-for-granted institution to a contested resource. In: Platvoet JG and Molendijk AL (eds) *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 23–40.
- Behiery V (2013) Bans on Muslim facial veiling in Europe and Canada: A cultural history of vision perspective. *Social Identities* 19(6): 775–793.

- Berking H, Schwenk J and Steets S (2018) Introduction: Filling the void? – Religious pluralism and the city. In: Berking H, Steets S and Schwenk J (eds) *Religious pluralism and the city. Inquiries into postsecular urbanism*. London: Bloomsbury, 1–23.
- Bertossi C, Bowen JR, Duyvendak JW and Krook ML (2014) An institutional approach to framing Muslims in Europe. In: Bowen JR, Bertossi C, Duyvendak JW and Krook ML (eds) *European states and their Muslim citizens*. New York: Cambridge University Press, 1–25.
- Birt J (2006) Good Imam, bad Imam: Civic religion and national integration in Britain post-9/11. *The Muslim World* 96(4): 687–705.
- Burchardt M (2018) Governing religious identities: Law and legibility in neoliberalism. *Religion* 48(3): 436–452.
- Burchardt M, Yanasmayan Z and Koenig M (2019) The judicial politics of burqa bans in Belgium and Spain: Socio-legal field dynamics and the standardization of justificatory repertoires. *Law & Social Inquiry* 44(2): 333–358.
- Burchardt M and Griera M (2019) To see or not to see: Explaining intolerance against the ‘Burqa’ in European public space. *Ethnic and Racial Studies* 42(5): 726–744.
- Casanova J (2012) The politics of nativism: Islam in Europe, Catholicism in the United States. *Philosophy and Social Criticism* 38(4-5): 485–495.
- Clot-Garrell A and Griera M (2019) Beyond narcissism: Towards an analysis of the public, political and collective forms of contemporary spirituality. *Religions* 10(10): 1–15.
- Daly E (2012) *Laïcité*, gender equality and the politics of non-domination. *European Journal of Political Theory* 11(3): 292–323.
- de Graauw E and Vermeulen F (2016) Cities and the politics of immigrant integration: A comparison of Berlin, Amsterdam, New York City, and San Francisco. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42(6): 989–1012.
- Endelstein L (2017) Lumières sur la ville. Les fêtes de Hanoucca entre action missionnaire transnationale et appartenance événementielle. *Archives de sciences sociales des religions* (177): 51–71.
- Es M (2011) Imagining European mosques: What lies beyond the politics of visibility? In: Eckardt F and Eade J (eds) *The ethnically diverse city*. Berlin: Berlin Wissenschafts-Verlag, 249–272.
- Fourot AC (2015) Instruments d’action publique et régulation municipale de l’islam. *Gouvernement et action publique* 4(3): 81–102.
- Furseth I (2018) Secularization, deprivatization, or religious complexity? In: Furseth I (eds) *Religious complexity in the public sphere*. Cham: Macmillan, 291–312.
- Goffman E (1963) *Behavior in public places : Notes on the social organization of gatherings*. New York: Free Press New York.
- Gottschalk P and Greenberg G (2008) *Islamophobia: Making Muslims the enemy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Griera M (2012) Public policies, interfaith associations and religious minorities: A new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona. *Social Compass* 59(4): 570–587.
- Griera M (2016) The governance of religious diversity in stateless nations: the case of Catalonia. *Religion, State & Society* 44(1): 13–31.
- Griera M (2019) Interreligious events in the public space: Performing togetherness in times of religious pluralism. In: Moyaert M (ed) *Interreligious relations and the negotiation of ritual boundaries*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Griera M and Burchardt M (à paraître) Doing religious space: Religious events and the politics of space in the Mediterranean city. In: Rau S and Rüpke J (eds) *Handbook on religion and urbanity*. Berlin: De Gruyter.
- Griera M and Clot-Garrell A (2015) Banal is not trivial: Visibility, recognition, and inequalities between religious groups in prison. *Journal of Contemporary Religion* 30(1): 23–37.

- Griera M and Forteza M (2011) New actors in the governance of religious diversity in European cities: The role of interfaith platforms. In: Haynes J and Hennig A (eds) *Religious actors in the public sphere: Means, objectives, and effects*. New York: Routledge, 113–131.
- Kong L (2005) Religious processions: Urban politics and poetics. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 41(2): 225–249.
- Lamine AS (2005) Mise en scène de la « bonne entente » interreligieuse et reconnaissance. *Archives de sciences sociales des religions* 129: 83–96.
- Laurence J (2012) *The emancipation of Europe's Muslims: The state's role in minority integration*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Martikainen T (2013) Multilevel and pluricentric network governance of religion. In: Gauthier F and Martikainen T (eds) *Religion in the neoliberal age*. Surrey: Routledge, 141–154.
- Martínez-Ariño J (2016) Grupos religiosos y gobierno local en interacción: Un estudio de caso en Francia. *Sociedad y Religión* 26(46): 201–223.
- Martínez-Ariño J (2018) Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe. *Current Sociology* 66(5): 810–827.
- Martínez-Ariño J (2019) Governing Islam in French cities : Defining 'acceptable' public religiosity through municipal consultative bodies. *Religion, State & Society* 47(4/5): 423–439.
- Martínez-Ariño J (à paraître) 'It's the first Sukkah since the Inquisition!' Jewish celebrations in public spaces in Barcelona. In: Bramadat P, Griera M, Martínez-Ariño J and Burchardt M (eds) *Religion in action: Public events, performances and rituals in urban space*. London: Bloomsbury.
- Martínez-Ariño J, Moutselos M, Schönwälder K et al. (2019) Why do some cities adopt more diversity policies than others? A study in France and Germany. *Comparative European Politics* 17(5): 651–672.
- Maussen M (2007) The governance of Islam in western Europe: A state of the art report. *IMISCOE Working Paper* 16.
- Meer N and Modood T (2012) For 'Jewish' read 'Muslim'? Islamophobia as a form of racialisation of ethno-religious groups in Britain today. *Islamophobia Studies Journal* 1(1): 34–53.
- Narkowicz K and Pędziwiatr K (2017) From unproblematic to contentious: Mosques in Poland. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 43(3): 441–457.
- Nye J S (2004) *Soft power: The means to success in world politics*. New York: PublicAffairs.
- Owen S and Taira T (2015) The category of 'religion' in public classification : Charity registration of the Druid network in England and Wales. In: Stack T, Goldenberg NR and Fitzgerald T (eds) *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, Leiden: Brill, 90–114.
- Pattison S (2015) Situating chaplaincy in the United Kingdom: The acceptable face of 'religion'? In: Swift C, Cobb M and Todd A (eds) *A handbook of chaplaincy studies: Understanding spiritual care in public places*. London: Routledge, 13–30.
- Peter F and Arigita E (2006) Introduction: Authorizing Islam in Europe. *The Muslim World* 96(4): 537–542.
- Portier P (2013) État et églises en Europe. Vers un modèle commun de laïcité ? *Futuribles* 393: 89–104.
- Roy O (2013) Secularism and Islam: The theological predicament. *The International Spectator* 48(1): 5–19.
- Saint-Blancat C and Cancellieri A (2014) From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: The Filipino procession of Santacruzán in Padua, Italy. *Social & Cultural Geography* 15(6): 645–663.
- Soper J C and Fetzer JS (2007) Religious institutions, church–state history and Muslim mobilisation in Britain, France and Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6): 933–944.

- Taira T (2010) Religion as a discursive technique: The politics of classifying Wicca. *Journal of Contemporary Religion* 25(3): 379–394.
- Torrekens C (2012) Concertation et négociation à l'échelle politique locale. Le cas de la gestion locale de l'islam à Bruxelles. *Participations* (1): 126–145.
- Triandafyllidou A (2017) Nation and religion: *Dangerous liaisons*. In: Triandafyllidou A and Modood T (eds) *The problem of religious diversity. European challenges, Asian approaches*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 27–51.
- Vader PV (2007) The Governance of Islam in Europe: The Perils of Modelling. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(6): 871–886.
- Willaime J P (2009) European integration, *laïcité* and religion. *Religion, State & Society* 37(1/2): 23–35.

Biographies des autrices

Julia MARTÍNEZ-ARIÑO est professeure assistante de sociologie de la religion à l'Université de Groningen. Ses principaux intérêts de recherche sont la gouvernance de la diversité religieuse dans les institutions publiques et les villes, et les stratégies spatiales urbaines des groupes religieux, en particulier au sein des communautés juives. Elle est responsable du pôle de recherche « Religion et villes » du Centre for Religion, Conflict and Globalization de l'Université de Groningen et chercheuse associée de l'ISOR (Universitat Autònoma de Barcelona).

Adresse: University of Groningen, Faculty of Theology and Religious Studies, Oude Boteringestraat 38, 9712GK Groningen, The Netherlands.

Email: j.martinez.arino@rug.nl

Mar GRIERA est professeure au Département de sociologie de l'Université Autonome de Barcelone et directrice du groupe de recherche ISOR (Centre de recherche en sociologie de la religion) de la même université. Son principal intérêt de recherche se situe à l'intersection de la spiritualité, la religion, le patrimoine et l'identité dans l'Europe contemporaine.

Adresse: B3b-197 Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia, Edifici B, Campus UAB, Universitat Autònoma de Barcelona, Spain.

Email: mariadelmar.griera@uab.cat