

Quand la droite nationaliste montre les minarets : la médiatisation ambiguë d'une initiative populaire en Suisse

Philippe Gonzalez
Université de Lausanne

ABSTRACT *This contribution addresses the anti-minaret referendum accepted by the Swiss people in 2009, using data drawn from the main television news program in French-speaking Switzerland. The analysis tries to point out ambiguities in the media coverage of this referendum and to show how increasing the Muslims' visibility worked against their public recognition. The clarification of the concept of visibility pays attention to the ways in which certain actors (politicians of the nationalist right) force others (the Muslims of Switzerland) to appear in the public sphere, creating controversy and publicizing their identity aspirations. This investigation leads to an inquiry on the normative conditions necessary for democratic debate.*

KEYWORDS *Democracy; Public sphere; Islam; Monstration; Visibility*

RÉSUMÉ *Cette contribution revient sur l'initiative anti-minarets acceptée par le peuple suisse en 2009, à partir de matériau provenant du principal journal de la Télévision suisse romande. L'analyse tente de ressaisir les ambiguïtés inhérentes à la médiatisation de cette initiative et de montrer comment la visibilisation des musulmans a joué en défaveur de leur reconnaissance publique. L'élucidation du concept de visibilité se veut attentive à certaines formes d'instrumentalisation par des acteurs (des politiciens de la droite nationaliste) qui en forcent d'autres (les musulmans de Suisse) à apparaître dans l'espace public, afin de susciter une controverse et publiciser leur programme identitaire. L'enquête débouche sur une interrogation relative aux conditions normatives nécessaires à la tenue d'un débat démocratique.*

MOTS-CLÉS *Démocratie; Espace public; Islam; Monstration; Visibilité*

Introduction

Au soir du 29 novembre 2009, contre toute attente, la majorité des citoyens (57,5%) accepte l'initiative populaire visant à interdire la construction de minarets en Suisse. Les médias et la classe politique sont sous le choc : durant toute la campagne, le « non » l'emportait largement dans les sondages; il se situait encore à 53% quelques jours avant le vote. Passée la surprise initiale, la droite nationaliste crie à la victoire de

Philippe Gonzalez est Maître assistant à l'Institut des sciences sociales, Université de Lausanne, Quartier UNIL-Mouline, Bâtiment Géopolis, Bureau 5122, CH-1015 Lausanne, Suisse. Il remercie l'Université Lausanne de la subvention qu'elle lui a accordée pour la préparation de cet article dans le cadre de la recherche *Vivre ensemble dans l'incertain*. Courriel : philippe.gonzalez@unil.ch .

la démocratie—même si, comme l'avaient relevé le gouvernement et le Parlement, la mesure introduit une discrimination dans la Constitution fédérale.¹ Jusqu'alors, la Suisse n'avait pas eu de problème avec l'islam.

Les commentateurs politiques n'ont pas manqué de relever les similitudes avec la première initiative populaire, votée en 1893. Dans le roman *Melnitz*, qui narra la saga d'une famille juive, les Meijer, cette campagne est décrite comme une « funeste initiative ..., qui sous couvert de protection des animaux voulait introduire dans la Constitution fédérale un article antisémite et interdire l'abattage selon le rite juif » (Lewinsky [2006] 2010, p. 243). Janki Meijer, commerçant prospère et personnage central, supporte mal que ses respectables « amis », issus de la bourgeoisie locale, le rappellent à son identité de « Juif », en raison de l'actualité politique, lui qui, au fil de son ascension sociale, n'a eu de cesse de gommer toute trace de sa judéité. Quant à son beau-frère, Pin'has Pomerantz, il fait aussi les frais de la campagne. Lui, le *cho'het*, boucher érudit formé aux prescriptions légales du judaïsme, se voit invité à débattre en public avec le sinistre Gubser, le maître boucher—chrétien—de son village. Le débat tourne mal. Lorsque Pin'has tente de prendre la parole, la foule lui intime le silence, hurlant : « Bourreau d'animaux ! ».

Les parallèles sont frappants entre la restitution fictionnelle de l'initiative de 1893 et le vote de 2009. Dans les deux cas, le débat démocratique est loin de se conformer à un idéal voulant que des opinions puissent se confronter rationnellement au sein d'un espace public égalitaire. Au contraire, attirer l'attention du public sur des personnes comme Janki et Pin'has était suffisant pour les donner à voir comme « Juifs »—des « étrangers » indésirables—et les réduire au silence. De même, avec l'initiative anti-minarets, une autre minorité religieuse, musulmane, subit une visibilité problématique et des mesures discriminatoires.

Ma contribution s'intéresse à la couverture médiatique de cette initiative populaire, dont les débats se concentrent durant l'automne 2009, afin de ressaisir les ambiguïtés inhérentes à la médiatisation de cet objet et de montrer comment la visibilité des musulmans a joué en défaveur de leur reconnaissance publique. L'intérêt de cette enquête tient entre autres au fait que des travaux en sciences sociales consacrés au statut des minorités musulmanes dans les sociétés occidentales, notamment en Suisse, ont eu tendance à établir un lien étroit et positif entre visibilité et reconnaissance, faisant de la première la condition de la seconde. Mes analyses interrogeront cette relation, en demeurant attentives à la *monstration* (Dayan 2009; 2013)—ici, une forme d'instrumentalisation de la visibilité—pour observer comment certains acteurs (des politiciens de la droite nationaliste) en forcent d'autres (les musulmans de Suisse) à apparaître dans l'espace public, afin de susciter une controverse et publiciser leur programme identitaire, allant jusqu'à transformer le débat sur les minarets en un test démocratique.

Je procéderai en deux moments. Le premier, théorique, vise à élucider le travail et les limites du concept de *visibilité*, en particulier lorsqu'il tente d'appréhender l'intégration contemporaine des musulmans dans les sociétés occidentales. Ce sera l'occasion d'interroger la publicité tant en regard de pratiques de mise en visibilité (Molotch & Lester, [1974] 1996; Adut, 2008) que de composition de publics

démocratiques (Dewey, [1927] 2003; Cefai 1996; Cefai & Terzi, 2012). Le second moment, plus empirique, restitue la couverture de la campagne médiatique effectuée par le 19:30, l'édition principale du journal télévisé de la Télévision suisse romande (TSR).

La visibilité des musulmans : travail et limites d'un concept

Le concept de *visibilité* a permis d'appréhender une variété de phénomènes en lien avec l'intégration des musulmans. Cette puissance de ressaisie s'est parfois accompagnée de confusions qu'il vaut la peine de clarifier.

Dans les années 1990, une première série de travaux (Dassetto, 1990; 1996) évoque la *visibilisation* croissante des musulmans au sein d'un *espace public* entendu en son sens urbain. Cette visibilité est liée à des célébrations (rites funéraires, Aïd el-Kebir, etc.) qui mobilisent la communauté de migrants et rendent nécessaire le recours à des locaux permettant une pratique régulière. La première génération d'immigrés abandonne progressivement l'idée d'un retour proche dans le pays d'origine et commence à entrevoir sa sédentarisation. L'avènement d'une seconde génération, puis d'une troisième, conduit à appréhender l'intégration sur le mode d'une reconnaissance légale et culturelle : « L'islam devient visible dans l'espace public et cette visibilité se traduit par des revendications en termes de liberté d'exercice du culte et de droit à la différence » (Schneuwly Purdie, 2009, p. 26). *L'espace public* acquiert ici un second sens : il s'agit d'une scène d'apparition où les membres d'une société thématisent leur vivre ensemble.

La seconde acception du même concept se rapporte par ailleurs à une compréhension médiatique de cet espace. Elle appréhende l'exposition dont ont fait l'objet certaines populations en lien avec l'actualité géopolitique ayant suivi le 11 septembre 2001. Ces populations ont alors été recatégorisées, passant du statut de « travailleurs » ou « immigrés étrangers » à celui de « musulmans », indépendamment de leur pratique effective de la religion (Richardson, 2004; Deltombe, 2007; Behloul, 2009).² Cette nouvelle catégorisation devient saillante en fonction d'une actualité particulière. Elle possède des effets stigmatisants qui *attachent* à la catégorie « musulman » des activités moralement dévalorisées et dangereuses pour la société, tels le « fanatisme » ou le « terrorisme » (Jayyusi ([1984] 2010).

Quant au troisième usage de la *visibilité*, il se rapporte aux théories normatives développées autour de la *reconnaissance*, une notion liée à deux courants qui tendent à être amalgamés : d'une part une conception multiculturaliste de la citoyenneté visant à aménager l'égalitarisme des sociétés démocratiques, afin de ménager une place à la manifestation publique des identités culturelles de certains groupes (Taylor, [1992] 2009); d'autre part une relecture de la théorie critique se donnant comme point d'appui normatif le sentiment d'humiliation et le besoin de reconnaissance propres à chaque personne (Honneth, [1992] 2000).³ L'intégration des musulmans est ainsi appréhendée au travers d'une « lutte » souhaitant faire reconnaître, par les acteurs politiques, l'identité et les différences de ces citoyens en tant que musulmans (Gianni, 2009), ce que d'aucuns appellent les « politiques de l'identité » (Calhoun, 1995). Or, ce combat s'accompagnerait au sein de l'espace public—conçu comme un lieu d'apparition médiatique—d'une « lutte pour la visibilité » (Monnot, 2013b; Piettre & Monnot, 2013). Les activités des musulmans sont alors ressaisies au travers des

analyses développées pour décrire les mobilisations des nouveaux mouvements sociaux (causes féministes, écologistes, etc.).

Dans la littérature scientifique, la *visibilité* des musulmans se décline donc selon trois acceptions : (1) une présence musulmane toujours plus marquée dans l'espace urbain en lien avec les mutations de l'immigration; (2) une scène d'apparition publique parasitée par un cadrage médiatique problématique qui génère des effets de réputation négatifs en raison de l'actualité internationale; (3) une demande de reconnaissance légale et culturelle conduisant à investir l'espace public.

L'axiologie de la visibilité

La *visibilité* décrit une gamme de phénomènes allant de l'inscription locale à la légitimité sociétale. Cependant, ce concept n'est pas dénué de connotations axiologiques, en particulier lorsque le cadre théorique qui le sous-tend combine la « politique » (Taylor) et la « lutte » (Honneth) « pour la reconnaissance ». À cet égard, il convient de s'arrêter sur un article thématissant les « luttes pour la visibilité » à partir d'une réflexion d'inspiration honnethienne ayant recours aux thèses de Hannah Arendt ([1958] 2006) relatives à l'apparition dans le domaine public. En effet, les propositions théoriques d'Olivier Voirol (2005) se sont révélées particulièrement heuristiques pour les recherches consacrées à l'intégration des musulmans de Suisse;⁵ elles sont entrées en résonance avec un cadre déjà disponible qui, s'il faisait référence à Honneth,⁶ relevait bien plus des « politiques de l'identité » auxquelles ont été associées les réflexions de Taylor. Voyons dès lors comment Voirol conçoit la *visibilité*.

D'emblée, l'auteur pose une équivalence entre la « lutte pour la visibilité » et « l'existence publique dans les sociétés actuelles » (Voirol, 2005, p. 92). Suivant l'ontologie arendtienne, il avance : « Seule la manifestation des acteurs au sein de la *polis* permet leur pleine existence, l'affermissement du sens du réel et leur sentiment d'exister comme membres à part entière du groupe » (p. 95). La « lutte pour la visibilité » serait ainsi « cette dimension spécifique de l'agir qui, partant d'un vécu de l'invisibilité ou de la dépréciation symbolique, déploie des procédés pratiques, techniques et communicationnels pour se manifester sur une scène publique et faire reconnaître des pratiques ou des orientations politiques » (p. 107-108).

La *visibilité* posséderait deux contraires : l'*invisibilité* et « la dépréciation symbolique ». Celle-ci est peu thématisée, l'auteur se concentrant sur la précédente. L'*invisibilité* est par contre mieux définie, selon une modalité négative : l'envers d'une existence plénière, elle serait le domaine de « l'ombre », du « silence » et de « l'insignifiance » à laquelle se verraient reléguées les personnes jugées indignes de « l'attention publique » :

La construction du visible opère inévitablement sur le mode de découpage, dont les rebuts sont condamnés à l'invisibilité. Par conséquent, des pans entiers de l'expérience sociale demeurent dans l'ombre et le silence, condamnant dès lors des situations, des expériences, des acteurs et des pratiques à rester en marge de l'attention publique. (p. 99)

Les médias constitueraient un enjeu de taille, car ils « font partie de ces médiations que les acteurs collectifs investissent pour porter leurs causes, se faire entendre, ce qui

signifie “sortir de l’ombre” en luttant pour la visibilité » (p. 109). Raison pour laquelle « [l]es mouvements sociaux visent à gagner en visibilité médiatique non pas seulement pour faire valoir leurs attentes de reconnaissance, mais aussi pour mobiliser l’opinion publique et agir, par ce biais, sur le pouvoir politique » (p. 109).

À cet égard, Voirol souligne le caractère inégalitaire des modalités d’apparition en public. Cette inégalité tiendrait à deux éléments. Le premier relèverait de l’image publique que possèderaient certains groupes :

Les acteurs sociaux qui vivent sous l’emprise du stigmate et de la catégorisation négative sont peu portés à apparaître en s’affichant au grand jour au sein d’un ordre social et symbolique qui les condamne habituellement au silence et à la dévalorisation. Dans ces conditions, ils ne peuvent se mettre en avant qu’en affirmant des qualités conformes à celles qui sont préalablement valorisées dans l’ordre symbolique majoritaire. (p. 110)

Quant au second élément expliquant cette inégalité, il se rapporterait au fait de détenir des « compétences communicationnelles » permettant d’entrer en contact avec des médias et de formater des messages selon les canons journalistiques.

Même si le caractère moral et ontologique de la visibilité demeure surdéterminé, l’auteur la distingue de la reconnaissance, tout en faisant de la première une condition de la seconde : « S’il n’y a certes pas de reconnaissance sans visibilité mutuelle, la visibilité n’est pas un gage de reconnaissance—cette dernière est moralement plus exigeante puisqu’elle suppose une prise en compte d’autrui dans ses exigences fondamentales » (p. 113). Car la visibilité pourrait en rester à une attention « superficielle » témoignée à autrui, et son détournement serait souvent le fait de « médias rompus aux stratégies commerciales » qui la réduiraient à « une simple mise en spectacle et à un paraître falsificateur et sans profondeur » (p. 113). La perversion de la visibilité serait donc avant tout imputable aux logiques commerciales dictant l’agenda médiatique.

Malgré cette distinction, la fin de l’article répète la thèse centrale, soulignant avec force que les méfaits de l’invisibilité seraient plus grands que ceux de la visibilité :

Les acteurs invisibles sont privés d’attention, ne font pas l’objet d’une quelconque considération, pas même celle de la stigmatisation; ils se trouvent exclus, non seulement des relations de reconnaissance, mais des relations tout court. Autrement dit, il y a une forme de mépris extrême qui passe par le silence et l’invisibilité dans l’espace d’apparition publique et qui surpasse de loin les formes de mépris s’exprimant par l’insulte, le dénigrement et la dévalorisation. (p. 117–118)

La visibilité, toujours un bien?

Les analyses d’O. Voirol, stimulantes à bien des égards, se sont révélées heuristiques pour appréhender la présence des musulmans dans l’espace public. Toutefois, la surdétermination positive que cet auteur accorde à la *visibilité* soulève des difficultés.

La première difficulté se rapporte à une confusion relative au fait d’être « digne d’attention publique ». Un glissement semble s’opérer entre des niveaux de sens, qui

apparaissent d'autant mieux lorsqu'on déconstruit la formule, comme si la première formulation équivalait au fait d'être « digne d'attention », celui-ci étant à son tour l'équivalent d'être (jugé) « digne », et donc moralement accepté. Or, une telle équivalence ne tient pas. Il existe des situations dans lesquelles on ne souhaite pas faire l'objet d'une « attention publique », de peur qu'un tel regard nous trouve « indigne », quand bien même on n'aurait rien à se reprocher. C'est oublier le fait que la publicité, par son action et l'attention qu'elle suscite, génère une transformation de notre identité (Adut, 2008), notamment dans le va-et-vient entre notre *personne privée* et notre *personnage public*. Ainsi, être connu publiquement ne signifie pas nécessairement accéder à une dimension plénière de l'existence sociale—si c'était le cas, la majorité de l'humanité serait condamnée aux limbes de l'invisibilité, et donc à une vie frappée du sceau de l'insignifiance. Au contraire, devenir un personnage public peut constituer une épreuve insupportable, la personne voyant les tenants de son existence réduits en lambeaux par la lumière des projecteurs.⁷

Ce qui suscite une interrogation : se pourrait-il que la visibilité s'accompagne d'effets délétères? Oui, on l'a vu avec la médiatisation des musulmans depuis le 11 septembre 2001, en écho aux activités d'extrémistes se revendiquant de l'islam. Mais ne pourrait-on pas considérer ce recours à la violence comme une « lutte pour la visibilité », une façon de se donner à voir sur la scène médiatique mondiale, afin d'y porter la cause d'un islam intransigeant?⁸

La question est dérangeante, mais elle fait ressortir la surdétermination positive de la « lutte pour la visibilité ». Comme le signale Honneth (2003), le risque consiste à idéaliser cette « lutte » en l'imputant exclusivement à des mouvements sociaux progressistes. On aurait tort cependant de sous-estimer le recours aux « politiques de l'identité » par des courants réactionnaires.⁹ Il conviendrait dès lors—et ce sera ma seconde remarque—d'entendre la « lutte » comme une catégorie strictement descriptive restituant des dynamiques antagonistes dans l'espace public. Cela implique de ne pas présupposer à l'avance de la connotation morale de la visibilité en présence, mais, au contraire, d'observer les *conséquences* de cette apparition publique, tant pour le groupe qui apparaît, que pour ses interlocuteurs et le reste de la société.¹⁰

Ma troisième remarque porte sur les acteurs qui quêtent la publicité. Dans la « lutte pour la visibilité », le geste est opéré par le collectif qui, se considérant méconnu ou discriminé, fait irruption dans l'espace public, afin d'y revendiquer sa dignité. C'est le parcours de l'émancipation. Cependant, comme le souligne Voirol, les minorités stigmatisées rechignent à apparaître médiatiquement et possèdent rarement les compétences ou les réseaux leur permettant de le faire. À l'inverse, comme on le verra, un groupe peut en convoquer un autre dans l'espace public, non pour contribuer à sa reconnaissance (même si cela pourrait être le cas), mais pour l'accuser de certains maux. Le concept de *monstration*, proposé par D. Dayan, révèle ici toute sa pertinence : la monstration est un geste, accompli par quelqu'un, en vue de « transform[er] le visible en un spectacle qui appelle l'attention [d'autrui] » pour la « moduler » (2009, p. 25). Ce geste anticipe certaines attentes, le fait qu'une révélation puisse intéresser un public particulier. La production du scandale, par exemple, obéit souvent à cet usage stratégique de la publicité—le scandale n'en reposant pas moins sur des mécanismes

moraux régulant le fonctionnement des sociétés : un dénonciateur, qui officie en *entrepreneur de visibilité* (Dayan, 2013, p. 143-145) dénonce la transgression qu'aurait commise un accusé (un individu ou un groupe); la dénonciation se fait auprès d'un public dans le but de susciter son indignation et de le mobiliser pour qu'il fasse appliquer la norme mise à mal (Adut, 2008). Or, une telle action n'en constitue pas moins une « lutte pour la visibilité », même si le cadre normatif ne correspond pas à celui de la *reconnaissance*.

Des musulmans vaudois à l'épreuve de la visibilité

Le cas de l'Union vaudoise des associations musulmanes (UVAM), étudié par Christophe Monnot (2013b), permet d'illustrer les forces et les faiblesses d'une analyse dans les termes de la « lutte pour la visibilité ». En effet, le sociologue relève un « paradoxe » dans les pratiques de communication des musulmans vaudois : « L'exigence d'invisibilité d'une part, de visibilité de l'autre, s'explique par deux niveaux d'action correspondant chacun à un moment historique » (p. 147). Ce paradoxe tiendrait au fait que, jusqu'en 2001, les communautés et les associations musulmanes se seraient développées de façon « invisible », dans la discrétion, entretenant des contacts courtois avec le voisinage et les municipalités. Après les événements internationaux de 2001, ces communautés ont été invitées par des Églises chrétiennes (catholique, protestante) à participer à un dialogue interreligieux, afin de parer au risque de stigmatisation lié à l'exposition médiatique.

Poursuivant son récit, Monnot avance : « En 2004, lorsque le climat envers les musulmans se détériora encore, à l'occasion du vote fédéral sur les naturalisations facilitées, les associations se fédérèrent en une union cantonale » (p. 147). Évoquant le même épisode, le sociologue écrit peu avant :

La stratégie de l'invisibilité, du point de vue social, s'est montrée inadaptée face aux changements récents. La catégorisation en Suisse de "l'étranger—musulman" a rempli le vide social laissé par le retrait de la scène publique. L'invisibilité a immanquablement conduit à un "dénî de reconnaissance" ou au "mépris", comme le conceptualise ... Axel Honneth. (p. 138)

Mais y a-t-il lieu de parler de « paradoxe »? Reprenons l'analyse en remplaçant *visibilité* par « être l'objet d'une attention publique », ce qui permettra de neutraliser l'axiologie du concept. De fait, lorsqu'il mentionne l'« invisibilité », Monnot avance qu'avant 2001 les musulmans vaudois ne font pas l'objet d'une telle attention. Sont-ils pour autant stigmatisés? Manquent-ils de reconnaissance? Pas du tout : ils mènent une existence discrète, mais intégrée dans les localités où ils sont implantés. Cette participation à la vie communale se déroule toutefois loin de la scène médiatique.

En 2001, les musulmans vaudois voient les paramètres publics de leur identité changer en raison d'actes violents commis, sur le plan international, au nom de l'islam. Ils subissent alors une attention publique dont ils se passeraient bien. Leur public n'est pas local, mais national. Son accès aux musulmans ne relève plus de la proximité; il est *médiatisé*. Dans la foulée, en 2004, à l'occasion d'une votation sur la naturalisation des étrangers, la droite nationaliste s'empare de cette visibilité pour lui donner un tour encore plus menaçant, établissant un parallèle entre l'islam médiatisé et la réalité

locale, afin de procéder à l'amalgame : « étranger » = « musulmans » = « terrorisme » (Burger, Lugin, Micheli & Pahud, 2006; Clavien, 2009).

Malgré sa connaissance des agissements de la droite nationaliste, Monnot décrit la campagne de 2004 en recourant au passif, comme *quelque chose* qui arrive, sans indiquer *qui* sont les entrepreneurs de visibilité. Il invoque un mécanisme générant automatiquement du « mépris » à partir de « l'invisibilité », ce qui brouille son analyse. En réalité, ces musulmans étaient suffisamment visibles dans leurs communes d'implantation pour se livrer aux activités qu'ils souhaitaient poursuivre. C'est plutôt leur monstration, liée d'abord à l'actualité, puis, surtout, à des stratégies politiciennes qui ont constitué une épreuve. L'instrumentalisation de leur visibilité par la droite nationaliste a conduit, non pas à une reconnaissance des musulmans, mais à rendre leur situation problématique.

L'existence d'un « paradoxe » tient au fait d'avoir considéré la *visibilité* comme positive, en oubliant de quel lieu d'apparition l'on parle—l'espace médiatique national, par opposition à une scène locale—et qui sont les acteurs souhaitant attirer l'attention du public sur un phénomène—ici, dans le but de défaire les agencements de proximité permettant de gérer le pluralisme au quotidien.

L'initiative anti-minarets et sa médiatisation

L'initiative populaire « Contre la construction de minarets » prolonge une controverse survenue à Wangen, en 2005, relative à la construction du quatrième et dernier minaret bâti en Suisse.²¹ La dispute opposait une association musulmane—proche de cercles nationalistes turcs—aux riverains de la commune. L'édification sera finalement autorisée et le minaret inauguré en juin 2009. À l'époque, la Suisse compte environ deux cents lieux de culte musulmans, pour près de 400 000 musulmans (originaires pour 90% des Balkans ou de Turquie), constituant un peu moins de 5% de la population helvétique (Schneuwly Purdie, 2009).

Dès septembre 2006 se réunit à Egerkingen un comité préoccupé par la « montée de l'islam ». Il est composé de seize politiciens venant de deux partis de droite dure. Quatorze d'entre eux appartiennent à l'Union démocratique du centre (UDC), principale formation politique en Suisse. Celle-ci se distingue par son invocation des « valeurs nationales », qu'elle brandit afin de réguler sévèrement la présence des étrangers en Suisse (O. Mazzoleni, 2008). Les deux membres restants émanent de l'Union démocratique fédérale (UDF), un parti ultra-minoritaire, protestant évangélique, qui prétend fonder sa politique sur la Bible.

Pour régler le problème de l'« islamisation », le comité propose de modifier l'article 72 de la Constitution fédérale. Jusqu'alors, l'article comprenait deux alinéas : le premier délègue aux cantons la réglementation des rapports entre Églises et État, assurant la neutralité de l'État fédéral sur le plan confessionnel; le second vise à maintenir, au niveau fédéral et cantonal, la paix religieuse entre les membres des différentes communautés. Cet arrangement résulte du *Kulturkampf* qui, au 19^e siècle, opposa catholiques et protestants (Amsler & Scholl, 2013).

Le troisième alinéa, approuvé par le peuple lors de la votation de 2009, introduit une différence importante en regard des précédents. En stipulant que « la construction des minarets est interdite », il impose une restriction spécifique à l'islam. À cet égard, le

Parlement a débattu de l'opportunité de laisser les citoyens se prononcer sur l'initiative, en raison de son caractère « discriminatoire, contraire à la Constitution et au droit international ». ¹² Les députés ont finalement opté pour le débat populaire, tout en pointant les défauts juridiques de ce nouvel alinéa et en recommandant de le rejeter. Car, s'il ne remet pas en cause les droits fondamentaux des individus (la liberté de culte), l'amendement lèse la communauté à laquelle ils appartiennent, mettant aussi en péril la neutralité religieuse de l'État fédéral et la visée pacificatrice de l'article 72.

Voyons dès lors les raisons avancées par les initiants pour expliquer le problème que posent les minarets et justifier la modification de la Constitution.

L'argumentaire des initiants : le minaret, « symbole » d'un problème

Le document, qui comporte cinq parties, s'intitule « Le minaret et sa signification ». ¹³ D'emblée, il signale que, même dans les pays musulmans, les minarets sont un ornement facultatif des mosquées. Les initiants explicitent par ailleurs la « fonction » de cet artefact, qui serait « une *tour d'alerte* [et] *de surveillance* pour les croyants ». « [E]mblème de la victoire », le minaret exprimerait « la *volonté d'imposer un pouvoir politico-religieux* selon la devise “Nous sommes là et nous ne partirons plus !” ». Cette tour servirait une « revendication qui, par principe, exclut la tolérance en partageant le monde en croyants (les musulmans) et non-croyants (les autres) » et « ignore la liberté religieuse ».

Le problème est donc établi en rapportant le minaret à un ensemble d'activités (« alerter », « surveiller », « [remporter] la victoire ») ayant trait à l'imposition d'un pouvoir sur un territoire, la Suisse. Ces activités seraient le fait de « croyants (les musulmans) », étrangers de surcroît, traités comme un collectif homogène, et opposés au reste de la société. Les premiers, décrits comme « intolérants », s'en prendraient à la « liberté religieuse » des seconds. Le minaret symboliserait donc les velléités de domination des musulmans sur la société.

La troisième section explique le danger que ferait courir un vide constitutionnel en regard des visées qui animent les musulmans : « *Le refus de la tolérance est une menace pour la paix religieuse* ». La partie suivante prétend régler ce problème en limitant la liberté des musulmans, car celle-ci mettrait en péril les droits fondamentaux des autres citoyens : « [Cette initiative] veut interdire un symbole de pouvoir politico-religieux qui exclut la tolérance afin de garantir la liberté religieuse pour tous ».

La dernière section illustre la menace d'islamisation à partir du cas de l'Allemagne : « Si on donne l'autorisation de construire des minarets ... on sera forcément aussi contraint d'accorder un muezzin par référence à la liberté religieuse. Partout où retentit le cri “Allah est grand” le règne d'Allah commence—du moins dans la conception des musulmans ». ¹⁴ Un nouveau danger se dessine, propre au pluralisme religieux et à la sécularisation : les demandes des musulmans relatives à un traitement égalitaire risquent de remettre en cause les privilèges historiques des Églises chrétiennes, dont la possibilité de « faire résonner leurs cloches ». Et l'argumentaire d'enfoncer le clou en présentant « le minaret et le muezzin » comme « les instruments d'un combat visant à éliminer les autres religions ».

Par ailleurs, le document comporte deux photos. L'une montre une foule de musulmans priant devant le Parlement helvétique lors de l'affaire des caricatures de Mahomet survenue au Danemark en 2006. L'autre est un portrait du premier ministre

turc, Recep Tayyip Erdoğan, accompagné de propos qu'il aurait tenus comparant les minarets à des « baïonnettes » concourant à la mise en place d'un régime islamique. Surtout, l'argumentaire présente un encart consacré à « l'interdiction d'égorger les animaux » qui avance : « Comme personne en Suisse ne peut ignorer l'interdiction d'égorger des animaux en invoquant la liberté religieuse, personne ne peut non plus revendiquer le droit, au nom d'une prétendue liberté religieuse, d'ériger des symboles de pouvoir qui rejettent toute tolérance religieuse ». L'initiative de 1893 fait retour dans les arguments des initiants.

Parer à l'islamisation de la Suisse et aux attaques contre la « liberté religieuse »—tel est donc le problème que prétend régler l'initiative. En réalité, ce discours construit l'antagonisme qu'il dénonce : sous couvert de « tolérance », il se propose de réduire la liberté des musulmans de Suisse, signalant une transgression morale à un public appelé à la réguler. Bientôt, d'autres atteintes à la « liberté » seront pointées par les initiants, à commencer par les burqas dessinées sur les affiches de campagne, afin de figurer cette « volonté de pouvoir politico-religieux ».

Voyons à présent la couverture dont a fait l'objet cette campagne dans la principale émission d'informations de la Télévision suisse romande.

La couverture de l'initiative par le 19:30

Le journal du 19:30 est l'émission phare d'information du service public francophone. C'est un excellent baromètre de l'actualité, opérant une forte sélection parmi les sujets. Ainsi, pour une même votation, on perçoit un écart de traitement : entre le 3 octobre et le 28 novembre 2009, l'initiative anti-minarets a fait l'objet de trente reportages pour un total de quatre-vingt-deux minutes, alors que l'initiative pour l'interdiction d'exporter du matériel de guerre, sur laquelle le peuple était aussi invité à se prononcer, n'a bénéficié que de quatre séquences pour moins de huit minutes d'antenne—une relative « invisibilité » dont ne se sont pas plaints les fabricants d'armes.

Le 19:30 relevant du service public, les journalistes sont tenus de faire preuve d'une certaine neutralité. Ils produisaient cette neutralité en soumettant notamment tant les initiants que les opposants à des *questions de confrontation* (Clayman & Heritage, 2005, pp. 188–237). La ligne éditoriale affichait toutefois une discrète opposition à l'initiative que l'on peut déceler au travers de certains gestes.

C'est tout d'abord l'accent mis sur les *faits*. Lorsque la parole est donnée aux partisans de l'initiative, tels les extrémistes du Mouvement suisse contre l'islamisation, leurs dires sont aussitôt relativisés par le commentaire du journaliste, celui-ci opposant que moins de 20% des 350 000 musulmans fréquentant les lieux de culte sont pratiquants.¹⁵ Le reportage rapporte aussi les propos du vice-président de l'Association suisse des musulmans laïques. De même, les invités qui s'expriment à titre d'*experts* le font principalement pour expliquer la stratégie de l'UDC : la campagne—et non les minarets—semble donc poser problème.¹⁶

Le second geste a trait à la *pluralité*, et se décline sur deux versants. Il s'agit d'une part de restituer le caractère pluriel de l'islam en Suisse. Plusieurs figures de musulmans sont ainsi présentées : un imam portant une djellaba; un laïque vêtu d'un veston; une jeune famille où lui, originaire de Bosnie, est décrit comme « soufi » et filmé donnant la potée à leur bébé, alors qu'elle, d'origine égyptienne, arbore un hijab,

et se voit conviée à exprimer son sentiment sur les affiches des initiants montrant une femme en burqa. Cette diversité vise à défaire le cliché *du musulman* pour mettre en avant le vécu ordinaire de musulmans *divers*.

L'autre versant est celui de la comparaison internationale. En novembre, une série de reportages aborde la thématique de la mosquée en construction aux Pays-Bas, en Égypte et en Grande-Bretagne¹⁷. Elle fait suite au cas des haut-parleurs installés dans la mosquée allemande.¹⁸ Si le reportage sur Rotterdam évoque une « polémique », le commentaire du journaliste en fin de séquence témoigne de son positionnement : « Les minarets font aussi débat aux Pays-Bas. Mais ici, personne n'envisage sérieusement leur interdiction ». Le ton est similaire pour la Grande-Bretagne, alors que—chose rare—il est plus ambigu pour l'Égypte où divers responsables politiques, allant des proches du régime jusqu'aux Frères musulmans, indiquent combien l'acceptation de l'initiative serait susceptible d'entraîner des représailles (sans que leurs auteurs soient spécifiés).

Le dernier geste a été partiellement évoqué : c'est le *commentaire* du journaliste, parfois humoristique, et souvent situé en conclusion du reportage. Avant le début officiel de la campagne, le positionnement était plus explicite. Ainsi, alors qu'elle rapporte le congrès qui entérine l'adhésion du parti à l'initiative, la journaliste avance d'emblée : « L'UDC joue la provocation : des symboles, de la tradition et des propos-chocs ».¹⁹ Elle donne la parole au tribun populiste Oskar Freysinger qui compare la montée de l'islam à celle du nazisme. Les images ont parfois un caractère surréaliste : Freysinger exhibe à la tribune un réveil plastique en forme de mosquée qui laisse échapper un cri de muezzin électronique. Commentant les délibérations des délégués, la journaliste évoque un « vote quasi stalinien » et ajoute : « Les rares qui osent s'opposer se font remonter les bretelles ».

Le 19:30 s'efforce donc de réintroduire de la complexité dans un thème binaire imposé par la droite nationaliste. Les journalistes tentent de « vaincre la politique de la peur » (Nussbaum, 2013), selon des modalités que ne renierait pas la philosophie : recours aux faits pour parer à la désinformation, déconstruction d'un islam monolithique en restituant la diversité des musulmans et des situations nationales, commentaires et piques humoristiques. Pourtant, les résultats inattendus de la votation montrent que ce travail n'a pas été suffisant pour contrer la peur, même en Suisse romande qui compte deux des seuls cantons à avoir rejeté l'initiative (Genève, Vaud). Comme on s'apprête à le voir, le cadrage imposé par les entrepreneurs de visibilité est demeuré problématique.

Affiches scandaleuses, censure et liberté d'expression

Début d'octobre, l'affiche du comité d'Egerkingen suscite l'émoi. Elle présente une femme couverte d'une burqa et flanquée de minarets, le tout sur fond de drapeau suisse. La Commission fédérale contre le racisme, interpellée par des municipalités, relève le caractère « diffamatoire » du placard, mais laisse aux autorités le choix de censurer. Quatre villes l'interdisent (Bâle, Fribourg, Lausanne, Yverdon-les-Bains). Les journaux sont divisés : des quotidiens alémaniques préfèrent ne pas publier l'affiche, alors que leurs homologues romands privilégient la « liberté d'expression ». Durant quinze jours, la polémique offre aux initiants une publicité sans égal.²⁰

Au plus fort de la controverse, Oskar Freysinger de l'UDC croise le fer en direct, durant le 19:30, avec un conseiller municipal libéral-radical de la ville de Lausanne. La censure permet aux initiants de déplacer le débat. Freysinger affirme : « Actuellement, ce n'est plus une question de savoir si on est pour ou contre les minarets. C'est une question de savoir si nos institutions fonctionnent encore avec la liberté d'expression dans ce pays. » Dans un retournement fascinant, voter pour l'interdiction des minarets équivalait à sauvegarder non seulement la liberté religieuse, mais les libertés politiques.

Les médias semblent pris au piège. La veille du débat, le rédacteur en chef de l'actualité était venu expliquer sur le plateau du 19:30 le refus de la TSR de censurer.²¹ Inutile de s'abriter derrière un paravent juridique, avançait-il, c'est une question de principe :

En démocratie, la liberté d'expression politique est essentielle. ... Certains trouvent ces affiches nauséabondes. Il faut que nous parlions de ce débat politique. ... C'est un cercle vicieux : plus on en parle, plus on montre ces affiches. Mais, une fois de plus, la justice fait son travail; le monde politique fait le sien en animant la campagne; les journalistes rendent compte de cette campagne. Au final, l'avantage ... de [cette] polémique, c'est qu'elle montre le vrai visage de certains partis politiques. Et, au final, les citoyens trancheront.

Les jours suivants, lorsque l'affiche apparaît à l'écran pour illustrer la controverse, elle renvoie implicitement à cette entrave, désormais devenue le symbole de l'intolérance, non des initiants, mais de leurs adversaires, érigés en « inquisiteurs ». Freysinger ne cessera de rappeler, sur le mode de la boutade qui souvent fera mouche, que l'arrivée imminente de minarets équivalait à la fin des libertés garanties par l'État de droit.

La droite nationaliste recourt avec succès à une stratégie déployée en 2004, lors de la votation sur les naturalisations. Une page publicitaire avait alors suscité la polémique, générant un débat similaire dans les médias. Là aussi, un pari démocratique avait été pris, selon des arguments analogues à ceux proposés par le rédacteur en chef de la TSR. C'était sans compter sur le fait que les initiants ont *déjà intégré* la réception polémique de leur discours, et qu'ils comptent provoquer un tel débat sur la liberté d'expression pour donner un large écho à leurs thèses. Or, la présence répétée des idées antimusulmanes dans l'espace public contribue à repousser les frontières du *dicible* (Clavien, 2009, p. 109). Cette stratégie communicationnelle prend appui sur l'éthos libéral, tout en le pervertissant par un usage tendancieux de la liberté d'expression visant à limiter les libertés d'autrui (les musulmans).

Donner à voir l'étranger, ou l'impossible visibilité

Le vendredi 13 novembre 2009, le 19:30 diffuse une séquence spéciale de plus de treize minutes, tournée à la grande mosquée de Genève.²² La séquence alterne entre des entretiens réalisés à l'intérieur du lieu de culte et des reportages effectués à Bâle et à Genève, afin de restituer la vie des musulmans en Suisse et leur point de vue.

La séquence s'ouvre avec l'interview de l'imam, Youssef Ibram, un homme de grande stature, arborant une longue barbe grisonnante et vêtu d'une djellaba verte. À la question de savoir comment il a vécu la campagne, il répond :

Figure 1



Controverse autour de l'affiche des initiants. Source: 19:30 du 11 octobre 2009. © RTS/Capture d'écran

Tout d'abord avec déception, parce qu'on n'a jamais souhaité que l'islam ou la communauté musulmane soient sous les feux des projecteurs, [l'objet] d'une discussion dans ce pays, parce que les bases de notre religion nous recommandent la discrétion, la sincérité, [le fait de] ne jamais montrer sa religion, ne jamais offenser les autres par notre pratique religieuse. Deuxième sentiment : la confiance envers ce pays qui nous a accordé l'hospitalité, la possibilité de vivre notre religion—mieux que dans certains pays arabo-musulmans. On a une grande confiance que cette initiative va être rejetée.

La journaliste demande ensuite comment les musulmans ont géré cette exposition médiatique. L'imam s'excuse :

On n'a pas fait assez depuis notre venue, depuis une trentaine d'années. Je crois que l'erreur commence par nous-mêmes. [Nous] n'avons pas su montrer la valeur de notre religion, le message de tolérance et de paix que l'islam nous a recommandé et enseigné. Je crois que si cette initiative a un mérite, c'est d'avoir posé le fait islamique en Suisse. Et nous croyons, nous responsables musulmans en Suisse, qu'il faut traiter cette question de manière posée, réfléchie, avec les autorités, pour permettre aux musulmans d'avoir une intégration collective positive à tous les niveaux. Mais pas à travers le mensonge, les affiches, les insultes, et les faux arguments [portant sur] cette communauté.

La visibilité est d'emblée appréhendée comme problématique. Quant à la seconde réponse, sa fin est frappante. Elle décrit une façon « réfléchie » d'aborder le « fait islamique en Suisse », en dialogue avec les autorités, afin de parvenir à une intégration positive des musulmans. C'est probablement la méthode en vigueur jusque-là. S'y oppose une manière implicitement « irréfléchie » de traiter la question : « le mensonge,

les affiches, les insultes, et les faux arguments »—c'est-à-dire la tournure prise par le débat public sur les minarets.

Plus avant dans la séquence, un reportage rapporte la situation difficile des chrétiens en Égypte. La journaliste évoque alors la « réciprocité », qu'elle présente comme « l'un des arguments très forts de cette campagne ». Elle relaie bientôt une interrogation : « Beaucoup de gens en Suisse disent : “Pourquoi est-ce que nous on devrait autoriser la construction des minarets, alors que la réciproque n'est pas offerte?” » L'imam répond :

Eh bien tout simplement parce nous et vous [*indiquant la journaliste*], nous sommes tous ensemble dans un pays de droit, un pays des droits de l'homme, un pays qui respecte la liberté religieuse de tous les membres de cette société. C'est pour ça qu'il ne faut pas se comparer à ce genre d'exemple négatif. Il faut se comparer par rapport à ce qu'il y a de meilleur. Si c'est vrai que les communautés chrétiennes dans certains pays musulmans vivent effectivement leur religion de manière négative, il faut que les pays de droit en Occident [*protestent auprès*] des autorités de ces pays. Mais pourquoi faut-il tout le temps que les musulmans de ce pays doivent payer la facture très chère des erreurs des autres? Jugez les musulmans, les communautés musulmanes, les mosquées, les lieux de prière par rapport à ce qu'ils font de mauvais ou de bien, mais pas par rapport à ce que les autres [*musulmans*] font [*à l'étranger*].

La journaliste présente alors un second invité, Marc Früh, député de l'UDF, venu débattre avec l'imam. Früh arbore lui aussi une barbe. Il porte un costume gris, sa cravate et sa chemise sont rouges. D'emblée le politicien est confronté : l'argument de « réciprocité », « N'est-ce pas un peu court? » Le politicien rétorque qu'il faut reconnaître le problème des chrétiens vivant dans les pays musulmans. La journaliste l'interroge aussitôt sur le rapport avec la Suisse. Bottant en touche, Früh soutient que le minaret est une « question de droit démocratique », « 100 000 citoyens suisses [*ayant*] signé une initiative pour dire : “Il y a un problème” ». La journaliste revient à la charge en demandant si cette campagne, avec sa médiatisation de l'islam en Suisse, « n'a pas créé un *faux* problème, sachant que c'est une communauté qui est peu religieuse? » Et le politicien de répondre :

Non, je ne crois pas du tout que c'est un faux problème. Je crois que ça a permis aux Suisses de se faire une idée plus concrète de qui sont ces musulmans et de les approcher d'une manière un peu différente, [*grâce à*] l'ouverture des mosquées, et cetera. C'est un pas qui est positif : on a pris conscience d'un mouvement qui est là.

L'échange entre la journaliste, l'imam et le politicien appelle deux remarques. Tout d'abord, confronté à l'argument de la « réciprocité », l'imam invoque les règles de l'État de droit, de la démocratie et des droits de l'homme qui sont censés régir les rapports entre habitants en Suisse. La réponse se veut rationnelle. Elle est remarquable en regard de la logique catégorielle réifiante au travers de laquelle l'imam vient d'être interpellé, tenu, du simple fait qu'il est « musulman », de se justifier à propos du comportement de coreligionnaires vivant à l'étranger.

Cependant, cette argumentation libérale se révèle insuffisante en raison de la posture énonciative à laquelle est relégué l'imam au sein de l'espace public suisse, une posture que traduit son accoutrement. Comment cet imam pourrait-il parler aux Suisses à propos du pluralisme et de la tolérance, alors qu'il apparaît précisément comme un étranger, et se situe en dehors de la logique communautariste? Cette logique s'en prend en effet à la communauté musulmane, invoquant l'homogénéité culturelle que lui procure la notion implicite de « terre chrétienne »—quand bien même la majorité des Suisses ne fréquente plus les Églises.²³ Le discours libéral est-il audible, avant même d'être convaincant, par des destinataires refusant le pluralisme? Car ce que voient ces destinataires, c'est d'abord un imam *étranger* opposé à un *politicien suisse*. Et c'est précisément ce que souhaitent *exhiber* les entrepreneurs de visibilité.

En dernière analyse, l'initiative fut l'occasion de donner la communauté musulmane en spectacle, sachant que ses membres ne pourraient pas faire autrement que d'apparaître comme des *étrangers*. Et, s'ils choisissaient de ne pas apparaître, une stratégie que les organismes musulmans ont parfois mise en œuvre durant la campagne, on leur reprocherait de ne pas s'être montrés assez visibles, voire de cacher quelque chose. Ces injonctions de visibilité constituent dès lors une *double contrainte* insoluble. Car, pour un étranger, l'un des signes d'une intégration réussie n'est-il pas justement de ne plus se faire remarquer?

Conclusion

Cette enquête a permis d'élucider certaines difficultés inhérentes au concept de *visibilité*, en particulier lorsque son axiologie est inscrite à l'horizon d'une « lutte » émancipatrice. Pour autant, cette élucidation ne renonce pas à restituer la portée normative des usages de cette visibilité. C'est ce que j'ai tenté de faire en décrivant les stratégies de monstration déployées par la droite nationaliste pour exhiber les musulmans dans l'espace public, et s'y inviter du même coup. Ces stratégies se révèlent fort semblables à celles narrées dans *Melnitz* à propos de l'initiative antisémite de 1893 : montrer le juif (ou le musulman) pour le réduire à cette identité et rendre inaudibles ses propos.

Le genre d'espace public et de citoyens que génère cette instrumentalisation donne à penser. En apparence, le débat se conforme au processus démocratique : des arguments plus ou moins rationnels sont échangés sur une scène, par des camps opposés, et en regard de citoyens appelés à juger. Mais la description de la campagne pointe les faiblesses d'une restitution de ce type. En réalité, la droite nationaliste a procédé à un geste de monstration dénonçant une prétendue transgression des musulmans, le public étant sommé d'agir pour parer à une dérive dangereuse. Or, cette accusation ne reposait pas sur des faits étayés et se révélait discriminatoire. Le Parlement a pointé cette discrimination, alors qu'il hésitait à soumettre l'initiative au vote populaire. Les médias se sont efforcés de corriger les faits. Mais, dans les deux cas, plutôt que de censurer—c'est-à-dire exercer une régulation institutionnelle garantissant la tenue d'une véritable consultation démocratique—l'idéal d'un espace public libéral a été invoqué, y compris la vertu pédagogique du débat citoyen.

Rejoignant les analyses de John Durham Peters (2005), on peut se demander si l'idéal démocratique n'a pas fonctionné sur un mode *idéologique*, dès lors que les

conditions factuelles et normatives pour la conduite d'un débat rationnel faisaient défaut d'entrée de jeu. En effet, le seul registre normatif était déjà suffisant pour refuser de soumettre à la délibération, et encore moins au vote, une initiative discriminatoire allant à l'encontre de la Constitution et des traités relatifs aux droits de l'homme ratifiés par la Suisse. Pourquoi, dès lors, autoriser une votation susceptible d'entraver le pluralisme et le libéralisme des institutions étatiques que prétend protéger la Constitution? Pourquoi s'exposer à un tel risque alors que tant de choses sont en jeu—la pédagogie citoyenne pouvant toujours se dérouler dans un cadre plus maîtrisé?

Les conséquences de l'instrumentalisation du débat public n'ont pas seulement concouru à stigmatiser les musulmans. Cette instrumentalisation a également perverti la consultation démocratique dans sa visée libérale, celle-ci cherchant idéalement à construire une société capable d'accueillir les différences et les différends. Ce faux problème a généré un simulacre de public, un *anti-public* faudrait-il dire, dont l'action a contribué à entraver—plutôt qu'à permettre—la reconnaissance culturelle et politique des musulmans.²⁴ Malgré le correctif factuel proposé par les médias et les tentatives de montrer la diversité des musulmans de Suisse, le vote a obéi à une « politique de la peur ». Quant à la controverse sur la « liberté d'expression », elle a consisté en un leurre faisant croire aux libéraux—fascinés par leur maîtrise de soi face aux propos nauséabonds tenus par les réactionnaires—qu'il s'agissait bien d'un débat démocratique et que la rationalité finirait par prévaloir.

Notes

1. L'initiative permet aux citoyens helvétiques de soumettre au vote populaire une modification de la Constitution fédérale. Il faut pour cela récolter les signatures de 100 000 citoyens dans un délai de dix-huit mois. Le texte proposé ne peut être modifié ni par le Parlement ni par le gouvernement.
2. Depuis les années 1960, la *visibilisation* des musulmans est l'une des stratégies de la droite nationaliste pour exploiter la question des étrangers (Gianni, 2009). Pour l'instant, je distingue cette instrumentalisation d'une actualité imposée par la violence des extrémistes se revendiquant de l'islam.
3. Honneth critique Taylor, considérant la « politique de l'identité » comme un « artefact sociologique » problématique, et rappelle que des groupes réactionnaires entonnent aussi l'antienne identitaire (Honneth, 2003, p. 168).
4. Dans le cas français, ce cadrage était antérieur à 2001, notamment lié avec les controverses sur le voile (Deltombe, 2007). Mes analyses s'intéressent principalement au cas suisse.
5. Voir la plupart des contributions dans C. Monnot (2013a).
6. Malgré ses protestations, Honneth (2005) peut être lu dans la perspective des « politiques de l'identité », comme le fait G. Faimau (2013).
7. Voirol observe un mécanisme similaire lorsque des personnes expriment une plainte personnelle dans un talk-show (2005, p. 113).
8. D. Dayan (2013) évoque aussi le terrorisme comme une modalité de conférer une visibilité à une cause.
9. Sur les mobilisations conservatrices, cf. J. Stavo-Debaugé (2012), P. Gonzalez (2014).
10. La notion pragmatiste de *conséquences* (Dewey, [1927] 2003) me sert à penser les effets, dans le monde social, des apparitions au sein de l'espace public (Arendt, [1958] 2006).

11. Les trois autres minarets furent édifîés à Zurich (1962), Genève (1978) et Winterthur (2005), sans générer de discussions (Haenni & Lathion, 2009).
12. « Suisse : l'initiative contre les minarets sera soumise au peuple », *Le 19:30*, 5 juin 2009.
13. Les extraits qui suivent sont tirés de ce document.
14. Le cri du muezzin constituera un thème de la campagne. Cf. « Initiative anti-minarets : une mosquée en Allemagne a installé des hauts parleurs pour le chant du muezzin », *Le 19:30*, 19 octobre 2009.
15. « Campagne anti-minarets : le message des anti-musulmans est désormais diffusé au-delà du réseau internet », *Le 19:30*, 7 novembre 2009.
16. « Suisse : l'UDC se lance dans la bataille contre la construction de minarets », *Le 19:30*, 3 octobre 2009; « Affiches UDC : réaction des initiants qui voudraient interdire la construction de minarets en Suisse », *Le 19:30*, 7 octobre 2009.
17. « Pays-Bas : la construction d'une grande mosquée à Rotterdam suscite la polémique », *Le 19:30*, 2 novembre 2009; « L'initiative anti-minarets est abondamment commentée jusque dans le monde arabe », *Le 19:30*, 11 et 13 novembre 2009; « Votation sur les minarets : reportage en Grande-Bretagne, qui compte plus de mille huit cents mosquées », *Le 19:30*, 12 novembre 2009.
18. « Initiative anti-minarets : une mosquée en Allemagne a installé des hauts parleurs pour le chant du muezzin », *Le 19:30*, 19 octobre 2009.
19. « Réunis à Genève, les délégués de l'UDC ont plébiscité l'initiative anti-minarets », *Le 19:30*, 3 octobre 2009.
20. « Suisse : la polémique gronde concernant les affiches anti-minarets de l'UDC. Lausanne l'a interdite, alors que son affichage est autorisé à Genève »; « Affiches UDC : réaction des initiants qui voudraient interdire la construction de minarets en Suisse », *Le 19:30*, 7 octobre 2009.
21. « Affiches UDC : commentaire de Bernard Rappaz, rédacteur en chef de l'actualité », *Le 19:30*, 7 octobre 2009.
22. « Votations—loi anti-minarets : page spéciale depuis la grande mosquée de Genève ».
23. Cf. « Appartenance religieuse, en 2012 », Office fédéral des statistiques, <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/05/blank/key/religionen.html> [10 mars 2014].
24. Chez Dewey (2003), le rôle de l'expert est essentiel dans l'enquête citoyenne menée par le public. À défaut, celui-ci s'abîme dans la démagogie. (Initialement publié dans 1927)

Références

- Aduť, Ari. (2008). *On scandal: Moral disturbances in society, politics, and art*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Amsler, Frédéric & Sarah Scholl (dir.). (2013). *L'apprentissage du pluralisme religieux : le cas genevois au XIXe siècle*. Genève : Labor et Fides.
- Arendt, Hannah. ([1958] 2006). *La condition de l'homme moderne*. Paris : Pocket.
- Behloul, Samuel Martin. (2009). Discours total! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique. Dans M. Schneuwly Purdie, M. Gianni & M. Jenny (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse* (pp. 53–72). Genève : Labor et Fides.
- Burger, Marcel, Gilles Lugrin, Raphaël Micheli & Stéphanie Pahud. (2006). Marques linguistiques et manipulation. Le cas d'une campagne de l'extrême droite suisse. *Mots. Les langages du politique*, 81, 9–22.
- Calhoun, Craig. (1995). The politics of identity and recognition. *Critical social theory* (p. 193–230). Oxford; Cambridge, MA : Blackwell.

- Cefai, Daniel. (1996). La construction des problèmes publics : définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, 14(75), 43-66.
- Cefai, Daniel & Cédric Terzi (dir.). (2012). *L'expérience des problèmes publics*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- Clavien, Gaëtan. (2009). Médias et discours islamophobe : au croisement du *décibel* et du *recevable*. Dans M. Schneuwly Purdie, M. Gianni & M. Jenny (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse* (p. 95-109). Genève : Labor et Fides.
- Clayman, Steven & John Heritage. (2005). *The news interview: Journalists and public figures on the air*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Dassetto, Felice. (1990). Visibilisation de l'islam dans l'espace public. Dans A. Bastenier & F. Dassetto (dir.), *Immigrations et nouveaux pluralismes : une confrontation de sociétés* (pp. 179-208). Bruxelles : De Boeck-Wesmael.
- Dassetto, Felice. (1996). *La construction de l'islam européen : approche socio-anthropologique*. Paris : L'Harmattan.
- Dayan, Daniel. (2009). Sharing and showing : Television as monstration. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 625, 19-31.
- Dayan, Daniel. (2013). Conquering visibility, conferring visibility : Visibility seekers and media performance. *International Journal of Communication*, 7, 137-153.
- Deltombe, Thomas. (2007). *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris : Découverte.
- Dewey, John. ([1927] 2003). *Le public et ses problèmes*. Tours : Farrago.
- Faimau, Gabriel. (2013). *Socio-cultural construction of recognition: The discursive representation of Islam and Muslims in the British Christian news media*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing.
- Gianni, Matteo. (2009). Citoyenneté et intégration des musulmans en Suisse : adaptation aux normes ou participation à leur définition? Dans M. Schneuwly Purdie, M. Gianni & M. Jenny (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse* (pp. 73-93). Genève : Labor et Fides.
- Gonzalez, Philippe. (2014). *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*. Genève : Labor et Fides.
- Haenni, Patrick & Stéphane Lathion (dir.). (2009). *Les minarets de la discorde : éclairages sur un débat suisse et européen*. Golion : Infolio.
- Honneth, Axel. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf. (Initialement publié dans 1992)
- Honneth, Axel. (2003). Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. Dans N. Fraser & A. Honneth (dir.), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* (p. 110-197). Londres : Verso.
- Honneth, Axel. (2005). Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance ». *Réseaux*, 129-130, 39-57.
- Jayyusi, Lena. (2010). *Catégorisation et ordre moral*. Paris : Economica. (Initialement publié dans 1984)
- Lewinsky, Charles. (2010). *Melnitz*. Paris : Grasset. (Initialement publié dans 2006)
- Mazzoleni, Oscar. (2008). *Nationalisme et populisme en Suisse : la radicalisation de la « nouvelle » UDC*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Moloch, Harvey & Marilyn Lester. (1996). Informer : une conduite délibérée de l'usage stratégique des événements. *Réseaux*, 14(75), 23-41. (Initialement publié dans 1974)
- Monnot, Christophe (dir.). (2013a), *La Suisse des mosquées : derrière le voile de l'unité musulmane*. Genève : Labor et Fides.
- Monnot, Christophe. (2013b). L'Union vaudoise des associations musulmanes. Une tentative de gestion locale de l'islam. Dans C. Monnot (dir.), *La Suisse des mosquées : derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 123-149). Genève : Labor et Fides.
- Nussbaum, Martha C. (2013). *Les religions face à l'intolérance : vaincre la politique de la peur*. Paris : Climats.
- Peters, John Durham. (2005). *Courting the abyss. Free speech and the liberal tradition*. Chicago : University of Chicago Press.

- Pietre, Alexandre, Christophe Monnot. (2013). Entre reconnaissance et visibilité. Les luttes des acteurs islamiques en Suisse et en France. Dans C. Monnot (dir.), *La Suisse des mosquées : derrière le voile de l'unité musulmane* (pp. 199–231). Genève : Labor et Fides.
- Richardson, John E. (2004). *(Mis)representing Islam: The racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company.
- Schneuwly Purdie, Mallory. (2009). Sociographie de l'islam en Suisse. Dans M. Schneuwly Purdie, M. Gianni & M. Jenny (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse* (pp. 23–36). Genève : Labor et Fides.
- Stavo-Debaugé, Joan. (2012). *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*. Genève : Labor et Fides.
- Taylor, Charles. ([1992] 2009). *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Flammarion.
- Voirol, Olivier. (2005). Les luttes pour la visibilité. *Réseaux*, 129–130, 89–121.

