



DIPLÔME INTER-UNIVERSITAIRE
SANTÉ
SOCIÉTÉ
MIGRATION

APPEL A LA PRIERE ou A LA GUERRE ?

**Eclairages théologiques, psychologiques et sociologiques à propos de la Guerre
des Minarets**

Mémoire du Diplôme Inter-Universitaire « Santé, société et migration »

Rédigé sous la direction de Nicolas CHAMBON

RADJI, Djamel
Année 2020-2021



Sommaire

| | |
|--|----|
| 1. INTRODUCTION..... | 5 |
| 2. Nour..... | 8 |
| 2.1. De la lumière à l'obscurité (2016-2018)..... | 8 |
| 2.2. De l'obscurité à la lumière (2018-2021)..... | 9 |
| 2.2.1. La nuit..... | 9 |
| 2.2.2. L'aube..... | 10 |
| 2.2.3. Le jour..... | 10 |
| 3. L'appel à la prière (Adhan)..... | 11 |
| 3.1. La prière, pilier de l'Islam..... | 11 |
| 3.2. Adhan..... | 14 |
| 3.2.1. Aspects théologiques..... | 14 |
| 3.2.2. Le minaret..... | 17 |
| 3.2.3. Détour linguistique..... | 18 |
| 3.2.4. Conclusion..... | 19 |
| 3.3. Aspects sociétaux (« La guerre des Minarets »)..... | 20 |
| 3.3.1. « The Muslim Call to Prayer in Canada's Pandemic Soundscape »..... | 20 |
| 3.3.2. « Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State »..... | 21 |
| 3.3.3. « For whom the bell tolls ? Contesting the Adhans in majority non-muslim societies »..... | 24 |
| 3.3.3.1. Appels à la prière en Islam..... | 24 |
| 3.3.3.2. Le silence en Angleterre..... | 25 |
| 3.3.3.3. L'Allemagne : équilibrer les Droits Constitutionnels..... | 27 |
| 3.3.3.4. Israël et l'Adhan..... | 29 |
| 3.4. Discussion..... | 32 |
| 4. Identités..... | 34 |
| 4.1. Préalables..... | 34 |
| 4.2. Théorie de l'identité sociale..... | 35 |
| 4.2.1. La catégorisation sociale..... | 35 |
| 4.2.2. La comparaison sociale..... | 37 |
| 4.2.3. L'attribution sociale..... | 38 |
| 4.2.4. La théorie de l'identité sociale versus identité personnelle..... | 38 |
| 4.2.5. L'auto-catégorisation : catégorisation ensembliste et prototypicaliste..... | 39 |
| 4.3. Le concept de représentation..... | 42 |
| 4.4. Discussion..... | 45 |
| 5. Psychologie sociale appliquée au phénomène de « guerre des minarets »..... | 46 |
| 5.1. Relecture..... | 46 |
| 5.2. Discussion..... | 49 |
| 6. Approche psychodynamique à la situation de Nour..... | 51 |
| 7. Conclusion..... | 54 |
| Bibliographie | |

REMERCIEMENTS

Au Docteur Nicolas Chambon pour avoir dirigé ce travail de mémoire.

À toute l'équipe de l'ORSPERE SAMDARRA.

À Nour et à tous les demandeurs d'asile. Merci pour l'immense richesse que vous m'apportez au quotidien.

AVANT-PROPOS

Ce mémoire s'adresse à toutes les personnes susceptibles d'interagir avec le public migrant, que ce soit dans le domaine médical, médicosocial, associatif ou plus encore. Bien qu'il puisse apparaître comme centré sur les problématiques de migrants en provenance de régions d'influence arabo-musulmane, il vient finalement s'inscrire dans le cadre plus global de l'accueil de l'altérité. Il rappelle que la prise en compte de l'autre dans les différents aspects de son identité est la condition d'un accueil réussi et donc d'une rencontre qui se révélera éventuellement féconde. Notre propos abordera des questions d'ordre culturel tout en essayant d'échapper au péril d'un positionnement culturaliste.

1. INTRODUCTION

Depuis l'obtention en 2015 de mon Doctorat en Médecine, spécialité Psychiatrie, je partage mon temps de travail entre deux lieux. Le premier est celui de l'Unité d'Accueil des Urgences Psychiatriques aux Hôpitaux Universitaires de Strasbourg dans le cadre du Pôle de Psychiatrie d'Urgence, de Liaison et de Psychotraumatologie¹. Le deuxième est celui du Centre de Santé Mentale Strasbourg Ouest (CSM). Il s'agit d'un centre médico-psychologique (CMP) de secteur rattaché à l'Etablissement Public de Santé Alsace Nord².

Les urgences psychiatriques sont un lieu d'interface, une zone de contact et d'articulation entre plusieurs champs. Elles sont articulées autour des problématiques de précarité mais aussi de mutation de la société et de la temporalité sociale³. Elles sont le lieu d'accueil de la crise psychique, c'est-à-dire là où il n'y a pas ou pas encore de maladies psychiatriques diagnostiquées et évolutives mais un état instable, transitoire et réactionnel⁴. De cet état, va émerger une demande urgente de prise en charge pouvant émaner du sujet lui-même, de la famille, de l'entourage, du travailleur social... Alors, le champ d'intervention du psychiatre aux urgences se révèle très vaste. Il doit y faire face à des situations moins psychiatriques dues aux orientations de la société actuelle comme la médicalisation et surtout la psychiatrisation de l'urgence sociale⁵. C'est dans ce cadre que je suis amené à rencontrer un public de demandeurs d'asile mais pas seulement. En effet, les CMP sont aussi un lieu d'accueil de ce public mais dans des temporalités autres que celle de l'urgence. Ils font partie du dispositif de prise en charge de la psychiatrie dite « de secteur ». Le CSM recouvre un secteur géographique comprenant 8 des 18 quartiers prioritaires de la politique de la ville (QPV) répartis sur 5 communes de l'Eurométropole de Strasbourg ainsi que plusieurs dispositifs d'accueil pour demandeurs d'asile.

1 <http://www.chru-strasbourg.fr/poles/Psychiatrie-sante-mentale-et-addictologie>.

2 <http://www.ch-epsan.fr/epsan/epsan.html>.

3 Michel JOUBERT, « Santé mentale : enquête sur l'accueil d'urgence », *Santé Homme*, no 388 (2007): 4-6.

4 C. Boiteux, V. Boillet, et A. Picard, « Urgence psychiatrique », in *EMC, EMC – Psychiatrie*, volume 11, n°4 (Elsevier Masson, 2014).

5 Michel de Clercq, S. Lamarre, et H. Vergouwen, *Urgences psychiatriques et politiques de santé mentale. Une perspective internationale* (Paris; Barcelone: Editions Masson, 1998).

Ce travail de mémoire pour le DIU Santé, société et migrations aura comme point de départ une rencontre, celle d'un jeune homme aujourd'hui âgé de 28 ans, originaire d'Afghanistan, que nous appellerons Nour⁶ qui signifie lumière. Celui-ci se retrouve au CSM, avec en face de lui un psychiatre, à savoir moi et un interprète en langue dari assis à côté de lui.

Lors de ce premier entretien, il nous confie son parcours pré-migratoire avec une retenue et une dignité remarquables. L'interprète et moi-même recevons cette histoire dans une écoute attentive et dans une bienveillance la plus contenante possible afin de soutenir le discours de ce jeune homme. Au cours de la discussion, il apparaît des blessures, des pertes et des deuils difficilement tolérables tant ils sont multiples. Il s'agit du choc traumatique lié à l'exposition au risque de sa mort et à celle effective de plusieurs membres de sa fratrie. Dans la fuite, s'ajoute la perte brutale de ceux qui restent, de sa famille, de ses semblables et la culpabilité déchirante de cette séparation inévitable. C'est aussi la question de la perte des repères spatiotemporels qui revient à plusieurs reprises dans le récit traumatique qu'il nous livre. Il s'agit de la perte du familier qui permet de reconnaître, de se connaître, qui rassure et qui contient.

L'analyse de ce choc culturel m'amena à lui poser une question somme toute assez naïve. « Quelle est la première chose que vous avez ressenti en termes de différence culturelle en arrivant en Europe ? » Il répondit d'abord le fait de ne plus être en danger de mort, d'être à l'abri. Lorsque je recentrai la question sur son aspect culturel notamment en termes de religion, il s'arrêta, réfléchit et dit : « Il n'y a pas d'appel à la prière ici ». « Est-ce comme si Dieu était brutalement devenu silencieux ? » fut ma question suivante. Il répondit à cette question, volontairement directe, avec un sourire bienveillant et ces mots « Non ! Jamais ! Dieu est dans mon cœur ».

Cet échange a fait naître plusieurs questions en moi auxquelles je vais essayer de répondre dans ce mémoire. Il s'agissait d'interrogations mais plus encore d'un fort vécu émotionnel et d'angoisse à l'épreuve du « se mettre à la place de ». Tout d'abord qu'est-ce que l'appel à la prière (en arabe : Adhan, أَذَان) ? Quelle est son histoire et quel est son contenu ? Quelles fonctions remplit-il ? À première vue, on pourrait dire qu'il s'agit d'un rappel constant à la transcendance divine qui invite à s'en remettre à la volonté de Dieu en tout. Le minaret d'où il est diffusé, devient un phare porteur de lumière qui invite à la prière 5 fois par jour, prière (en arabe : Salat, صلاة) qui constitue le 2^e des 5 piliers de l'Islam.

⁶ *Nour est un prénom mixte fréquemment retrouvé en Afrique du Nord. Il est également très populaire au Liban, en Syrie, en Irak, en Iran et en Afghanistan. Synonyme de lumière et brillance, il est très important dans l'histoire intellectuelle islamique.*

En Europe, le minaret semble n'être qu'un phare muet, vide et sonnante creux. Prix de la rareté, il n'en reste pas moins visible, à tel point qu'il suscite régulièrement des tensions dans ce qui a été appelé « la guerre des minarets ». L'ensemble Adhan/Minaret semble donc constituer une dimension symbolique forte. Il s'agit également d'un vecteur identitaire fort pour les musulmans. Parce qu'en définitive c'est bien de cela dont il s'agit, d'identités. Elle est ce qui nous définit, nous constitue et nous affine. C'est par elle que l'on nous reconnaît, par elle que l'on existe en tant que sujet singulier. Mais à l'instar de Nour, comment continuer à être soi-même dans un milieu qui nous est complètement étranger voire hostile ? Comment continuer à vivre face au morcellement engendré par le traumatisme ? Comment exister si l'on ne voit plus, si l'on n'est plus regardé, si tous les miroirs se sont brisés ? Quelles négociations internes sont à l'oeuvre afin de continuer à penser, se penser – on pourrait même dire se panser – en l'absence de repères identificatoires ? En quoi les théories de l'identité peuvent apporter un éclairage dans le contexte des affrontements communautaires ?

Il nous est toutefois impossible, et c'est bien regrettable, de répondre à toutes ces questions dans le cadre d'un mémoire. Cela dépasserait de loin le périmètre de cet exercice imposé tant les axes théoriques sont multiples. Nous avons donc pris le parti de répondre à certaines des questions tout en laissant d'autres ouvertes, nous l'espérons, pour de futurs travaux.

Dans une première partie nous exposerons la vignette clinique de Nour qui servira de porte d'entrée pour notre réflexion sur l'appel à la prière. La deuxième partie concernera l'*Adhan* à proprement parler. Il s'agira d'apporter un éclairage théologique afin de le définir dans son histoire, son contenu et ses fonctions. Notre objectif est de mieux comprendre l'importance qu'il représente dans l'Islam d'un point de vue théologique, symbolique et pratique. Nous verrons qu'il est un élément saillant et fédérateur pour la communauté musulmane. Nous poursuivrons par l'analyse de trois articles qui traitent d'affrontements communautaires (musulmans vs non-musulmans) avec comme point de conflit l'utilisation de haut-parleurs dans la diffusion de l'*Adhan*. L'objectif de la troisième partie sera d'exposer de façon non exhaustive un certain nombre de concepts de psychologie sociale sur l'identité afin de mieux comprendre les affrontements dans une quatrième partie. Pour finir, nous retournerons à Nour dans une cinquième partie qui sera l'occasion d'aborder des éléments d'analyse psychodynamique.

2. Nour

2.1. De la lumière à l'obscurité (2016-2018)

*« La mort finit pourtant par tout engloutir
Rien ni personne n'est épargné par le temps
Ce n'est point l'oubli qui sécha mes larmes
Je les avais déjà taries en faisant mes adieux
Dois-je encore rester si mes amis s'en vont
Dire au revoir à ceux qui ne reviendront pas ? »⁷*

Il est difficile de s'imaginer le point de bascule d'une vie, tout comme il est difficile de l'écrire. Seules les métaphores et les comparaisons nous viennent. Il s'agit de l'instant où l'on tombe dans le vide, du coup de tonnerre dans un ciel serein, du chemin que l'on perd, du pas décisif, de la lumière qui s'éteint. Songeons à cet irréel du temps si proche où « tout allait bien il y a 5 minutes » mais à jamais lointain et perdu.

Telle est l'histoire de Nour, le jour où sa vie bascula à l'âge de 23 ans⁸. Célibataire, il vivait dans un village à la frontière de l'Afghanistan et du Pakistan avec son père, un frère et une sœur. Cette zone frontalière se caractérisait selon lui par une forte présence talibane. Ces derniers se livraient à des recrutements forcés et violents notamment des jeunes garçons dans les familles. Vint le jour où il tint tête aux talibans en refusant son enrôlement et qui fut le point de bascule où la lumière s'éteignit. Dans une tentative de fuite, son frère âgé de 13 ans et sa sœur de 15 ans furent tués. Son père fut quant à lui blessé, mais il survécut. Pour Nour, après ces événements tragiques, fuir et ne jamais revenir restait la seule solution. Il emprunta alors la route dite de la « méditerranée orientale ». Il évoqua alors le passage par la Turquie, la chasse à l'homme avec des chiens, son arrestation, son transfert en Bulgarie, la mise au secret pendant 15 jours, la fièvre, la maladie, le passage en Hongrie avec une incarcération de 4 mois puis le retour en Bulgarie où ses empreintes auraient été prises de force. Il poursuivit avec les coups et les blessures, les injures de la police et de la population, les chocs physiques et moraux puis le long parcours d'espoir vers la France qui l'auraient selon lui définitivement marqué.

7 Extrait du poème « La montagne qui accouche » d'Ibn Khafâja. Poète majeur de l'Espagne musulmane, né à Jucar, près de Valence, en 1058. Traduction Farouk Mardam-Bey.

8 Il faut noter que cette histoire ne nous a pas été délivrée d'un seul tenant mais dans un morcellement adressé aux différents intervenants (assistante sociale, infirmier, psychologue et psychiatre) qu'il nous a fallu reconstruire à des fins de mise en récit.

2.2. De l'obscurité à la lumière (2018-2021)

*« Assurément, tu finiras par t'apaiser !
Et sur ta nuit, la clarté du soleil levant t'illuminera
L'obscurité de la nuit, éclairée par le scintillement des étoiles,
Finit par être recouverte par le Père des astres. »⁹*

2.2.1. La nuit

Lors des différents entretiens avec Nour, il décrit l'épuisement en lien avec des troubles du sommeil mais aussi avec l'angoisse, la peur et la culpabilité vis-à-vis des siens qu'il considère assassinés « par sa faute ». Il s'agit d'un état de désespérance qui semble sans issue. Les reviviscences des sévices dont il a fait l'objet en Europe de l'Est ne lui laissant que peu de répit. Toujours ces insomnies en lien avec les cauchemars traumatiques. Il décrit des pertes de mémoire et des ressentis émotionnels douloureux. Le discours est difficile avec des phrases non terminées et une cohérence perdue.

Son corps n'est pas en reste avec des tremblements, des maux de tête et des signes d'épuisement physique. Même si son visage affiche régulièrement une esquisse de sourire, c'est sur une expression générale figée et d'incompréhension face aux changements de comportement à l'oeuvre. Il s'agit de la paralysie de l'esprit qui se dissimule derrière ce sourire en apparence. Un masque qui semble recouvrir l'impuissance qui est la sienne et l'extrême désarroi qui l'habite face à sa situation. La violence des mutations psychiques internes est accompagnée par la violence administrative. Cette violence vient aggraver et fixer les mutations en question. Il s'agit pour Nour du non-renouvellement de son récépissé avec un impact négatif considérable même s'il garde cette éternelle dignité sur son visage. Les espoirs se succèdent et s'évanouissent au gré des tampons de l'administration, des portes qui se ferment et des regards qui se détournent. Cette violence étire le temps qui s'était déjà figé et suspend Nour à l'incertitude qui pèse sur son devenir administratif l'empêchant d'entamer pleinement son processus de reconstruction psychique. La violence du dedans fait face à la violence du dehors au travers de la grande précarité sociale de Nour, sans revenus et sans logement. Même sa langue maternelle devient un obstacle l'empêchant de réaliser les démarches susceptibles d'améliorer sa situation.

9 Extrait de « Al Munfaridjah », d'Ibn Al Nahawî.

2.2.2.L'aube

L'espoir viendra finalement de celle qui donne d'une main mais qui peut tout reprendre de l'autre. Elle est à la fois le mal et le remède. Nour obtient le droit d'enregistrer sa demande d'asile en France (11/2018) bien qu'il soit en procédure Dublin. C'est un espoir, qu'il pensait à jamais perdu, qui vient de renaître et d'éloigner la menace de l'anéantissement. Il éprouve un soulagement et une profonde gratitude mêlés à une crainte, celle d'un nouvel espoir déçu. Le ciel obscur s'allume d'étoiles mais ce ciel reste menaçant et traversé de nuages. L'entreprise de rédaction du récit de son exil replonge Nour dans des phénomènes de reviviscence du traumatisme au péril d'être à nouveau submergé. Les nuages s'amoncellent et enflent avec les attentats du Marché de Noël de Strasbourg du 11/12/2018 qui viendront raviver le traumatisme encore fumant.

Mais contre toute attente, Nour obtient une convocation à l'OFPPRA¹⁰ (02/2019) 4 semaines après le dépôt de son dossier complet. Son état psychique évolue en conséquence. Il s'agit toujours de ce regain d'espoir nuancé par l'incertitude et l'attente menaçantes, véritable ligne de crête sur laquelle Nour, funambule, trace son chemin. Cet exercice demande à regarder de l'avant quand les événements dévient le regard, il s'agit du suicide par pendaison d'un compatriote ayant été expulsé du lieu où il était hébergé, du décès de 4 « frères » dans sa ville d'origine, tués sur dénonciation abusive, des réponses administratives négatives successives obtenues par ses compatriotes.

2.2.3.Le jour

À de multiples reprises, Nour exprimera tout le bien qu'il nous souhaite, toute sa gratitude et à quel point le CMP fut un lieu d'interactions privilégiées et humanisantes. Ce fut d'autant plus vrai lorsqu'il obtint la protection subsidiaire par l'OFPPRA (06/2020). Nous perdîmes rapidement le contact avec Nour. Dans le cadre de ce travail, nous avons tenté de le recontacter afin de prendre de ses nouvelles et de programmer une nouvelle rencontre mais sans succès.

10 Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (OFPPRA)

3. L'appel à la prière (Adhan)

Quittons cette brève vignette clinique pour mieux y revenir. Nous avons terminé l'introduction par une série de questions. Qu'est-ce que l'appel à la prière ? Quel est son contenu ? Quelles sont ses origines et quelles fonctions remplit-il ? Nous avons parlé de l'ensemble Adhan/Minaret auquel nous pouvons ajouter la prière, indissociable de son appel. Dans cette deuxième partie, nous allons développer un certain nombre de concepts de l'Islam dans l'optique de saisir pleinement l'importance qu'ils représentent pour les musulmans, mais nous le verrons aussi pour les non-musulmans.

3.1. La prière, pilier de l'Islam

Le terme *Islam* provient du verbe *aslama* qui signifie « s'en remettre, s'abandonner » (à Dieu). L'étymologie le rapproche aussi de *salam* pour « paix ». Dans ces conditions, la prière pourrait définir à elle seule l'Islam dans le sens où elle est un acte d'abandon où l'on s'en remet entièrement à Dieu. Eva de Vitray-Meyerovitch, dans son ouvrage *La prière en Islam*, souligne que l'Islam se définit par cette attitude face au Créateur là où les autres religions se définissent par le nom de leur créateur (Christianisme, Bouddhisme, Zoroastrisme) ou leur région de naissance (Judaïsme, Hindouisme)¹¹. L'Islam se fonde sur une Ecriture sacrée, le Coran, et non sur une personne. Aucun culte n'est rendu à Muhammad, certes prophète de l'Islam, mais avant tout un homme comme les autres. Il est évoqué mais non invoqué. Le Coran reste la marque de la révélation divine par excellence dont l'authenticité scripturaire n'a pas été contestée¹². La vie quotidienne des musulmans est sacralisée par la référence constante à des valeurs partagées et de transcendance. Les pratiques rituelles constituent le ciment de la communauté musulmane d'un bout à l'autre de la planète comme le fait de prier ensemble entre frères ou de jeûner et de rompre le pain ensemble.

La prière est l'un des 5 piliers de l'Islam avec :

- La profession de Foi (*shahâda*) qui vient attester qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Muhammad est son messenger. Elle vient attester de l'unicité de Dieu. « Point de divinité si

11 Eva de Vitray-Meyerovitch, *La prière en islam*, Albin Michel, Spiritualités Vivantes Poche, 2003, 7,8.

12 Les manuscrits du Coran datent de l'époque du Prophète et ne diffèrent pas entre eux. L'exemplaire du Caire, celui de Médine, celui d'Istanbul et bien d'autres sont identiques et contemporains du début de l'Islam.

ce n'est Dieu et Muhammad est l'Envoyé de Dieu » (*Lâ ilâha illa-llâh Muhammad rasûlul-llâh*). La foi est le fondement principal de la vie, elle conduit le croyant à une vie d'obéissance et de soumission à la volonté d'Allah. Cette foi n'est pas que paroles mais une dévotion dans le coeur confirmée par les actes. Cette profession de foi est un condensé des concepts théologiques fondamentaux de l'Islam dans l'affirmation de l'existence de Dieu, de ses attributs, de ses actes et de la véracité des instructions dictées par son Messager. Ces paroles doivent être prononcées lorsque l'on est sur le point de mourir.

- La purification des biens (*zakât*) : Le mot *zakât* provient de la racine *zkt* qui signifie à la fois accroître et purifier. C'est la remise volontaire et obligatoire de la partie des revenus qui est en superflu aux pauvres. C'est un devoir envers Dieu et les hommes et c'est une forme de prière. L'aumône proprement dite (*sadaqa*) n'est pas obligatoire mais recommandée.
- Le jeûne (*siyyâm*) : il a lieu lors du 9^e mois lunaire du calendrier islamique (*Ramadhan*). Il est obligatoire à tous les croyants pubères (à l'exception des malades, des voyageurs, des femmes enceintes, des personnes âgées, des handicapés et autres empêchements majeurs...). Il s'agit d'une dure ascèse d'un mois sacré où la proximité avec Dieu est perçue avec intensité (veillée avec récitation du Coran dans les mosquées, rassemblements communautaires, fraternité exhalée, bonnes œuvres, prise de conscience du vécu et des souffrances des gens démunis). La Nuit du Destin (*Laylat al-Qadr*) à la 27^e nuit du mois de Ramadhan est la nuit où le Coran commença à être dicté au Prophète¹³.
- Le pèlerinage à la Mecque (*hajj*) : il est à accomplir au moins une fois dans sa vie dans ce lieu Saint de l'Islam. Il est réalisé lors du mois lunaire de *dhû-l-hijja*. La Mecque est le « *Centre vers lequel convergent quotidiennement les prières d'un quart du genre humain, c'est aussi un symbole de l'Unité qui rassemble tous les adorateurs du Dieu Un, sans distinction de classes, de races, tous également vêtus d'humble cotonnade blanche [...] Le sentiment de faire partie d'une immense communauté, d'être la cellule d'un corps unifié, marque de son empreinte chaque pèlerin, conscient de cette supranationalité qu'est l'Islam, de la fraternité que cela implique.*¹⁴ »

13 Le Coran est récité entier dans les mosquées durant la Nuit du Destin.

14 de Vitray-Meyerovitch, *La prière en islam*, 26.

Revenons-en à la prière. Nous avons vu que cette dernière peut à elle seule résumer l'islam. En effet, toutes les pratiques doivent être adressées à Dieu en étant précédées par la formulation de l'intention de les accomplir en son cœur pour Dieu. Elle est considérée comme un don accordé par Dieu à l'humanité. La prière rituelle renferme une symbolique forte. Le fait de s'orienter vers La Mecque qui abrite la *Ka'aba* symbolise la quête unique de Dieu de toute une communauté dont les visages sont tous tournés dans la même direction. La prière consiste alors en trois éléments : d'abord, un sentiment d'humilité devant la présence majestueuse de Dieu, ensuite la reconnaissance de cette supériorité absolue (de Dieu) par des formules appropriées, et enfin, le fait d'adopter pour son corps une posture de respect convenable¹⁵.

La prière est précédée de l'appel à la prière qui est suivi de la sacralisation en vue de cette dernière. La sacralisation est d'ordre spirituel, corporel, spatial et temporel.

La sacralisation spirituelle se compose de l'intention (*niyya*) à savoir la formulation en son cœur de l'intention sincère de l'acte de prière, de la mise en état de réceptivité et du recueillement. La sacralisation corporelle est réalisée par les ablutions rituelles sans lesquelles la prière rituelle n'est pas possible. La sacralisation spatiale définit le lieu et l'orientation de la prière. Elle peut se faire n'importe où, sauf dans des lieux rendus impurs (sang versé, saletés). Elle doit néanmoins se tenir dans un espace délimité et sacralisé (nattes, tapis, un simple trait dans le sable). Enfin elle est orientée vers La Mecque. Cette direction est la *qibla* indiquée dans les mosquées par le *mihrab*. La sacralisation temporelle correspond au rythme des 5 prières réglées sur la position du soleil connectant le croyant au rythme du cosmos. Il s'agit de la prière du matin (*subh*), du début de l'après-midi (*dhuhr*), de l'après-midi (*'asr*), du couchant (*maghrib*) et de la nuit (*'ishâ*).

La prière prend tout son sens lorsqu'elle est effectuée en commun et acquiert une dimension sociale. Elle est fédératrice, réactualisant l'appartenance de l'individu à un groupe faisant lui-même parti d'un tout. Il s'agit d'un sentiment d'identité. La prière en commun donne à la volonté de l'individu un dynamisme qu'il ignore en tant qu'individu isolé. Elle est aussi une attente, l'espoir d'une réponse dans le terrifiant silence. Enfin la prière est un vecteur d'égalité sociale effaçant le sentiment de la supériorité de race ou de rang parmi les fidèles.

15 de Vitray-Meyerovitch, 38-39.

3.2. Adhan

3.2.1. Aspects théologiques

Allâhu akbar (2 fois) : Dieu est le plus grand.

Ashhadu an lâ ilâha illa-llâh (2 fois) : J'atteste qu'il n'y a de divinité que Dieu seul.

Ashhadu'anna Muhammadan Rasûlu-l-llâh (2 fois) : J'atteste que Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Hayyâ 'alâ-s-salât (2 fois) : Venez à la prière !

Hayyâ 'alâ-l-falâh (2 fois) : Venez à la Félicité !

Allâhu akbar (2 fois) : Dieu est le plus grand.

Lâ ilâha illa-llâh : Point de divinité hormis Dieu.

L'appel à la prière dispose également d'une forte dimension symbolique. Il est d'ailleurs chuchoté à l'oreille du nouveau-né à sa naissance. Il est ce par quoi l'être humain entre en lui et se met en condition de l'intention de prière. Chaque prière rituelle réalisée en commun doit être précédée par l'appel à la prière prononcé du haut du minaret de la mosquée. Dans le monde arabe, 5 fois par jour, l'univers sonore devient parole divine. L'appel à la prière est l'une des manifestations sonores la plus représentative de la culture islamique¹⁶.

Chaque prière de la journée réalisée individuellement doit aussi être précédée d'un équivalent d'*Adhan, Al Iqama*. Sa formule est la suivante :

Allâhu akbar (2 fois) : Dieu est le plus grand.

Ashhadu an lâ ilâha illa-llâh (1 fois) : J'atteste qu'il n'y a de divinité que Dieu seul.

Ashhadu'anna Muhammadan Rasûlu-l-llâh (1 fois) : J'atteste que Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Hayyâ 'alâ-s-salât (1 fois) : Venez à la prière !

Hayyâ 'alâ-l-falâh (1 fois) : Venez à la Félicité !

Qad qamat issalah (2 fois) : La Prière est annoncée.

Allâhu akbar (2 fois) : Dieu est le plus grand.

Lâ ilâha illa-llâh : Point de divinité hormis Dieu.

16 Tsonka Albakri, Mohammed Mallah, et Nedal Nuserat, « Al Adhan : documenting historical background, practice rules, and musicological features of the muslim call for prayer in Hashemite Kingdom of Jordan », *Musicologica Brunensia*, 1 janvier 2019, 167-85, <https://doi.org/10.5817/MB2019-1-12>.

La première phrase de l'appel à la prière est le *Takbir*. Il rappelle que rien n'est plus grand que Dieu et qu'il est le seul vers qui destiner sa prière. Il est d'une importance capitale dans l'Islam. On le retrouve dans l'*Adhan* et l'*Iqama*, mais il rythme également le schéma même de l'accomplissement de la prière. En effet le *Takbir* est prononcé au début de la prière puis à chaque subdivision de celle-ci et prend le nom de *Takbirat al ihram*. C'est par lui que le musulman entre en état de sacralisation pour la prière.

Il y a deux acceptions retenues en ce qui concerne l'étymologie du mot *Adhan*. Tout d'abord le mot *Adhan* est dérivé du mot *Adhine* pour entendre/écouter, mais il provient également du mot *Udhun* pour oreille.

L'*Adhan* fut révélé durant *al-Hajj al-Kabir* (le grand pèlerinage). Le Prophète consulta ses compagnons sur le moyen de rassembler tous les fidèles à certains moments précis de la journée pour effectuer les cinq prières. Les uns préconisèrent l'emploi d'une cloche, d'autres celui d'une trompette, d'autres celui d'un tambour, d'autres celui du feu et enfin celui de faire flotter un drapeau. Il est dit que le Prophète repoussa toutes ces propositions car ces moyens étaient empruntés soit aux Chrétiens, aux Juifs, aux Byzantins ou aux Persans. Le lendemain, un des compagnons, Abdullah Ibn Zaid raconta la vision qu'il avait eue durant la nuit : un ange lui avait appris l'*Adhan*. Ses propos furent confirmés par un 2^e compagnon de Muhammad, Omar Al Khattab qui fit le même rêve, la même nuit.

Dans une deuxième version, l'*Adhan* aurait été directement révélé par l'Archange Gabriel au Prophète Muhammad. Cette dernière version est la seule reconnue par la communauté chiite alors que la première est très répandue au sein de la communauté sunnite¹⁷. Le medium choisit fut donc la voix, celle d'un homme, désigné pour annoncer les heures d'accomplissement des prières aux fidèles, appel réalisé d'un point surélevé afin de se faire entendre par le maximum.

L'homme qui prononce l'*Adhan* est le muezzin ou *Mu 'adhin* en arabe. On repère la racine arabe A-DH-N signifiant *annoncer, présage, avertir, être informé de/prêter l'oreille* à dont dérivent :

- *Adhan* أَذَان : appel à la prière.
- *Mu 'adhin* مُؤَذِّن : muezzin, littéralement *celui qui appelle (à la prière)*.
- *Ma 'dhana* مِئْدَانَة : minaret sur lequel nous reviendrons plus loin.

17 Albakri, Mallah, et Nuserat.

Il existe tout un mythe¹⁸ au sujet du premier *Mu 'adhin* de l'Islam que nous allons maintenant exposer. Il s'agit de Bilal ibn Rabah dit Al-Habashi¹⁹ (l'Abyssin). Bilal était l'un des compagnons du Prophète Muhammad et parmi les premiers convertis à l'Islam après Khadija (première épouse du Prophète), Ali (cousin du Prophète), Abou Bakr (beau-père du Prophète) et Zayd ibn Harithah (fils adoptif du prophète)²⁰.

Bilal était un esclave noir et avait pour maître un fervent opposant de l'Islam naissant, Omayyah ibn Khalaf. À la Mecque, avant l'Islam, la religion était faite de croyances polythéistes et d'idolâtries. Ces idoles vénérées étaient précieusement gardées au sein de la *Ka'aba* qui deviendra le lieu le plus sacré de l'Islam. Bilal était alors surveillant de ce temple des idoles sur ordre de son maître. Touché par les appels de Muhammad et de cette nouvelle religion, l'Islam, Bilal se mit à douter de ces idoles de pierre façonnées par l'homme. Définitivement convaincu par Abou Bakr, il alla à la rencontre du Prophète qui venait régulièrement prier près de la *Ka'aba* la nuit tombée et il prononça la *shahâda* pour se convertir. Bilal fut alors torturé par son maître furieux de cette conversion. C'est Abou Bakr, sur demande de Muhammad qui délivra Bilal en le rachetant à Omayyah²¹. Il rejoignit ainsi le Prophète et ses compagnons lors de l'Hégire. Il participera à la construction de la première mosquée de l'Islam à Médine, la mosquée *Al-Nabawi* encore appelée Mosquée du Prophète.

Lorsque l'*Adhan* fut révélé, Bilal fut désigné par le Prophète pour accomplir celui-ci en raison de sa voix magnifique. Alors, le premier *Adhan* fut réalisé par Bilal sur le toit de la première mosquée de l'Islam. Plus tard, lors de la conquête de la Mecque, suite à la bataille victorieuse de Badr, Bilal réalise le premier *Adhan* de la Mecque du haut de la *Ka'aba* et sera le seul à y pénétrer en compagnie du Prophète pour débarrasser cette dernière des idoles en son sein. Cet épisode vient symboliser le triomphe du culte musulman sur la religion polythéiste des Arabes préislamiques. Considéré comme le premier musulman noir d'ascendance africaine, Bilal fait l'objet d'un culte en Afrique noire mais aussi auprès des mouvements Afro-Américains.

18 Mythe au sens d'histoire traditionnelle et sacrée.

19 Ursula Baumgardt, *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine* (KARTHALA Editions, 2014).

20 Rochdy ALILI, *Qu'est-ce que l'islam ?* (Paris: La Découverte, 2005).

21 Baumgardt, *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*.

3.2.2. Le minaret

« Tour d'une mosquée, d'une medersa du haut de laquelle les musulmans sont appelés à la prière par le muezzin. »²²

Comme nous l'avons expliqué plus haut le mot *minaret* vient de *Ma 'dhan* dérivant de la racine arabe A-DH-N. C'est une sorte de « trinité » dérivant de la même racine *Adhan/Mu 'adhin/Ma 'dhan* pour appel à la prière/muezzin/minaret. *Ma 'dhan* signifie le lieu d'où est lancé l'*Adhan* mais la racine se confond également avec le mot *manara* signifiant un phare/vigie allumé ou non d'un feu. L'allusion sera même développée dans des textes qui comparent expressément le minaret à un phare. C'est d'ailleurs, selon la tradition, sur le modèle du célèbre phare d'Alexandrie qu'est édifié, en 836, le minaret de la grande mosquée de Kairouan (Tunisie).

Les premières mosquées de l'Islam, et pas des moindres, ne possèdent pas de minaret. Il s'agit de la mosquée du Dôme du Rocher et de la mosquée *Al Aqsa* toutes deux à Jérusalem qui constitue le 3^e lieu Saint de l'Islam après la Mecque et Médine. En l'an 632, à la mort du Prophète Muhammad, il n'existait pas un seul minaret dans le monde musulman. L'appel à la prière était alors effectué depuis le toit des mosquées²³. Ce n'est qu'au VIII^e siècle de l'ère chrétienne (dynastie des Omeyyades) que les minarets commencent à apparaître sans devenir de suite le « gold standard » des mosquées ni même le lieu de l'appel à la prière mais plus dans une visée ornementale. Il s'agissait également de souligner le caractère majestueux et sacré du lieu.

C'est à 145 km au sud de Damas, à Bosra, qu'on trouve la première trace écrite attestant de l'existence d'un minaret. L'inscription date de 724 et attribue la construction de cet édifice au calife omeyyade Yazid II. L'apparition du minaret en Syrie a conduit à spéculer sur une possible origine chrétienne : les églises syriaques, qui y sont nombreuses, possèdent des tours surélevées où un espace est ménagé pour qu'un homme puisse s'y tenir. C'est lui qui appelle les fidèles aux cérémonies religieuses, vraisemblablement avec un tambour de bois. Plus tard, lors des conquêtes successives, bon nombre d'édifices chrétiens seront transformés en mosquées avec conversion des clochers en minarets²⁴ et inversement²⁵.

22 « Dictionnaire de l'Académie française », <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M2211>.

23 Jonathan M. Bloom, *Minaret: Symbol of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

24 Citons par exemple la grande mosquée almohade de Séville en Espagne qui sera transformée en cathédrale après la chute du califat Al-Andalus où le minaret (la Giralda) sera conservé comme clocher.

25 Bernard Lory, « Églises et mosquées : des bâtiments interchangeables ? (sur des exemples balkaniques) », *Anatoli*.

Le minaret, outre sa fonction d'appel à la prière, devient alors la marque et l'affirmation du pouvoir musulman lors de ses conquêtes avec une identité visuelle forte. Le minaret, comme élément incontournable des mosquées, est la signature visuelle des cités arabes. Il a longtemps été le repère visuel (phare) permettant aux étrangers de se diriger vers le centre des agglomérations. Il porte aussi au croyant le message rassurant qu'il est en pays ami. Il balise, en somme, la terre d'Islam, comme les clochers des cathédrales ont rythmé les paysages du monde chrétien. Il symbolise l'élévation de l'homme vers Dieu, ou, comme un doigt levé, l'unicité de Dieu.

3.2.3. Détour linguistique

La langue arabe est une langue sémitique (comme l'hébreu). Les langues sémitiques sont un groupe de langues parlées dès l'Antiquité au Moyen-Orient, en Afrique du Nord et dans la corne de l'Afrique. L'alphabet arabe, qui comprend 28 lettres, est appelé un *abjad*, c'est-à-dire un système d'écriture n'écrivant que les consonnes. Les voyelles sont écrites uniquement dans le Coran et dans les textes à visée pédagogique. Dans la langue arabe les consonnes sont porteuses du sens et de la sémantique des mots. On parle de structure consonantique des langues sémitiques. Les consonnes sont en quelque sorte « *le squelette impersonnel (et imprononçable) de l'idée [...] Tandis que les voyelles, seulement, peuvent personnaliser et vivifier ce squelette muet* ». Ainsi le lecteur arabe saisit la notion abstraite de la racine pour l'intégrer dans un sens précis (le mot) en fonction de sa forme et de sa place dans la phrase. La racine du mot est le plus souvent *trilitère*, c'est-à-dire composée de trois consonnes. Par exemple la racine K-T-B (notion de l'écrit) va former différents mots par intercalation de voyelles et ajout de consonnes, de suffixes et/ou d'affixes. On retrouve ainsi les mots K-a-T-a-B-a (il a écrit), K-i-T-a-B (livre), K-aa-T-i-B (écrivain), ma-K-T-a-B-a (bibliothèque)...

Nous faisons ce petit détour par la linguistique pour montrer encore une fois la force de cette « trinité » dérivant de la même racine A-DH-N dont nous avons parlé plus haut. Il s'agissait des mots *Adhan/Mu 'adhin/Ma 'dhana* pour appel à la prière/muezzin/minaret. L'importance symbolique se traduit dans la structure même du langage en les rendant indissociables les uns des autres.

De l'Adriatique à la Caspienne. Territoires, Politique, Sociétés, n° 6 (1 octobre 2015): 81-100,
<https://doi.org/10.4000/anatoli.290>.

3.2.4. Conclusion

La présentation théologique que nous venons de faire est loin d'être exhaustive, mais elle apporte un éclairage suffisant pour l'illustration de notre propos. L'appel à la prière commence par le *Takbir* puis par la *Shahâda* (1^{er} pilier). Il continue en rappelant aux musulmans d'accomplir le deuxième pilier de leur foi en l'Islam (la prière). On répète ensuite le *Takbir* pour terminer par la formule d'unicité de Dieu.

| | |
|---------------------------------------|---|
| Allâhu akbar | <i>TAKBIR</i> |
| Ashhadu an lâ ilâha illa-llâh | <i>SHAHADA</i> : 1 ^{er} pilier |
| Ashhadu'anna Muhammadan Rasûlu-l-llâh | |
| Hayyâ 'alâ-s-salât | Rappel 2 ^e pilier |
| Hayyâ 'alâ-l-falâh | |
| <i>Allâhu akbar</i> | <i>TAKBIR</i> |
| <i>Lâ ilâha illa-llâh</i> | Monothéisme/Unicité de Dieu |

L'appel à la prière remplit donc une fonction de premier plan. C'est un condensé de l'Islam. Il contient non seulement deux de ses piliers mais aussi une forte symbolique contenue dans un mythe fondateur et fédérateur dans la genèse de l'Islam. On pourrait aller jusqu'à dire qu'il en est l'ADN. Il est l'empreinte audiovisuelle de l'Islam dans le paysage. Il se fait non seulement entendre mais aussi voir du haut des minarets, véritables sentinelles de la foi musulmane.

3.3. Aspects sociétaux (« La guerre des Minarets »)

Nous allons utiliser 3 articles rédigés et parus en Europe au sujet de l'appel à la prière. La problématique travaillée dans ces derniers concerne la diffusion hypothétique ou effective de l'*Adhan* dans plusieurs pays à tradition judéo-chrétienne.

3.3.1. « The Muslim Call to Prayer in Canada's Pandemic Soundscape »

Le premier article s'intitule « *The Muslim Call to Prayer in Canada's Pandemic Soundscape* » paru en octobre 2020²⁶. Au Canada, pour la première fois, l'*Adhan* a été publiquement diffusé par de nombreuses mosquées à travers le pays lors du mois sacré de Ramadan. Il s'avère que cette première diffusion coïncide avec la pandémie de COVID. L'auteur met l'accent sur le silence anormal régnant dans ces villes en raison de la diminution des activités humaines suite aux mesures de confinement. Selon lui et de façon paradoxale, ces modifications de l'environnement auraient augmenté la sensibilité des individus aux bruits. Les productions sonores se seraient alors retrouvées au premier plan nous offrant la possibilité de penser les liens entre perception auditive et environnement physique et social à travers la notion de « paysage sonore ».

C'est dans ce cadre que l'auteur aborde la question de la diffusion de l'*Adhan*. En pleine pandémie de COVID, les traditions de convivialité, d'échanges, de charité et de communion entre fidèles pour rompre le jeûne et prier ont été largement mises à mal. De nombreuses innovations sont nées notamment la possibilité de prier et de rompre le jeûne de façon simultanée par visioconférence toujours dans un esprit de communion. L'horaire de la rupture du jeûne (*Iftar*) est alors devenue un enjeu majeur. Suite aux difficultés inhérentes aux distanciations sociales incompatibles avec les valeurs du mois de Ramadan, le gouvernement canadien a autorisé la diffusion sonore de l'*Adhan* dans de nombreuses grandes villes comme Toronto, Ottawa, Edmonton et Vancouver. C'est de cette façon que l'appel à la prière s'est introduit dans le paysage sonore des Canadiens, 1 fois par jour, pour l'*adhan al-maghrib* (prière du couchant qui signale l'*Iftar*). Il ne s'agissait pas d'une autorisation sans limite puisque ce dernier ne devait pas durer plus de 5 minutes, seulement 1 fois par jour et uniquement pendant le mois de Ramadan.

26 Diane Riskedahl, « The Muslim Call to Prayer in Canada's Pandemic Soundscape », *City & Society* 32, n° 2 (2020), <https://doi.org/10.1111/ciso.12304>.

L'auteur ajoute que l'*Adhan* est relié à la différence entre les religions dans sa création, le Prophète Muhammad ayant choisi la voix humaine comme moyen d'appeler les fidèles à la prière en les distinguant des Chrétiens qui utilisaient des cloches ou d'autres instruments. Toutefois, les autorités des villes ayant diffusé l'appel à la prière ont considéré qu'il n'était pas un vecteur de division mais d'inclusion et représentatif du visage multiculturel de ces cités. Selon le recensement de 2016, 54,8 % des habitants de Toronto sont nés à l'étranger et 4,6 % sont musulmans. De nombreux échanges ont lieu entre communautés comme les *Iftar* intercultes pendant le mois de Ramadan pour permettre aux musulmans de faire découvrir leur foi mais aussi pour avoir une reconnaissance de leur appartenance à la société canadienne. La diffusion de l'*Adhan* pendant le mois de Ramadan est un pas de plus dans le sens de cette inclusion.

L'auteur fait également état de détracteurs de cette initiative au travers de messages islamophobes relayés sur les réseaux sociaux faisant référence à l'instauration de la Sharia en terre chrétienne. D'autres ont mis en avant les possibles effets délétères de cette diffusion sur des personnes venues se réfugier au Canada suite à des persécutions subies dans un pays musulman où l'*Adhan* fait complètement partie du paysage sonore, comme s'il pouvait engendrer des phénomènes de réactivation traumatique.

3.3.2. « Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State »

Venons-en maintenant à l'article suédois, « *Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State* » paru en février 2019²⁷. Ce dernier traite du phénomène de l'appel à la prière dans un contexte particulier d'élections parlementaires. Tout commence par la demande d'un imam d'une ville du sud de la Suède. Cette dernière, simple en apparence, a suscité de vifs débats. Il s'agissait d'une demande auprès des autorités de diffuser un *Adhan* d'une durée de trois minutes et 45 secondes à raison d'une fois par semaine. Cette affaire a priori locale prit une dimension nationale en période d'élections parlementaires. Les faits ont lieu en 2018 et font suite à une précédente élection en 2014 qui avait vu un parti d'extrême droite réaliser un score de 12,9 % puis crédité d'un score de 20 % dans les sondages pour les élections 2018. Nous avons donc un pays qui fait face à la montée d'un parti d'extrême droite à l'image d'un phénomène plus largement retrouvé au niveau européen.

²⁷ Erik Ringmar, « Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State », *The Review of Faith & International Affairs* 17, n° 1 (2 janvier 2019): 104-16, <https://doi.org/10.1080/15570274.2019.1570763>.

L'auteur pose alors deux questions :

- L'appel à la prière est-il acceptable ou représente-t-il une menace pour la société suédoise ?
- Doit-on donner une « voix » et une place reconnue à l'islam dans la société suédoise ?

Il poursuit par un bref panorama du paysage politique suédois représenté par une coalition de centre gauche d'une part et d'une coalition de centre droit d'autre part. On retrouve face à eux le parti d'extrême droite appelé « Sweden Democrats ». L'appel à la prière fut donc l'objet d'une récupération politique dans le but de drainer les électeurs d'extrême droite et de faire basculer l'élection au profit de la coalition centre gauche ou de la coalition centre droit par ailleurs au coude à coude dans les sondages. Le gouvernement en place pris la décision de ne pas interdire l'*Adhan* à la condition qu'il ne perturbe pas le voisinage. Ce fut un moyen d'interdire sans interdire. Mais cette pirouette ne suffit pas à calmer les angoisses d'une partie de la population suédoise susceptible de voter pour le parti d'extrême droite.

Selon l'auteur, ces angoisses mènent à une question prioritaire d'ontologie à savoir qu'est-ce que la société suédoise, ou plutôt que devrait-elle être ? Il ajoute que l'on ne peut pas faire l'économie de cette réflexion si l'on veut comprendre pourquoi les politiques anti immigration trouvent de plus en plus de partisans. L'autre question est de savoir si toutes les manifestations des différentes cultures peuvent-elles être autorisées dans la société suédoise. Le parti d'extrême droite répond non à cette question. Les étrangers ne doivent pas former une société parallèle mais doivent être intégrés dans la société suédoise dominante.

La liberté d'expression et la liberté de culte sont deux valeurs inscrites dans la constitution suédoise. Pour les défenseurs de l'appel à la prière, là où il y a des musulmans il y aura l'islam et les musulmans ont également le droit d'exprimer leur religion et de suivre leurs traditions sans censure ou répression. Leurs détracteurs répondent que l'*Adhan* ne devrait pas être compris comme une expression mais plus comme un acte et que les actes, même dans une société libérale doivent être réglementés. Ils ajoutent que les individus sont libres de pratiquer leur religion tant qu'il ne perturbe pas l'espace public et pour eux l'appel à la prière est une nuisance. Les défenseurs de l'*Adhan* rebondissent sur cette question de la nuisance en rappelant que les cloches des églises, finalement assimilables à un appel à la prière, sont également sources de nuisances. La société est confrontée à bien d'autres nuisances comme les nuisances sonores (des autoroutes, les avions, les voitures), comme les nuisances olfactives ou encore visuelles. Pourquoi ne pas alors accepter la diffusion de l'*Adhan* ?

Pour clore le débat devenu dangereusement toxique dans ce contexte d'élections parlementaires, le gouvernement suédois a décidé que si l'*Adhan* est considéré comme une nuisance alors il ne doit pas être autorisé. Autrement dit c'est aux autorités locales de statuer sur le caractère nuisible ou non en fonction d'un cahier des charges à constituer.

C'est ainsi qu'un appel à la prière fut publiquement diffusé dans une ville suédoise de 85 000 habitants le 25 mai 2018. Il y eut une manifestation, organisée par les démocrates suédois, demandant l'interdiction de la diffusion. Au niveau de la mosquée en elle-même, l'*Adhan* fut diffusé devant une foule rassemblée et enthousiaste. Le vendredi suivant, cet appel rassembla 500 fidèles mais aussi 20 policiers, un hélicoptère de police, des journalistes et plusieurs chaînes d'informations en continu. Au final l'*Adhan* est un problème, car il rend visible et audible le fait que des étrangers vivent en Suède, réalisant des pratiques étrangères au sein d'une communauté dont le reste de la société suédoise ne fait pas partie. Pour l'auteur, c'est une vision extrêmement réductrice que de considérer l'appel à la prière comme un acte banal. En effet, c'est par lui que les musulmans viennent cinq fois par jour à l'un de leurs piliers qu'est la prière. C'est également par lui qu'ils s'engagent dans une posture tourner vers Dieu comme une seule et même communauté de croyants faisant bloc.

La Suède n'a pas échappé aux vagues de migrants. Après 2003, environ 74 000 demandeurs d'asile sont arrivés d'Irak, 117 000 personnes en provenance de Syrie après 2011 et 61 000 en provenance d'Afghanistan qui sont tous les trois des pays musulmans. La crise des réfugiés semble alors être à l'origine de la montée des extrêmes en Europe qui mettent en avant les traditions historiques de chaque pays. L'islam ne serait pas synonyme de modernité, incapable de respecter les droits de l'homme et les institutions démocratiques, bref il serait incompatible avec les valeurs de liberté et d'égalité dans un des pays (la Suède) les plus séculiers du monde après la Chine. Dans ce contexte la Suède alterne entre exclusion, séparatisme et intégration. Pour l'auteur, un moyen de dépasser cette problématique est de rechercher l'altérité en nous-mêmes plutôt que de la chercher en l'autre et de rechercher les similitudes chez l'autre plutôt qu'en nous-mêmes.

3.3.3. « For whom the bell tolls ? Contesting the Adhans in majority non-muslim societies »

3.3.3.1. Appels à la prière en Islam

Nous en venons maintenant au troisième article : « *For whom the bell tolls ? Contesting the Adhans in majority non-muslim societies* »²⁸. Ce dernier dresse un diaporama européen au sujet de la diffusion de l'appel à la prière par les mosquées notamment le cas suédois sur lequel nous ne reviendrons pas. Il aborde également la question de la diffusion de l'*Adhan* dans les pays musulmans. L'auteur rappelle que l'*Adhan* remonte aux premières heures de l'islam lorsque le prophète Muhammad était à Médine. Le nombre de musulmans grandissant, le prophète et ses compagnons réfléchirent à la meilleure manière d'annoncer l'heure de la prière. En accord avec la tradition musulmane, différentes manières furent discutées comprenant la possibilité d'utiliser la simandre des chrétiens ou le cor des juifs (shofar). Un des compagnons du prophète, Abdallah bin Zayd, raconta qu'il avait vu en rêve une personne appelant les musulmans à la prière à l'aide de sa voix en utilisant certaines phrases répétées. Alors, le prophète décida d'utiliser cette manière pour annoncer l'heure des prières. Bilal bin Rabah, connu pour sa voix magnifique fut choisi pour réaliser l'*Adhan* et devint alors le premier muezzin de l'Islam.

Le but de l'appel à la prière est d'atteindre le plus large public pour annoncer l'heure de la prière. L'utilisation des haut-parleurs fut une innovation du XXe siècle justement dans ce but d'atteindre le maximum de croyants. Le bruit alors généré par les haut-parleurs est une chose que l'on ne peut ignorer. Il touche en effet les personnes qui ne veulent pas prier ou qui n'ont pas besoin de rappel. Cependant, l'usage des haut-parleurs n'a pas été contesté dans les pays à tradition musulmane. Alors la cacophonie produite dans certains quartiers par les multiples haut-parleurs relayant de multiples *Adhan* par différents muezzins est devenu une véritable nuisance sonore. Les pouvoirs publics se sont alors saisis de ce problème afin de contrôler et légiférer sur la question de la diffusion par haut-parleurs de l'appel à la prière. En 2009, le ministère des affaires islamiques d'Arabie Saoudite a ordonné l'inspection des mosquées du pays afin de contrôler la puissance sonore des dispositifs utilisés.

28 Uriya Shavit et Fabian Spengler, « For Whom the Bell Tolls? Contesting the Adhans in Majority Non-Muslim Societies », *Journal of Muslim Minority Affairs* 36, n° 4 (1 octobre 2016): 447-64, <https://doi.org/10.1080/13602004.2016.1257685>.

À l'issue de cette inspection, plus d'une douzaine de haut-parleurs furent retirés de certaines mosquées. En Égypte, dans la ville du Caire, la décision fut prise de diffuser *l'Adhan* par ondes radio à l'ensemble des dispositifs sonores des mosquées de la ville afin d'uniformiser ce dernier. Ils auditionnèrent plus de 500 muezzins pour au final en retenir qu'une poignée. Ils firent face à l'opposition de plus de 730 muezzins du Caire qui craignaient de perdre leur emploi et leur position sociale liée à leur statut. Par ailleurs certains intellectuels religieux refusèrent que l'état intervienne sur des questions religieuses. On remarque donc que même les pays musulmans ont contesté l'appel à la prière sur certains aspects. Il ne s'agit pas d'interdire sa diffusion mais de la réglementer pour des questions d'harmonisation et de nuisances sonores. À aucun moment la diffusion en elle-même fut discutée.

En Europe, la majorité des mosquées n'utilisent pas de haut-parleurs pour de nombreuses raisons. La plupart n'ont pas d'employés permanents, de plus les mosquées sont souvent dans des zones non résidentielles où la question de *l'Adhan* ne se pose pas. D'autres mosquées font tout pour entretenir de bonnes relations de voisinage avec les non-musulmans et décident d'elles-mêmes de ne pas diffuser l'appel quand bien même elles en auraient l'autorisation. En effet lorsqu'un appel à la prière est diffusé, il suscite immédiatement des contestations sur le terrain des nuisances sonores. Bien souvent, *l'Adhan* est considéré comme une volonté de conquête et de domination de l'Islam en même temps qu'une attaque envers l'identité et l'héritage chrétien européen. D'autres au contraire considèrent la diffusion de l'appel à la prière comme une épreuve à la liberté de religion mais aussi un défi pour la normalisation de l'Islam dans les pays occidentaux.

3.3.3.2. Le silence en Angleterre

L'auteur aborde ensuite la problématique de la diffusion de *l'Adhan* en Angleterre. Il relate le cas d'une demande de diffusion de l'appel à la prière dans la plus ancienne ville universitaire du monde anglo-saxon. La construction d'une mosquée (minaret compris) fut décidée à Oxford où 7 % des habitants se définissent comme musulmans. Fin 2007, une année avant la fin de la construction de la mosquée, une demande de diffusion de *l'Adhan* à raison de 3 fois par jour fut déposée (en dehors de la prière de l'aube et de la nuit). La requête ne suscita pas d'emblée de protestations. D'ailleurs, plusieurs mosquées du Royaume-Uni diffusent l'appel à la prière comme la « East London Mosque », l'une des plus grandes d'Europe, depuis les années 80.

L'auteur rapporte que la législation anglaise interdit l'utilisation des haut-parleurs à des fins publicitaires mais qu'elle est autorisée à d'autres fins entre 8 heures et 21 heures, la question étant de savoir si l'*Adhan* peut entrer dans la catégorie « autres fins ». Finalement, la requête finit par susciter une avalanche de contestation au sujet de la potentielle nuisance sonore que constituerait une telle diffusion. Cependant, l'argument principal était politique selon l'auteur. L'usage possible de haut-parleurs dans une ville anglaise était considéré comme l'étape supplémentaire d'une offensive islamique visant à changer « l'essence » du pays.

Le recteur de l'église St.Aldates s'exprima sur le sujet en expliquant que l'*Adhan* était une pratique « non anglaise » et qu'elle était susceptible de créer un ghetto musulman dans la ville. Par ailleurs, il utilisa cette phrase « I don't think the people of Oxford want to hear a call to prayer to Allah {just} in the same way people don't want someone loud in their face asking them to buy coffee ». Par là, il assimila l'*Adhan* à un message publicitaire visant à promouvoir l'Islam. En ce qui concerne les nuisances sonores des cloches des églises, il expliqua que ces dernières font partie de l'histoire et du paysage sonore anglais depuis plus de 1 500 ans. D'autres réactions furent observées :

- L'*Adhan* est d'une part une nuisance sonore mais aussi un phénomène très étranger à la mentalité occidentale. L'*Adhan* est une composante de la « dictature islamique » et le reflet d'une minorité agressive essayant de gagner du terrain²⁹.
- L'opposition à l'*Adhan* unit des personnes complètement différentes sur le papier. Elle relie les conservateurs qui vont à l'Église et les ex-Marxistes qui ne croient pas en Dieu³⁰.
- L'*Adhan* a pour but d'imposer l'Islam à la communauté chrétienne³¹.

L'archevêque de Canterbury en personne, Rowan Williams, dans une version moins frontale, déclara que la diffusion de l'*Adhan* allait à l'encontre du bon sens et qu'elle n'était pas une pratique appropriée. Sa prise de parole fit passer une affaire locale de nuisances sonores au statut de débat national sur l'égalité de traitement entre le Christianisme et l'Islam. L'évêque d'Oxford fit un appel à la tolérance en invitant au respect mutuel. À la suite de cette annonce, il dit avoir reçu une centaine de messages positifs et négatifs incluant une menace de mort.

29 Shavit et Spengler, 4.

30 Shavit et Spengler, 5.

31 Shavit et Spengler, 5.

Les membres de la communauté musulmane firent d'abord preuve de résilience et tentèrent d'apaiser le débat. Ils expliquèrent que la demande de diffusion était « un test » pour savoir si tous les citoyens anglais étaient traités de façon égale. Le porte-parole de la mosquée d'Oxford réclama le droit de diffuser l'*Adhan* tout en écartant les accusations de domination et d'islamisation de la société anglaise en précisant que la conversion forcée est contraire aux principes même de l'Islam. Il ajouta que la communauté musulmane pourrait même se satisfaire d'un *Adhan* hebdomadaire pour la prière du vendredi. Les membres de la communauté préférèrent finalement se rétracter devant l'ampleur des débats. En février 2008, le secrétaire général de la mosquée expliqua que la demande de diffusion était basée sur l'émotion et sans consultation préalable du voisinage. Deux mois après, le trésorier la qualifia de « légèrement égarée ».

3.3.3.3. L'Allemagne : équilibrer les Droits Constitutionnels

L'auteur relate le cas du maire de la ville de Rendsburg (1 heure au Nord de Hambourg) du land de Schleswig-Holstein. Ce dernier accorda à la mosquée centrale le droit de diffuser l'*Adhan*. Les opposants réagirent de façon virulente, « When Muslims overrun us one day, I can only hope that they slaughter you and the others first and hang you up on the minarets », « The question is only where we throw the bomb first : in the city hall or in the minaret »³². Cette réaction reflète la peur des musulmans vus comme des envahisseurs, « They (the muslims) are swallowing us »³³. Le maire et ses partisans sont considérés comme des traîtres à pendre du haut des minarets, « traitor to the German people ».

Pourtant, l'autorisation de l'appel à la prière ne devait pas être un problème en référence à la protection de la liberté de religion garantie par la constitution allemande. La encore le débat portait sur le droit constitutionnel garantissant la liberté de religion d'une part et l'intégrité physique d'autre part en termes de nuisances sonores générées par l'*Adhan*. Le débat devint également national et glissa peu à peu vers des thématiques identitaires et plus largement vers la crainte d'une « islamisation » de l'Allemagne. Un groupe d'opposants à la diffusion de l'appel à la prière fut créé localement et pris le nom « Kein öffentlicher Gebetsruf » que l'on peut traduire par « pas d'appel public à la prière ». Le leader de ce groupe mis l'accent sur le fait que l'*Adhan* ne serait pas une obligation selon la loi islamique et que la liberté de religion des uns s'arrête là où commence celle des autres. Ils firent circuler une pétition qui rassembla 800 signatures.

32 Shavit et Spengler, 7,8.

33 Shavit et Spengler, 8.

Leurs arguments étaient les suivants :

- La construction de la mosquée a été soutenue par Milli Görüs, une organisation islamiste surveillée sur le plan européen. Ils craignaient l'endoctrinement des jeunes fréquentant la mosquée.
- En 10 ans de construction, aucune demande préalable de diffusion de l'appel à la prière n'avait été faite.
- L'*Adhan* est un phénomène d'avantage social que religieux, par conséquent il ne peut être défendu selon le principe constitutionnel de liberté de religion.
- La mosquée doit s'intégrer dans un espace culturel marqué par ses valeurs humanistes et fondamentalement judéo-chrétiennes.
- À la différence des cloches des églises, l'*Adhan* véhicule un contenu explicite de la dogmatique islamique.
- Enfin, une baisse de la valeur des biens immobiliers du quartier de la mosquée fut avancée.

Pour certains habitants de la ville interrogés par les médias, permettre l'*Adhan* signifie la marginalisation du christianisme dans un pays à majorité chrétienne et devant le rester. Le pasteur de l'église protestante de la ville proposa la diffusion de l'appel à la prière uniquement 1 fois par semaine pour la grande prière du vendredi. La communauté musulmane de Rendsburg, estimée à quelque 110 personnes sur une population de 28 000 habitants, fut profondément choquée par ces diverses réactions.

La problématique de la diffusion fut examinée par une organisation en charge de la protection contre les nuisances sonores. Elle prit en considération que les nuisances industrielles ne devaient pas dépasser 50 décibels. Véhiculant un contenu, l'*Adhan* fut abaissé de 6 décibels par rapport au maximum autorisé pour les nuisances industrielles. La municipalité de Rendsburg autorisa alors la diffusion de l'appel à la prière 5 fois par jour, entre 6 heures et 22 heures, au volume maximal de 44 décibels. Rapidement, l'autorisation fut revue à la baisse avec seulement une diffusion avant la prière du vendredi, ce que la communauté musulmane accepta afin de maintenir de bonnes relations avec ses concitoyens et les autorités locales. L'auteur termine en expliquant que l'appel à la prière est donc diffusé, une fois par semaine, au même niveau sonore que le chant des oiseaux et qu'il ne peut être entendu lorsqu'un train passe (80 décibels).

3.3.3.4. Israël et l'Adhan

Toujours dans le même article, « *For whom the bell tolls ? Contesting the Adhans in majority non-muslim societies* »³⁴, l'auteur s'intéresse aux débats publics au sujet de l'Adhan dans un pays assez paradigmatique pour ce qui est des affrontements communautaires : Israël. Selon un recensement en 2014, 18 % des citoyens israéliens sont musulmans. Cela fait d'eux la plus large communauté musulmane en pays non-musulman de tous les pays de l'OCDE. C'est une minorité à forte identité religieuse puisque 60 % d'entre eux se définissent comme religieux ou très religieux et 88 % sont attentifs ou très attentifs à respecter les traditions religieuses.

Comparé à l'Europe, les manifestations des règles et traditions musulmanes dans l'espace public israélien n'ont que très rarement fait l'objet de débats. En effet, il existe un « chevauchement » entre certaines pratiques juives et musulmanes. Certaines pratiques musulmanes peuvent paraître très étrangères à un Européen mais pas aux yeux de la majorité non musulmane israélienne. C'est le cas du voile par exemple où un cinquième des femmes juives portent également le voile. Par ailleurs, la séparation des hommes et des femmes dans certains lieux ou à certaines occasions est aussi une pratique courante dans la communauté juive (plages horaires non-mixtes dans les piscines). Enfin compte-tenu de la situation géopolitique d'Israël, tout est fait pour dissocier le conflit israélo-palestinien de ses dimensions religieuses.

Le débat sur l'*Adhan* a pourtant fait son apparition en 2011 à la *Knesset* (équivalent de notre Assemblée Nationale) lorsque six membres de droite ont voulu amender une loi préexistante de 1961 sur la prévention des nuisances sonores. L'objectif était d'inclure l'utilisation des haut-parleurs dans les lieux de prières dans la catégorie des nuisances sonores « fortes et déraisonnables » pour les interdire. Il s'agissait d'un texte transcommunautaire mais le ciblage de l'*Adhan* ne faisait aucun doute. L'accent était donc mis sur les nuisances sonores de l'*Adhan*, particulièrement pour les appels de l'aube et de la nuit. Ce projet de loi avait un certain écho auprès de la population. De nombreuses municipalités avaient déposé des pétitions contre la diffusion de l'appel à la prière y compris dans des villes réputées pour leurs bonnes relations entre majorité juive et minorité musulmane comme Haïfa où seulement quatre mosquées le diffusent. Toutefois, loin de faire l'unanimité, ce projet de loi risquait de se répercuter sur certaines pratiques de la communauté juive, comme les sirènes annonçant le début du *Shabbat*, et de créer un conflit interreligieux.

34 Shavit et Spengler, 9-14.

De façon très prévisible, les débats s'orientèrent sur la thématique de la persécution de la minorité musulmane d'Israël par la majorité juive fragilisant la coexistence pacifique de ces deux communautés et ne faisant que rigidifier les positionnements identitaires. Sur le portail d'informations le plus populaire du pays, on pouvait lire de nombreuses publications anonymes : par exemple que les Arabes sont les natifs et propriétaires légitimes du pays et à l'inverse « *nous sommes (les juifs) les seigneurs du pays et nous imposerons la loi. Les Arabes sont un ennemi parmi nous et nous serons forts contre eux* », « *Toutes les mosquées devraient être détruites [...] nous sommes un État Juif* ». Beaucoup prirent aussi l'exemple de l'Europe et des Etats-Unis où la diffusion de l'*Adhan* est majoritairement interdite. D'autres avaient des positions plus modérées expliquant que le caractère de « nuisance » de l'*Adhan* était exagéré et biaisé puisqu'on ignorait volontairement les nuisances sonores en provenance des synagogues et des « *Jewish religious vans* ». Certains mirent même en avant le caractère raciste du projet de loi : « *le racisme des juifs est décomplexé et nous (les juifs) accusons le monde entier d'être antisémite* ».

Bien que ardemment défendu par le premier ministre israélien de l'époque Benyamin Netanyahu, le projet d'amendement ne fit pas l'unanimité au sein des élus de droite de la *Knesset* avec par conséquent l'impossibilité qu'une majorité l'emporte à l'assemblée. Ce texte était jugé trop « antimusulman » risquant inutilement d'attiser les tensions déjà importantes entre les deux communautés. Le projet fut alors retiré et reporté par le Premier Ministre avant de resurgir une dernière fois en 2016 suite à une attaque terroriste au centre-ville de Tel-Aviv.

Il entreprit de renforcer le respect des lois sur tout le territoire dans une optique sécuritaire et il réintroduisit dans le débat l'interdiction de l'utilisation des haut-parleurs pour diffuser l'*Adhan*. Un député d'un parti arabe modéré accusa le Premier Ministre de campagne raciste contre la minorité musulmane du pays. Le projet fut débattu à la *Knesset* mais après de longues heures, les parlementaires membres du parti ultra-orthodoxe, s'opposèrent de peur de voir leur communauté également touchée par ces restrictions. Par la suite, de nombreuses villes organisèrent des débats en interne et des solutions consensuelles furent trouvées enterrant définitivement le projet d'amendement. Ce fut le cas dans la ville de Jaffa où un représentant religieux dit dans une interview en 2016 : « À la suite de l'arrangement, nous (les musulmans de Jaffa) entendons l'*Adhan* d'une manière qui nous convient, tandis que les niveaux sonores sont tels qu'ils n'atteignent pas les quartiers juifs et qu'ils ne les dérangent pas. Cela prouve qu'il n'y a pas besoin de se battre à ce sujet. Mais certaines personnes – tant du côté juif que musulman – sont apparemment intéressées par le combat ».

L'auteur conclut en révélant une certaine ironie entre la destinée des débats en Europe et en Israël. En effet, si nuisances sonores il y a, elles sont bien plus grandes en Israël qu'en Europe. Le principal obstacle a été le symbolisme politique associé à l'interdiction par les dirigeants politiques et religieux arabo-israéliens. En qualifiant l'interdiction de déclaration de guerre raciale contre l'Islam et en mettant en garde contre ses répercussions, ils ont convaincu les partis israéliens de droite qu'agir pouvait s'avérer trop coûteux pour la légitimité internationale et la sécurité intérieure d'Israël. En Europe, le symbolisme politique attribué à l'*Adhan* par certains non-musulmans a contribué, dans plusieurs cas, à l'interdiction ou à la limitation de l'utilisation de haut-parleurs. En Israël, le symbolisme politique attribué à l'interdiction des haut-parleurs par les politiciens musulmans a servi à protéger cette pratique.

3.4. Discussion

Que pouvons-nous conclure de ses articles ? Nous remarquons que le dénominateur commun de la contestation en ce qui concerne l'appel à la prière est le problème de la nuisance sonore. Tous les articles font référence à cette nuisance et aux troubles à l'ordre public. Autrement dit, nous avons un groupe qui cherche à interdire la diffusion de l'appel à la prière sous prétexte que cette dernière constitue une nuisance sonore. L'*Adhan* est finalement complètement dénudé de son aura spirituelle pour devenir un simple phénomène sonore que l'on peut réglementer comme toutes les autres nuisances. Ce phénomène est aussi observé au travers de l'exemple saoudien et égyptien où la référence à la nuisance sonore est utilisée. On a l'impression qu'il existe une recherche d'un angle d'attaque légal afin de réglementer l'appel à la prière puisque ce dernier ne peut pas être pris de front dans ses caractéristiques religieuses. Autrement dit, c'est beaucoup plus simple de légiférer un phénomène sonore plutôt qu'une pratique religieuse. On voit très vite que les débats s'animent fortement dès lors que l'on essaie de s'attaquer de front à l'appel à la prière. On invoque la liberté d'expression, de religion, de culte et tout un arsenal légal qui permet à tout le monde d'être libre dans son choix de religion et sa pratique. Ce sont là des principes reconnus dans tous les pays occidentaux sur le plan du droit national et international. Les attaques de front, nous l'avons vu, viennent de groupes politiques étiquetés d'extrême droite. Ils remettent en cause la construction de minarets qui rend visible une partie indésirable de la société. Diffuser l'appel à la prière serait, si l'on utilise le même schéma, rendre audible cette partie indésirable de la société. Ils mettent alors en avant les traditions, l'ancrage et l'identité judéo-chrétienne ancestrale de l'Europe. En d'autres termes, ils vivent ce phénomène comme une agression, une tentative de prendre le dessus menant à l'islamisation de l'Europe et aux théories les plus « fantaisistes » comme la « théorie du grand remplacement ». Pour ces groupes, il n'y a pas vraiment de détours ou de stratagèmes, l'attaque se fait de front. Il n'y a pas de tentative de destitution du caractère religieux de l'appel à la prière afin d'en faire un phénomène séculaire sur lequel légiférer. Finalement, les détours sont les outils des autres groupes politiques plus modérés, pris dans des logiques de consensus, à des fins électoralistes et de « siphonnage » des voix des extrêmes.

En définitive, l'appel à la prière constitue une attaque à l'identité. On devrait même dire à la représentation identitaire qu'ils ont d'eux-mêmes et de l'Europe. L'article suédois soulignait bien que la Suède ne pouvait faire l'économie de cette question ontologique. Qu'est-ce que la société suédoise autrement dit qu'est-ce que la société européenne ? Comment se définit-elle et quelle est son identité ? Qu'est-elle prête à accepter ? À quel point peut-elle être et veut-elle être inclusive de toutes ses parties sans conduire à des phénomènes de ségrégationnisme ou de séparatisme ?

4. Identités

4.1. Préalables

Il nous faut maintenant aborder le concept o combien complexe d'identité. C'est un sujet extrêmement vaste avec de très nombreux travaux constituant une littérature très riche. Le but ici n'est pas d'en faire la revue exhaustive. Il s'agit plus d'une présentation des concepts circonscrite aux thèmes pertinents dans le cadre de notre travail. L'angle que nous allons utiliser est celui de l'identité en psychologie sociale. Ces théories vont constituer une grille de lecture des articles décrit plus haut. Autrement dit, notre but ici est de donner un éclairage sur les comportements observés lors des débats au sujet de l'appel à la prière. Pourquoi ce dernier suscite à ce point des tensions, des affrontements et un déchaînement des passions qui confinent au repli sur soi ?

L'essor du concept d'identité réside dans la place prépondérante que la notion d'individu occupe désormais dans nos sociétés occidentales. Il est aussi lié à la multiplication des affrontements ethniques, communautaires, voir religieux, et c'est tout à fait là notre propos³⁵. On peut dire que la notion d'identité, en tout cas dans le domaine des sciences sociales, est liée au phénomène de crise. C'est comme si l'identité était saillante lors des différentes crises que peuvent rencontrer des groupes et plus largement des sociétés. On peut aller jusqu'à dire qu'il n'y a pas ou peu de problématiques identitaires au sein de groupes et de sociétés stables. Par exemple, le concept d'identité a été fortement associé à la psychologie et à la sociologie dans les années 50 aux États-Unis.

Ces derniers ont fait face à des problèmes sociopolitiques contribuant au succès de la notion d'identité. À cette époque, le pays est atteint par « une crise d'identité ». Il s'agit notamment de l'affirmation de la minorité afro-américaine qui a entraîné la redistribution des relations entre l'individu et la société rendant encore une fois ce concept incontournable³⁶. Dans le champ de la psychologie sociale, on parle d'identité sociale. Nous avons dit précédemment que le concept d'identité se situait au carrefour de la psychologie et de la sociologie. Mais il se situe également à l'intersection de bien d'autres disciplines du champ des sciences humaines. Il y a là une multitude d'approches, de définitions et de significations de l'identité.

35 Jean-Claude Deschamps et Pascal Moliner, *L'identité en psychologie sociale: Des processus identitaires aux représentations sociales*, 2e édition (Paris: Armand Colin, 2012), 7.

36 Robinson Baudry et Jean-Philippe Juchs, « Définir l'identité », *Hypotheses* 10, n° 1 (2007): 155-67.

Le dénominateur commun semble néanmoins être une complémentarité entre une identité sociale (collective) et une identité dite personnelle (individuelle).

4.2. Théorie de l'identité sociale

4.2.1. La catégorisation sociale

Nous l'avons dit, les débats identitaires animent nos sociétés et nous avons choisi un exemple assez paradigmatique. Les articles que nous avons exposés traitent de l'affrontement de groupes différents au sein d'une même et unique société. C'est pour cela que nous avons choisi d'aborder notre problématique à travers la **théorie de l'identité sociale** (TIS) puisque cette dernière se donne comme but d'expliquer les comportements intergroupes comme la discrimination. Distinguant identité sociale et identité individuelle, elle fait de même avec les comportements collectifs (intra/intergroupes) et interpersonnels.

En tant que personnes, nous sommes confrontés dans la vie de tous les jours à d'autres individus. Ces derniers nous viennent nous informer sur la nature de notre identité. Autrement dit, c'est grâce aux interactions avec autrui que nous récoltons des connaissances sur qui nous sommes. Certaines interactions vont venir confirmer des caractéristiques de notre identité quand d'autres viendront en infirmer certaines. Ce processus nous fait ressentir des sentiments de similitudes ou de différences avec les autres, pour au final éprouver un sentiment dit de **fluidité du soi**. Il y a donc des processus mis en œuvre par les individus et la psychologie sociale définit des processus identitaires **sociocentrés**, **égocentrés** et **intermédiaires**³⁷.

Les comportements collectifs sont sous-tendus par ce que la psychologie sociale nomme la **catégorisation sociale**, classée dans la catégorie des processus sociocentrés. Elle vise à récolter des informations et donc une connaissance des groupes sociaux. Tajfel dit de la catégorisation qu'il s'agit de « processus psychologiques qui tendent à organiser l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes, d'objets, des événements (ou groupes de certains de leurs attributs) en tant qu'ils sont soit semblables, soit équivalents les uns aux autres pour l'action, les intentions ou les attitudes d'un sujet ».

³⁷ Deschamps et Moliner, *L'identité en psychologie sociale*, 24.

L'objectif de ce processus est de structurer le monde qui nous entoure afin d'en réduire la complexité et de le rendre plus lisible. En créant des catégories, le monde devient explicable et contrôlable. La catégorisation conduit alors à deux phénomènes extrêmement puissants. Tout d'abord, il y a une augmentation perçue des différences entre deux catégories (intercatégorielles) ou encore entre deux groupes différents (intergroupes). Ensuite, il y a une augmentation des similitudes intracatégorielles ou encore à l'intérieur d'un même groupe (intragroupe). Le premier est appelé **effet de contraste** (différenciation cognitive) et le deuxième est appelé **effet d'assimilation** (stéréotypie cognitive)³⁸. Il y a une accentuation des différences qui peuvent exister entre les membres de groupes sociaux différents et minimisation des différences entre les membres d'un même groupe social. Tajfel décrit également l'**aspect déductif** de la catégorisation comme étant le fait d'attribuer les caractéristiques d'une catégorie à tous ses membres. Il développe aussi l'**aspect inductif** qui est le fait d'assigner un individu à une catégorie afin de l'identifier³⁹.

Si des individus sont assimilés à une même catégorie, on aura tendance à individualiser chez eux des traits communs que l'on va appeler des **stéréotypes**. Ils sont définis comme un ensemble de croyances relatives aux caractéristiques d'un groupe. Ce sont généralement des traits de personnalité et des comportements d'un groupe de personnes. Les stéréotypes sont des simplifications pour définir et caractériser un groupe rapidement dans une optique d'économie cognitive et ils trouvent leur origine dans la catégorisation sociale. En d'autres termes, ils sont le résultat de l'effet d'accentuation des similitudes intragroupes. Il existe aussi le phénomène appelé **effet de corrélation illusoire**⁴⁰. On l'observe lors de la survenue de phénomènes remarquables car rares. Ils deviennent alors plus saillants dans la mémoire et sont considérés comme plus fréquents. C'est ainsi que des traits/phénomènes rares seront jugés comme plus fréquents qu'ils ne le sont en réalité. Les stéréotypes ont une fonction évaluative (catégorisation sur des valeurs) en conduisant les individus à porter des jugements, le plus souvent négatifs, c'est-à-dire des **préjugés**. La catégorisation sociale conduit par effet d'assimilation à la stéréotypie tandis que l'effet de contraste conduit aux phénomènes de discrimination envers les groupes de non-appartenance. Les comportements discriminatoires surviennent le plus souvent dans des situations de répartition ou d'affectation de ressources, matérielles ou symboliques que les auteurs déguisent ou tentent de masquer⁴¹.

38 Deschamps et Moliner, 27.

39 Lavinia Gianettoni, « Dynamiques temporelles dans les relations intragroupe et intergroupes » (Suisse, Lausanne, 2007), 15.

40 Deschamps et Moliner, *L'identité en psychologie sociale*, 31.

41 Deschamps et Moliner, 33.

4.2.2. La comparaison sociale

Les processus égocentrés concernent le traitement des informations au niveau individuel, apportant des connaissances sur soi et autrui. L'un de ces processus est appelé **comparaison sociale**. Elle est constituée de deux pôles. Selon Festinger, le premier est le fruit de l'**accent mis sur la similitude** et le deuxième de l'**accent mis sur la différence** entre soi et autrui. Initialement décrit au niveau individuel, ce processus a été étendu aux groupes d'individus. L'accent mis sur la similitude assure la cohésion du groupe par l'uniformisation des individus qui le constituent. Lorsque des tensions naissent au sein d'un groupe, on observe une pression à communiquer afin d'aboutir à un consensus. Les pressions à l'uniformité seront maximales si les divergences sont grandes, si le sujet est pertinent et si la cohésion du groupe est forte.

L'accent mis sur la différence surgit lorsqu'une référence à autrui fait naître une menace sur l'identité. Pour restaurer cette dernière, nous allons rechercher une altérité et créer de l'hétérogénéité⁴². Nous allons jusqu'à nous rendre incomparables. Si un agent social (individuel ou collectif) ressent un vécu d'infériorité (menace identitaire), il va tout faire pour se différencier de l'agent social jugé comme supérieur en se démarquant. Pour cela, il va chercher à définir de nouveaux critères de comparaisons plus avantageux. L'objectif est ensuite de les valoriser pour qu'ils soient acceptés (prosélytisme). Une fois acceptés par le plus grand nombre, ces critères sont susceptibles de devenir la norme. En d'autres termes, il y a création d'une **hétérodoxie** restauratrice de l'identité menacée et génératrice d'une nouvelle **orthodoxie**⁴³. La perception d'infériorisation peut-être au niveau individuel et au niveau du groupe. La comparaison sociale est donc un processus individuel et collectif. Elle mène d'ailleurs à la constitution de collectifs par prosélytisme.

Dans ces configurations concurrentielles, chaque individu (chaque groupe) va estimer ses chances de parvenir à une **visibilité** dans la société. Cette estimation est basée sur la **distance psychologique** entre les individus. Lorsqu'il y a une proximité psychologique et que les enjeux sont importants, l'individu infériorisé peut essayer de surpasser l'autre (collègue de travail par exemple). Si la distance psychologique est grande (supérieur hiérarchique), l'individu infériorisé peut être amené à abandonner et à accepter la situation en la justifiant, en dévalorisant l'enjeu ou en apportant des innovations avantageuses pour lui et le système⁴⁴.

42 Deschamps et Moliner, 40.

43 Deschamps et Moliner, 42.

44 Deschamps et Moliner, 41.

4.2.3. L'attribution sociale.

Les processus intermédiaires traitent l'information sur les individus en tenant compte de leur appartenance à différents groupes sociaux. L'**attribution sociale** est l'un de ces processus. Dans ce cadre, les comportements valorisants seraient attribués à une causalité interne lorsqu'ils sont le fait d'un membre de l'endogroupe et à une causalité externe lorsqu'ils sont le fait d'un membre de l'exogroupe. C'est bien évidemment l'inverse en ce qui concerne les comportements indésirables qui seront attribués à une causalité externe lorsqu'ils sont le fait d'un membre de l'endogroupe et à une causalité interne lorsqu'ils sont le fait d'un membre de l'exogroupe. On parle d'« **erreur ultime d'attribution** »⁴⁵. Il s'agit de la tendance à donner des attributions défavorables aux individus des exogroupes. Les **stéréotypes** qui leur sont attachés viennent accentuer la tendance à attribuer une causalité interne à leurs actes indésirables. Cette erreur nourrit les jugements et crée de forts **préjugés**. Elle sera également d'autant plus marquée qu'il existe des différences raciales, ethniques, nationales et socioéconomiques.

4.2.4. La théorie de l'identité sociale versus identité personnelle

La TIS réalise l'intégration des différents processus identitaires décrit plus haut, comme la catégorisation sociale, à la notion d'identité. Pour Tajfel, l'**identité sociale** est le fait de connaître son appartenance à certains groupes sociaux et les conséquences émotionnelles et évaluatives qui en résultent. L'identité sociale est la traduction des appartenances à des groupes différents et définit notre place dans la société quand l'**identité personnelle** prend un caractère strictement personnel et (inter)individuel. Il existerait donc deux registres, deux niveaux d'identité, invocables en fonction des situations et enjeux rencontrés.

Tous les individus cherchent à acquérir et à maintenir la meilleure estime d'eux-mêmes. Si l'identité personnelle n'est pas en mesure de satisfaire ce besoin, il y a changement de registre en direction de l'identité sociale dans l'espoir d'acquérir une bonne estime de soi en se définissant au niveau groupal. On parle d'**identité sociale positive**.

45 Deschamps et Moliner, 58.

On observe un phénomène de comparaison avec un ou plusieurs exogroupes considérés par l'endogroupe comme « inférieurs » socialement pour se maintenir en bonne place sur l'échelle sociale. On retrouve ici l'ensemble des mécanismes de la **comparaison sociale** citée plus haut. Elle conduit les groupes à se différencier positivement des autres, quitte à les discriminer, afin de renforcer l'estime de soi et augmenter la distinctivité du groupe d'appartenance (**biais pro-endogroupe**)⁴⁶. Selon Turner, l'identité sociale répond aux comportements intergroupes (**discrimination entre les groupes**) et l'identité personnelle répond aux comportements interpersonnels (**différenciation entre soi et autrui**). Par ailleurs, plus l'identité sociale est forte, moins l'identité personnelle est mise en avant. Inversement, plus l'identité personnelle est saillante, moins l'individu a besoin d'une identité sociale pour acquérir une image de soi positive. Lorsque la saillance de l'appartenance à un groupe augmente, l'identification à l'endogroupe augmente et la différenciation entre soi (identité personnelle) et l'endogroupe diminue⁴⁷.

4.2.5. L'auto-catégorisation : catégorisation ensembliste et prototypicaliste

L'auto-catégorisation pourrait être définie comme l'application de la catégorisation sociale à soi (registre personnel). Selon Turner, elle s'effectue à un niveau supra ordonné, intermédiaire et subordonné. Dans le premier, il s'agit de notre appartenance à la catégorie des êtres humains (espèce humaine vs autres espèces). Dans le deuxième, il s'agit de notre appartenance à un groupe (endogroupe vs exogroupe). Enfin, dans le troisième, l'individu est une personne à part entière qui réalise des comparaisons entre lui-même et autrui à l'intérieur d'un groupe d'appartenance. Un phénomène de **dépersonnalisation** se produit au niveau intermédiaire en lien avec la saillance de l'opposition endogroupe vs exogroupe. Cette dernière crée une augmentation de l'identification aux membres de l'endogroupe. Autrement dit, les individus fonctionnant en tant que membres d'un groupe se perçoivent comme des membres interchangeables s'attribuant à eux-mêmes les traits stéréotypiques propres à leur groupe d'appartenance. L'identité sociale est renforcée par l'auto-catégorisation au niveau intermédiaire alors que l'identité personnelle l'est au niveau subordonné⁴⁸. Les **catégories sociales** peuvent se définir selon une **perspective de type ensembliste**. Cette dernière réalise des grands ensembles au sein desquels tous les éléments possèdent en commun les caractéristiques par lesquelles ces ensembles se définissent. Dans cette vision ensembliste, les catégories sociales ont des contours nettement délimités.

46 Gianettoni, « Dynamiques temporelles dans les relations intragroupe et intergroupes », 16-17.

47 Deschamps et Moliner, *L'identité en psychologie sociale*, 66-67.

48 Deschamps et Moliner, 29-30.

On peut opposer à cette catégorisation ensembliste, une catégorisation dite **prototypicaliste**, c'est-à-dire construite autour d'un **prototype**. Ce dernier est l'élément définissant le mieux la catégorie. Il en est le meilleur représentant, l'exemple paradigmatique. Il peut s'agir d'un membre du groupe ou d'un idéal abstrait. On parle de **prototypicalité**. À partir de là, chaque membre du groupe va être jugé par rapport à sa proximité, sa ressemblance avec le prototype selon une définition horizontale de la **catégorisation prototypicaliste**. Plus un individu est prototypique, plus il est apprécié en tant que membre du groupe. Il y a une attraction envers le prototype et donc envers le groupe (**attraction dépersonnalisée**), différente de l'**attraction personnelle**, qui est une attraction envers autrui comme individualité. Cette attraction dépersonnalisée assure la cohésion du groupe⁴⁹.

Les membres d'une même catégorie (d'un même groupe) ne sont pas si semblables entre eux réalisant un continuum allant du noyau (prototype) vers la périphérie. Cela rend également compte du phénomène appelé « **Out-group homogeneity effect** » qui consiste à voir son groupe d'appartenance comme relativement moins homogène qu'un groupe dont on ne fait pas partie – ou la tendance pour un groupe à être perçu comme plus hétérogène par ses membres que par des individus qui n'en font pas partie. Il s'agit au final du raisonnement simpliste : *ils sont tous pareils et nous sommes différents*. L'accentuation des ressemblances perçues à l'intérieur des exogroupes est un reflet de la **catégorisation ensembliste** alors que l'hétérogénéité interne au groupe d'appartenance est le reflet de la **catégorisation prototypicaliste**. Ces différents mécanismes semblent concilier identité sociale et identité personnelle. La similitude entre les membres des exogroupes renforce l'identité sociale quand l'hétérogénéité des individus à l'intérieur de l'endogroupe renforce l'identité personnelle⁵⁰. Par ailleurs, les individus font partie de plusieurs groupes. Ainsi, plusieurs critères peuvent être pertinents pour se définir, s'auto-catégoriser et catégoriser autrui. Comment faisons-nous le choix de nous définir selon une catégorie plus qu'une autre ? Quel contexte rend une catégorie plus pertinente qu'une autre ? Il s'agit de la **saillance des catégories**. C'est lors des confrontations entre groupes, donc à un niveau collectif, que les catégories sont les plus distinctes et donc « saillantes ». La saillance est déterminée par deux principes. Il s'agit de son accessibilité et de son ajustement structurel et normatif à la réalité. Plus une catégorie peut être rapidement récupérée en mémoire (« **readiness** ») plus elle est **accessible** (importance de l'appartenance, habitude d'utiliser cette catégorie, motivations et besoins du moment).

49 Gianettoni, « Dynamiques temporelles dans les relations intragroupe et intergroupes », 22.

50 Deschamps et Moliner, *L'identité en psychologie sociale*, 69,76.

L'**ajustement** détermine si une catégorie est pertinente pour expliquer la réalité. Il s'agit de savoir si les similarités et différences perçues sont pertinentes à une division en catégories sociales (**ajustement structurel**). Enfin il s'agit de définir si ces similarités et différences vont dans le sens du contenu normatif de la catégorisation (**ajustement normatif**). Le principe du **méta-contraste** conditionne l'ajustement structurel : « un ensemble donné d'éléments sera plus vraisemblablement catégorisé comme une seule entité dans la mesure où les différences à l'intérieur de cet ensemble d'éléments sont moindres que les différences entre cet ensemble et d'autres ensembles à l'intérieur du même contexte de comparaison ». Il existe des ressemblances et des différences relatives contextuelles, différences qui peuvent devenir des ressemblances dans d'autres contextes. Le principe du méta-contraste conditionne aussi le prototype et la prototypicalité des membres d'un groupe⁵¹.

51 Gianettoni, « Dynamiques temporelles dans les relations intragroupe et intergroupes », 22-24.

4.3. Le concept de représentation

La psychologie sociale a également développé un concept très important qui est celui de représentation. En effet, il existe « un décalage » entre les connaissances que nous avons de nous-mêmes, des individus et des groupes et la réalité objective des objets qu'elles concernent. La notion de représentation vient souligner le fait que l'on ne peut pas saisir les objets dans leur globalité. Nos connaissances sont en fait des reconstructions, nuancées par les connaissances et les croyances que nous avons de la société et du monde qui nous entoure. Ces représentations viennent colorer notre sentiment d'identité en s'imbriquant avec les processus identitaires que nous venons de voir précédemment.

Il existe différents types de représentations. Il s'agit des représentations iconographiques, symboliques et cognitives. Une fois constituées, elles vont persister en dehors de toutes activités humaines.

Les représentations cognitives sont des images mentales que nous avons d'un objet. Elles nous permettent de penser et de visualiser un objet peu perceptible dans sa globalité. Il y a alors autant de représentations cognitives d'un même objet qu'il y a d'individus. Dans l'ouvrage que nous utilisons⁵², les auteurs prennent l'exemple de notre représentation du territoire français. La réalité « psychique/cognitive » que nous avons de ce territoire est bien éloignée de sa réalité géographique. Néanmoins, cette représentation cognitive que nous avons du territoire français permet de réaliser des opérations comme considérer que Paris est plus au nord que Marseille. En l'absence d'un support « papier » (représentation iconographique), c'est notre représentation cognitive qui est utilisée. Celle-ci est même communicable et peut être partagée.

Il existe plusieurs niveaux de représentations cognitives. Celles que nous avons de nous-mêmes, il s'agit des représentations de soi. Celles que nous avons de notre groupe ou d'un autre, il s'agit des représentations intergroupes. Celles partagées par un groupe et relatives à un objet de son environnement, il s'agit des représentations sociales. Celles partagées par un groupe et relatives aux hiérarchies sociales, il s'agit des représentations du social. Celles partagées par une société dans son ensemble et relatives à des objets très généraux du monde, il s'agit des représentations collectives.

52 Deschamps et Moliner, *L'identité en psychologie sociale*, 82-86.

La notion d'identité est fortement imbriquée avec la notion de représentation en rendant compte des distances que l'individu perçoit entre le groupe et lui-même. Les processus identitaires de catégorisation, d'attribution, et de comparaison sociale ou encore la stéréotypie sont influencés par les représentations que nous avons de notre monde.

Les représentations intergroupes (RIG) vous particulièrement nous intéresser ici. Pour rappel, le phénomène de catégorisation sociale conduit à la production de cognitions, c'est-à-dire des connaissances et des croyances relatives aux différents individus et aux différents groupes, sur lesquelles se fonde la stéréotypie. Les RIG ont un caractère collectif dans le sens où leur contenu est partagé par l'ensemble des membres du groupe. Ces représentations s'appliquent à un nombre important d'individus. Les stéréotypes sont un type d'élément constituant les RIG.

Doise explique que la nature des rapports entre les groupes va déterminer le contenu des RIG⁵³. Puis, en retour, le contenu détermine la nature des rapports. Pour que les RIG soient mobilisées lors d'une interaction sociale, il faut que cette dernière soit de nature à mettre l'appartenance groupale au premier plan par rapport aux spécificités individuelles. La connotation du contenu des représentations dépend aussi de la nature de l'interaction qui peut être **coopérative** ou **compétitive**. De plus, les RIG ont une fonction de justification des comportements d'un groupe à l'égard d'un autre et elles permettent aussi de les anticiper. Autrement dit, les comportements agressifs d'un groupe se justifient par les motivations attribuées à l'autre. Les RIG remplissent également une fonction explicative, « elles contiennent des éléments que les individus reconnaissent comme étant explicatifs du comportement des membres de leur groupe ou des membres d'un autre groupe [...] les individus disposeraient donc de représentations leur permettant d'anticiper, de légitimer et d'expliquer leurs comportements à l'aide de traits les caractérisant eux-mêmes et de traits caractérisant les membres d'autres groupes⁵⁴ ».

Les RIG sont donc un ensemble de cognitions relatives à des catégories de personnes. Nous retrouvons ici le phénomène de catégorisation sociale. Sur cette base, nous sommes capables de déterminer la plus ou moins grande proximité entre deux catégories par exemple les communistes versus l'extrême droite. Mais, nous sommes aussi capables de déterminer quel individu appartient plus à une catégorie qu'à une autre (Philippe est-il plutôt de gauche ou de droite).

53 Deschamps et Moliner, 97,98.

54 Deschamps et Moliner, 99.

Enfin, nous sommes aussi capables, toujours à partir de ces conditions, de comparer deux individus d'une même catégorie (Philippe est-il plus de droite que Marie). Nous avons alors trois registres d'application des RIG. Nous avons aussi abordé le modèle de la prototypicalité lorsque nous avons parlé de la catégorisation sociale comme processus identitaire. Ce modèle s'applique également au niveau des RIG. Pour rappel, le prototype rassemble les critères jugés les plus caractéristiques de la catégorie. Il s'agit d'un modèle servant de point d'étalonnage pour ordonner les différents éléments d'une catégorie selon un gradient de typicité. Enfin, les RIG s'organisent autour des traits stéréotypiques. Il s'agit de traits que les individus attribuent, selon un consensus, aux membres de leur propre groupe (**auto-stéréotype**) ou aux membres des autres groupes (**hétéro-stéréotype**). Les discours stéréotypés sont monnaie courante, il suffit d'assister à un match de foot entre deux nations. Le stéréotype est au final une simplification à l'extrême. Pour autant les RIG ne peuvent se résumer à la notion de stéréotypes. Elles contiennent d'une part des traits stéréotypiques mais également des traits beaucoup moins consensuels. Il faut éviter également la confusion entre stéréotypes et prototypes. La stéréotypie conduit à voir tous les membres d'un groupe comme semblable entre eux (les Suisses sont lents). Le prototype mène à la différenciation des membres d'un groupe parce que plus ou moins représentatifs de leur catégorie.

4.4. Discussion

Dans ce chapitre, nous avons abordé rapidement et de manière non exhaustive, un certain nombre de concepts sur l'identité du point de vue de la psychologie sociale. Nous sommes partis des processus identitaires à l'origine du sentiment d'identité comme étant le résultat d'un constat de similitude et de différence. Loin de s'opposer, il existe au contraire une complémentarité entre ces deux sentiments tout comme il existe une complémentarité entre identité personnelle et identité sociale. Le sentiment d'identité est la synthèse des caractéristiques individuelles et sociales.

Nous produisons donc des connaissances sur nous-mêmes et sur les autres par l'intermédiaire des processus décrits précédemment. Ces ensembles de savoirs et de croyances sont des représentations que nous avons des objets, de nous-mêmes et des autres. Au-delà des représentations que nous avons de nous-mêmes (représentations identitaires) et au sujet des groupes (représentations intergroupes), nous aurions aussi pu aborder la question des représentations sociales, collectives et du social mais cela dépasserait de trop loin le périmètre que nous nous sommes fixés dans le cadre de ce travail de mémoire.

Ces représentations ont aussi un impact sur les processus impliqués dans les constructions et les dynamiques identitaires. En effet nous vivons dans une société globalisée productrice de savoirs (représentations collectives) avec ses mythes, ses religions, sa science qui s'imposent à tous les individus. Il s'agit également d'une société hiérarchisée et asymétrique (représentations du social) qui conduit à des rapports de force et de domination influençant la manière de se percevoir et de percevoir les différents groupes. Enfin les membres des différents groupes qui constituent la société entretiennent leur propre vision du monde (représentations sociales) qui sont autant de produits mais aussi de marqueurs de l'identité.

5. Psychologie sociale appliquée au phénomène de « guerre des minarets »

5.1. Relecture

Nous allons désormais reprendre notre propos en lui appliquant les éléments théoriques du concept d'identité en psychologie sociale développé dans le chapitre précédent. Nous ferons appel à ces points théoriques soit directement soit indirectement en y faisant référence entre parenthèses. L'objectif est d'apporter un niveau supérieur d'analyse afin de mieux appréhender le phénomène de « guerre des minarets ».

Le point de départ de ce travail de mémoire était la vignette clinique de Nour. Ce dernier nous a fait prendre conscience de l'importance pour lui de l'appel à la prière puisqu'il en soulignait l'absence en France. Dans son pays d'origine, l'*Adhan* est un repère temporel marquant et rythmant les différents moments de la journée (aube, début d'après-midi, fin d'après-midi, couchant, nuit). L'*Adhan* réalise une temporalité fondamentale à l'échelle du quotidien et de toute une vie. Murmuré à l'oreille à sa naissance, il est prononcé par le musulman dans son dernier souffle et jusque dans la tombe (prière au défunt). L'*Adhan* est aussi un repère spatial qui fait que l'on se tourne et que l'on se dirige vers ce phare (minaret) d'où il est diffusé. C'est un repère spirituel qui rappelle l'omniprésence et l'omnipotence de Dieu et qui annonce la réalisation de la prière, pilier majeur de l'Islam. L'*Adhan* est un marqueur identitaire fort qui fédère, qui s'entend et qui se voit. Il est l'élément définissant le mieux l'Islam (**prototype**) et donc la « catégorie musulmans » (**aspect inductif de la catégorisation**). L'appel à la prière unit toute une communauté autour d'une même croyance qui fait cohésion et identité (**attraction dépersonnalisée**). Il représente l'idéal à atteindre de toute une communauté (**prototypicalité**). Les musulmans vont ainsi constituer un groupe hétérogène en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec cet idéal (**définition horizontale de la catégorisation prototypicaliste**).

L'identité (**personnelle**), c'est ce que je suis (**similitudes**) et ce que je ne suis pas (**différences**). Plus elle est forte et plus je me rends visible, c'est-à-dire identifiable par les autres, qui eux-mêmes vont se définir par le fait qu'ils ne sont pas moi (**différenciation entre soi et autrui**). Autrement dit, moins ils me ressemblent plus je suis moi et plus je suis en position d'affirmer mon identité (**effet contraste**). L'identité c'est donc être soi (**fluidité du soi**) mais pas seulement. En société, nous vivons avec d'autres individus. Nous collaborons avec certains en formant des alliances. L'identité se définit donc aussi par l'appartenance à un groupe (**identité sociale**). L'*Adhan*, nous l'avons vu, remplit une fonction communautaire en appelant les musulmans à se réunir et ne faire qu'un pour la prière (**dépersonnalisation**). Je ne suis plus un homme âgé célibataire, je suis musulman (**auto-catégorisation intermédiaire**). Autrement dit, l'*Adhan* conduit les individus à se définir davantage comme membre du groupe « musulman ».

Par conséquent, on comprend l'importance que constitue l'appel à la prière pour les non-musulmans. Il est l'élément **saillant** qui réalise le même processus identificatoire en miroir pour les non-musulmans. Lors des confrontations entre groupes, c'est-à-dire à un niveau collectif, les catégories sont plus distinctes et donc saillantes. Cela s'applique parfaitement à notre « guerre des minarets ». Nous aurions pu choisir le « port de la barbe » ou les « codes vestimentaires » comme marqueurs, mais nous avons opté pour le plus puissant, le plus spectaculaire et le plus rare en pays non-musulman. Dans l'exemple canadien, l'auteur mettait l'accent sur le silence anormal régnant dans les villes en raison de la diminution des activités humaines suite aux mesures de confinement liées au COVID 19. La diffusion de l'appel à la prière en était alors d'autant plus extraordinairement audible (**effet de corrélation illusoire**).

L'*Adhan* est le plus à même d'accentuer les différences entre musulmans et non-musulmans (**effet contraste**). Il est l'archétype de la différence. Nous comprenons mieux pourquoi la conflictualité se cristallise sur ce point de l'appel à la prière. Encore une fois, il est le critère saillant de la catégorie « musulman » (**ajustement structurel**) sur quatre niveaux :

- Saillance sonore
- Saillance visuelle (minaret)
- Saillance linguistique (voir chapitre 2.2.3)
- Saillance cognitive

Dans les articles sur « la guerre des minarets », nous avons une opposition entre deux groupes particulièrement distincts. Le premier est un groupe s'identifiant et identifié comme judéo-chrétien et souhaitant interdire l'utilisation des haut-parleurs (groupe A). Le deuxième est un groupe s'identifiant et identifié comme musulman et requérant l'utilisation des haut-parleurs (groupe B). De part et d'autre il n'y a pas de conflictualité à un **niveau subordonné** c'est-à-dire individuel. L'affrontement a lieu entre deux groupes d'individus qui font appel à leur **identité sociale**. Le groupe A se représente B comme un tout uniforme et inversement (**out-group homogeneity effect**).

Chaque groupe va aussi mobiliser ses **représentations intergroupes** (RIG) respectives. Le groupe A justifie ses comportements agressifs par les motivations du même ordre qu'il attribue au groupe B (« puisqu'ils ont été hostiles à notre égard, nous avons été obligés de nous montrer nous-mêmes agressifs et hostiles »). La nature conflictuelle (**interaction compétitive**) des rapports entre A et B va déterminer le contenu des RIG.

Les articles détaillés dans le chapitre 2 le montrent bien. Les **stéréotypes** sont nombreux et conduisent à nier les différences entre les musulmans (**catégorisation ensembliste**). Pour rappel, les stéréotypes ont une **fonction évaluative**, ce qui va conduire le groupe A à porter des **préjugés** négatifs et discriminatoires sur le groupe B. L'Islam ne serait pas synonyme de modernité. Il serait incapable de respecter les droits de l'homme et les institutions démocratiques⁵⁵. Les musulmans sont aussi vus comme une minorité agressive ou des poseurs de bombes⁵⁶. Dans chacun des articles, il y a une tentative du groupe A de masquer les discriminations sur le groupe B. Cette tentative se reflète par l'angle d'attaque légal à chaque fois utilisé afin de réglementer l'appel à la prière (nuisance sonore) sans le prendre de front sur ses caractéristiques religieuses.

Par ailleurs, en demandant l'autorisation des haut-parleurs pour diffuser l'appel à la prière, le groupe B fait peser une menace identitaire sur le groupe A. Dans « *For whom the bell tolls ? Contesting the Adhans in majority non-muslim societies* », la diffusion de l'*Adhan* est considéré comme l'étape supplémentaire d'une offensive islamique visant à changer « l'essence » pour ne pas dire l'identité du pays (Angleterre). Par ailleurs, l'*Adhan* aurait pour but d'imposer l'Islam en terre chrétienne, « They (the muslims) are swallowing us ». Les articles exposés plus haut au sujet de la « guerre des minarets » signalent que les musulmans occupent une position inférieure et minoritaire dans les pays considérés, ce qui devrait nuancer la réalité de la menace.

55 Ringmar, « Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State ».

56 Shavit et Spengler, « For Whom the Bell Tolls? »

De part l'importance symbolique et identitaire du conflit, tout est fait pour accentuer les différences et l'écart entre les deux groupes (**comparaison sociale**). Les protestations les plus virulentes viennent des partis d'extrême-droite pour lesquels l'identité est un thème privilégié. Ils cherchent à valoriser leur position avec, nous l'avons vu dans les articles, le transfert du débat vers un niveau national (**prosélytisme**).

De nombreux efforts sont fournis par le groupe B pour rassurer le groupe A au sujet de l'innocuité de la diffusion de l'*Adhan*. Que se soit dans « *The Muslim Call to Prayer in Canada's Pandemic Soundscape* », « *Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State* » ou dans « *For whom the bell tolls ? Contesting the Adhans in majority non-muslim societies* », l'issue est la même : le groupe B accepte tous les compromis et se montre même prêt à abandonner sa requête (**visibilité et distance psychologique**).

5.2. Discussion

Les théories de l'identité sociale, de l'auto-catégorisation et des représentations nous apportent un éclairage o combien précieux sur les raisons de la cristallisation d'un conflit entre deux groupes au sujet d'un phénomène sonore et visuel qu'est l'appel à la prière. Les concepts que nous avons exposés, manipulés puis articulés avec notre développement théologique et sociologique nous permettent de passer à un niveau méta d'analyse, nous évitant par la même occasion la stérilité des débats strictement idéologiques et/ou théologiques. Il faut dire que nous partions sur un terrain glissant dangereusement vers les abysses des débats identitaires et les soubresauts politiques et réactionnaires. Nous espérons l'avoir démontré ici, la psychologie sociale représente un outil puissant et précieux. Elle permet d'expliquer des conflits aux thématiques sensibles via une approche, on pourrait dire « désaffectivée » ou « dépassionnée », qui est centrée sur des processus cognitifs simples et vérifiés par l'expérience. D'ailleurs, le titre de ce mémoire, volontairement provocateur, contraste d'autant plus avec son contenu « pacifié ».

Comme nous le disions précédemment, nous ne prétendons pas avoir épuisé l'ensemble du panel théorique dont dispose la psychologie sociale pour répondre à notre question initiale. Par exemple, l'issue du conflit semble à chaque fois venir de compromis ou purement et simplement d'un abandon de la requête initiale. La notion de représentation du social est importante dans ce contexte précis puisqu'elle rend compte de l'intégration du schéma social par les individus.

Autrement dit, nous avons une représentation des rapports de forces (dominants, dominés) dans la société qui conditionne nos stratégies identitaires. Il s'agit en quelque sorte d'une théorie de l'esprit, d'un guide d'interprétation des situations nous permettant d'établir des stratégies à même de maintenir cette fameuse identité positive du soi malgré l'adversité ou des rapports asymétriques et désavantageux. Par ailleurs, nous avons aussi différentes conceptions du monde qui imprègnent nos façons de nous comporter, de nous définir et d'interagir. Il s'agit des représentations collectives. Dans notre cas c'est bien plus que deux groupes qui s'opposent, il s'agit véritablement d'une confrontation entre deux mondes qui au final se connaissent peu et qui ont peur de ce que l'un et l'autre représente.

6. Approche psychodynamique à la situation de Nour

Lorsque nous avons parlé des premières rencontres avec Nour, nous avons souligné l'importance de l'écoute et de la bienveillance. Mais surtout, nous avons insisté sur la nécessité d'être le plus **contenant** possible. Par ailleurs, nous avons évoqué la notion de **perte**. Dans notre cas, il s'agissait de l'absence de repères familiaux. En d'autres termes, on peut dire qu'il s'agit de la perte d'un **cadre** qui contient. René Kaës, dans une réflexion sur le mal-être, livre une analyse des formes et des modalités de la vie psychique qui le qualifie. Ces dernières se manifestent dans les troubles du narcissisme, de la pulsionnalité et de la sexualité. Ces troubles impactent directement les identifications au point de parler de **malaise dans les identifications**⁵⁷(en référence au *Malaise dans la civilisation* de Freud). Ce malaise trouverait son origine dans la défaillance « des cadres et des garants qui assurent des fonctions capitales d'enveloppe, de limite, de contenance et de transformation »⁵⁸. Kaës développe en effet la notion de **contenance** qu'il définit comme la « capacité d'héberger en soi (soi pouvant être un sujet ou au groupe, une famille ou une institution) des formations psychiques appartenant à un autre sujet ou à plusieurs sujets »⁵⁹. La contenance constitue un « espace et un temps nécessaires pour réduire l'angoisse chez des sujets déposants paralysés ou désorganisés »⁶⁰.

Lors des premiers échanges avec Nour, cette contenance s'imposa comme un réflexe conditionné loin de toutes réflexions théoriques qui survinrent dans l'après coup. Nous devons être capables de créer un espace psychique commun (psychiatre et interprète) à même de contenir ses visions incontrôlables mais aussi de soutenir l'expression de ses peurs et de ses angoisses. Cette attitude contenante réalisa un cadre sécurisant permettant la remise en route des processus de symbolisation. En effet, Kaës définit plusieurs fonctions au cadre⁶¹. La fonction contenante, qui permet d'atteindre une stabilité sans laquelle aucun processus n'est possible. La fonction de limitation, qui vient garantir les limites du sujet et de son espace psychique. La fonction d'adossement et d'étayage, qui est le garant du sentiment de sécurité et d'identité. Enfin la fonction symboligène⁶², qui comme son nom l'indique, permet le processus de symbolisation constituant une condition de la pensée.

57 René Kaës, *Le Malêtre*, Psychismes (Paris: Dunod, 2012), 173-94, <https://www.cairn.info/le-malêtre--9782100581825.htm>.

58 René Kaës, « Conteneurs et metaconteneurs », *Journal de la psychanalyse de l'enfant* 2, n° 2 (2012): 644, <https://doi.org/10.3917/jpe.004.0643>.

59 Kaës, 651-52.

60 Kaës, 652.

61 Kaës, 653-55.

62 Kaës a également défini la fonction transitionnelle et la fonction de transformation du cadre.

La contenance devient **fonction conteneur** dès lors qu'a lieu un processus de transformation des contenus déposés. La fonction conteneur s'appuie elle-même sur des « organisations qui la contiennent, c'est-à-dire sur des métaconteneurs », « une organisation métasociale assure, contrôle et garantit l'organisation sociale ; d'une manière analogue, une organisation métapsychique définit les conditions de possibilité de l'espace psychique subjectif à un niveau intersubjectif. J'appelle métaconteneur une organisation qui permet l'existence du conteneur [...] de la même manière que le métacadre est une condition nécessaire au fonctionnement du cadre : il est un cadre du cadre »⁶³.

Les **formations métapsychiques** et les **formations métasociales** sont des dispositifs d'arrière-fond remplissant les fonctions de garant et de **cadre structurant**. Les formations métapsychiques renvoient à des alliances inconscientes (défensives ou pathogènes). Elles sont en position méta par rapport aux formations de l'espace intrapsychique. Ces **métacadres** ne se révèlent qu'à l'occasion de défaillances et de désorganisations. Les formations métasociales assurent la légitimité des organisations sociales sur des principes qui les transcendent : figures de l'autorité, hiérarchie, mythes, idéologies, religion, constitution, etc. Les défaillances et les désorganisations des formations métasociales de la vie sociale les rendent impuissantes à accomplir leur fonction de garant. En cas de fluctuation des métacadres, ce sont les contenances et les conteneurs nécessaires aux processus de transformation qui sont mis à mal.

Dans le cas de Nour, tout vole en éclats dans cette transplantation soudaine en terre inconnue. Les étrangers confrontés à une culture autre que la leur ne disposent plus que des repères identificatoires et des signifiants de leur propre culture. Par ailleurs, il n'y a plus aucun dispositif familial susceptible de faire métacontenant ou métacadre. Par conséquent, sans fonction symboligène, la pensée est susceptible d'être paralysée et l'être déréalisé voire dépersonnalisé. « A fortiori dans les situations d'exil ou d'immigration, lorsque les signifiants et les codes s'imposent à nous dans des liens de précarité et d'extrême dépendance à l'autre [...] Le recours à l'expression somatique du malaise identitaire trouve souvent ici son occasion : le corps devient l'ultime recours pour faire signe, alors que la psyché ne peut faire sens »⁶⁴. On se souvient effectivement de la multitude de symptômes somatoformes rapportés par Nour lors des différentes rencontres.

63 Kaës, « Conteneurs et metaconteneurs », 656.

64 Kaës, *Le Malêtre*, 190.

Ce bref exposé de quelques notions issues de la psychanalyse doit nous rappeler que notre fonction principale, en tant qu'intervenants dans le champ de la demande d'asile et de la précarité, est d'assurer une fonction d'accueil inconditionnel. Cet accueil doit être le plus sécurisant et le plus contenant possible. Il doit reposer localement sur un dispositif solide, pour y permettre le travail d'accueil par les différents intervenants, indissociable des politiques publiques (cadre/métacadre, contenant/métacontenant).

7. Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons interrogé la nature et la fonction de l'appel à la prière. En analysant son mythe fondateur et son contenu, nous avons montré qu'il est bien plus qu'un simple élément liturgique. Il est la synthèse de l'Islam et le repère de toute une communauté. Il en est l'un des éléments les plus saillants, un marqueur identitaire fort. L'appel à la prière subit alors les plus fortes attaques du fait de son caractère symbolique. Nous avons pu le vérifier grâce aux trois articles que nous avons exposés. L'éclairage apporté par les théories de l'identité sociale et de l'auto-catégorisation nous a permis de montrer les mécanismes psychologiques à l'oeuvre en centrant la problématique sur la question des représentations identitaires. En somme, nous avons montré que la « guerre des minarets » et en fait une « guerre des identités ».

À l'origine de ce mémoire, il y a une rencontre. Cette dernière se déroula dans un centre médico-psychologique entre Nour, un interprète et moi-même.

– Moi : Quelle est la première chose que vous avez ressenti en termes de différence culturelle en arrivant en Europe ?

– Nour : Il n'y a pas d'appel à la prière ici.

– Moi : Est-ce comme si Dieu était brutalement devenu silencieux ? »

– Nour : Non ! Jamais ! Dieu est dans mon cœur ».

Imaginez un instant qu'en rêve, vous vous retrouviez dans un endroit où rien n'est familier et où tout est à l'envers. Pris de panique, vous décidez de demander de l'aide, mais très vite, vous vous rendez compte que personne ne vous comprend. D'ailleurs vous ne comprenez pas non plus ces gens aux visages étranges qui s'adressent à vous dans une langue tout aussi étrange. La nuit tombe très vite et il vous faut chercher un abri, trouver de quoi manger et boire mais vos poches sont vides. Cela fait longtemps que vous avez abandonné l'idée d'obtenir de l'aide de ces visages qui se détournent. C'est donc tremblant de froid et de peur, tiraillé par la faim et la soif, que vous trouvez un abri de fortune. Soudain, vous vous réveillez en sursaut et en laissant échapper un soupir de soulagement avant de vous rendormir paisiblement. Ce n'était qu'un cauchemar.

Pour Nour tout ça est bien réel et depuis des mois. Ça l'est depuis le jour où sa vie a basculé. Véritable transplanté en terre inconnue, il fait la dure expérience de l'étrangeté, de l'absence totale de repère et nous avons montré les conséquences désastreuses que cela peut provoquer sur le psychisme humain. Pour Nour il reste un dernier repère, un dernier sanctuaire, celui de Dieu en son coeur. La religion reste l'une des formations métasociales les plus puissantes. Nour possède en lui un espace pour contenir ses pensées et ses émotions afin de pouvoir les transcender et permettre la continuité de sa vie psychique même si au départ elle n'est que survie. Il lui faudra trouver la force d'y faire appel seul, sans l'appel à la prière qui porte le message rassurant de l'omnipotence de Dieu.

À nous de faire contenants, cadres et garants, à nous de les rediriger en terre connue afin qu'ils y trouvent les ressources nécessaires pour vivre dans l'inconnu.

À un niveau beaucoup plus personnel, ce mémoire est aussi venu questionner ma propre identité. Mais il n'est pas le seul. En effet, ce sont bien souvent les patients eux-mêmes et parfois même mes collègues qui viennent questionner mon identité. Ce sont eux qui viennent redéfinir une identité que je croyais robuste. Cela se manifeste de différentes manières. Les patients d'origine maghrébine se saisissent régulièrement de mes propres origines maghrébines pour s'autoriser à dire des choses qu'ils n'oseraient jamais dire dans d'autres circonstances. Ces mêmes patients s'adressent très facilement à moi en arabe sans se poser la question de savoir si oui ou non je le parle. Bien souvent, ils sont déçus quand ils se rendent compte que je ne le parle pas. Certaines patientes, dans des positionnements très maternels, me demandent pourquoi je ne le parle pas, pourquoi je ne l'ai pas appris ou même pourquoi on ne me l'a pas appris. On me dit aussi souvent cette phrase : « c'est comme ça chez nous, vous savez, vous êtes comme nous ».

Autrement dit, je me rends compte que je suis en permanence assigné à une identité qui est bien différente de celle que j'ai de moi-même. Les lectures nécessaires à l'écriture de ce mémoire m'ont appris beaucoup de choses sur mon identité, notamment cette phrase de James : « À proprement parler, un homme a autant de Soi sociaux qu'il y a d'individus qui le reconnaissent et ont à l'esprit une image de lui »⁶⁵. Autrement dit, il faut parler d'identités au pluriel. Ce sont elles qui font notre richesse et qui font de chacun de nous un être singulier. Nous pouvons actualiser, mobiliser ou produire des identités en fonction du contexte.

65 Citée dans : Deschamps et Moliner, *L'identité en psychologie sociale*, 13.

Chaque individu que je rencontre a donc une idée précise de ce qu'est mon identité. J'ai longtemps lutté pour que ma culture d'origine ne soit pas l'unique élément ou du moins le premier élément qui me définisse. J'ai toujours affirmé et fait en sorte que je ne sois pas que « ça » au risque de me renier. C'est aussi le fruit de mon histoire personnelle, celles de mes parents et donc de mon éducation. Les années, mes rencontres, mes apprentissages m'ont situé dans l'interculturalité. Mon métier de psychiatre m'a beaucoup appris. J'ai réalisé à quel point elle est une richesse qu'il faut cultiver et toujours questionner dans les dynamiques du transfert, du contre-transfert et du pré-contretransfert culturel.

BIBLIOGRAPHIE

Albakri, Tsonka, Mohammed Mallah, et Nedal Nuserat. « Al Adhan : documenting historical background, practice rules, and musicological features of the muslim call for prayer in Hashemite Kingdom of Jordan ». *Musicologica Brunensia*, 1 janvier 2019, 167-85.
<https://doi.org/10.5817/MB2019-1-12>.

ALILI, Rochdy. *Qu'est-ce que l'islam ?* Paris: La Découverte, 2005.

Baudry, Robinson, et Jean-Philippe Juchs. « Définir l'identité ». *Hypothèses* 10, n° 1 (2007): 155-67.

Baumgardt, Ursula. *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*. KARTHALA Editions, 2014.

Bloom, Jonathan M. *Minaret: Symbol of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

C. Boiteux, V. Boillet, et A. Picard. « Urgence psychiatrique ». In *EMC*. Vol. 11. EMC - Psychiatrie 4. Elsevier Masson, 2014.

Clercq, Michel de, S. Lamarre, et H. Vergouwen. *Urgences psychiatriques et politiques de santé mentale. Une perspective internationale*. Paris; Barcelone: Editions Masson, 1998.

Deschamps, Jean-Claude, et Pascal Moliner. *L'identité en psychologie sociale: Des processus identitaires aux représentations sociales*. 2e édition. Paris: Armand Colin, 2012.

« Dictionnaire de l'Académie française ». Consulté le 9 mai 2021. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M2211>.

Gianettoni, Lavinia. « Dynamiques temporelles dans les relations intragroupe et intergroupes ». Lausanne, 2007.

JOUBERT, Michel. « Santé mentale : enquête sur l'accueil d'urgence ». *Santé mentale : enquête sur l'accueil d'urgence*, n° 388 (2007): 4-6.

Kaës, René. « Conteneurs et metaconteneurs ». *Journal de la psychanalyse de l'enfant* 2, n° 2 (2012): 643-60. <https://doi.org/10.3917/jpe.004.0643>.

———. *Le Malêtre*. Psychismes. Paris: Dunod, 2012. <https://www.cairn.info/le-maletre--9782100581825.htm>.

« L'EPSAN ». <http://www.ch-epsan.fr/epsan/epsan.html>.

Lory, Bernard. « Églises et mosquées : des bâtiments interchangeables ? (sur des exemples balkaniques) ». *Anatoli. De l'Adriatique à la Caspienne. Territoires, Politique, Sociétés*, n° 6 (1 octobre 2015): 81-100. <https://doi.org/10.4000/anatoli.290>.

« Psychiatrie, santé mentale et addictologie | Les Hôpitaux Universitaires de Strasbourg ». <http://www.chru-strasbourg.fr/poles/Psychiatrie-sante-mentale-et-addictologie>.

Ringmar, Erik. « Muslim Calls to Prayer in the Swedish Welfare State ». *The Review of Faith & International Affairs* 17, n° 1 (2 janvier 2019): 104-16.
<https://doi.org/10.1080/15570274.2019.1570763>.

Riskedahl, Diane. « The Muslim Call to Prayer in Canada's Pandemic Soundscape ». *City & Society* 32, n° 2 (2020). <https://doi.org/10.1111/ciso.12304>.

Shavit, Uriya, et Fabian Spengler. « For Whom the Bell Tolls? Contesting the Adhans in Majority Non-Muslim Societies ». *Journal of Muslim Minority Affairs* 36, n° 4 (1 octobre 2016): 447-64.
<https://doi.org/10.1080/13602004.2016.1257685>.

Vitray-Meyerovitch, Eva de. *La prière en islam*. Albin Michel. Spiritualités Vivantes Poche, 2003.

APPEL A LA PRIERE ou A LA GUERRE ?
Eclairages théologiques, psychologiques et sociologiques à propos de la Guerre
des Minarets

Mots clefs : Appel à la prière, islam, minaret, identité, psychologie sociale, identité sociale, auto-catégorisation, contenant, cadre, métapsychique, métasociale

Résumé :

Dans ce mémoire, nous avons interrogé la nature et la fonction de l'appel à la prière. En analysant son mythe fondateur et son contenu, nous avons montré qu'il est bien plus qu'un simple élément liturgique de l'Islam. En effet, il en est l'un des éléments les plus saillants et un marqueur identitaire fort. Il est également la synthèse de l'Islam et le repère de toute une communauté. L'appel à la prière subit alors les plus fortes attaques du fait de son caractère symbolique. Nous le montrons et le vérifions grâce à trois articles traitant de conflits suite à la demande d'autoriser l'utilisation de haut-parleurs pour la diffusion de l'appel à la prière dans des pays à minorité musulmane. L'éclairage apporté par les théories de l'identité sociale et de l'auto-catégorisation nous a permis de montrer les mécanismes psychologiques à l'oeuvre en centrant la problématique sur la question des représentations identitaires. En somme, nous avons montré que la « guerre des minarets » est en fait une « guerre des identités ».

In this brief, we examined the nature and function of the call to prayer. By analyzing its founding myth and its content, we have shown that it is much more than a mere liturgical element of Islam. Indeed, it is one of the most salient elements and a strong identity marker. It is also the synthesis of Islam and the landmark of an entire community. Then the call to prayer is subjected to the strongest attacks because of its symbolic character. We show it and verify it with three articles dealing with conflicts following the request to authorize the use of speakers for the sound diffusion of the call to prayer in countries with Muslim minority. The theoretical lighting shed by the theories of social identity and self-categorization allowed us to show the psychological mechanisms at work by focusing the problem on identity representations. In short, we have demonstrated that the « minarets war » is actually a « war of identities ».