

Chocs culturels liés à la religion : les zones sensibles touchées par les professionnels dans un « nouveau » contexte d'une montée d'un Islam plus rigoriste et d'enjeux identitaires fort présents.

Judith Hassoun



Ce texte a deux objectifs :

- Nommer les zones sensibles fréquemment touchées par les intervenants sociaux lors de chocs culturels liés à la religion,
- Donner des grilles de compréhension aux pratiques religieuses en :
 - Faisant un focus sur les courants prônant un Islam englobant souvent présents dans les chocs culturels ramenés par les intervenants,
 - Montrant les enjeux identitaires qui traversent certaines manifestations religieuses.

Ainsi, ce texte a à la fois un regard généraliste, en détaillant les zones sensibles que pourraient vivre des intervenants, souvent athées, face à des chocs culturels liés au religieux et également en montrant des enjeux identitaires qui traversent souvent les manifestations religieuses. Mais ce texte comporte aussi une partie plus spécifique, en détaillant notamment en annexe ce qu'est le salafisme. Si nous avons fait ce choix, ce n'est pas pour dire que toute pratique religieuse musulmane s'inscrit dans ce courant, mais c'est pour donner une grille de lecture malgré tout nécessaire pour comprendre l'idéologie qui traverse un certain nombre de pratiques religieuses aujourd'hui. Et c'est souvent sur ces pratiques que les intervenants ont le plus de difficultés de trouver un compromis, car celles-ci ont un caractère « absolu », laissant peu de marge de manœuvre à la négociation.

Enfin, dans un autre module de formation (IO4), nous détaillerons à partir d'un cas concret, comment, comme formatrice, nous avons mobilisé de nouveaux critères à la négociation dans le cas de comportements et demandes liés à la diversité convictionnelle.

1. Les zones sensibles touchées par les professionnels lors de chocs culturels liés au religieux

Margalit Cohen Emerique a identifié de nombreux chocs culturels vécus par les intervenants sociaux liés à la sphère religieuse. Nous ne reprendrons pas dans ce texte les explications très claires qu'elles en donne et invitons les lecteurs à directement lire le chapitre de son livre à ce sujet¹. Margalit Cohen Emerique attribue les chocs culturels liés au religieux à une crainte du « retour aux archaïsmes » : l'« autre » nous renvoie des comportements qui nous semblent inverses aux acquis de la modernité, notamment aux valeurs de progrès social, d'égalité

¹ Il sera intéressant de lire l'ouvrage de Cohen-Emerique, (2011) : chapitre 7 et chapitre 11 où figure un paragraphe sur la religion.

hommes/femmes, d'éducation des enfants sans châtement corporels et bien sûr de la laïcité, dispositif institutionnel qui se « concrétise dans des lois, une organisation politico-administrative, et aboutit à l'émancipation de l'État et des institutions publiques de toutes influences des clercs pour composer une communauté de citoyens » (Schnapper, 1994).

Marcel Gauchet (1985) est sûrement l'un des sociologues qui a expliqué le plus précisément dans ses ouvrages comment la Modernité est venue « perturber » notre rapport au religieux pour en arriver aujourd'hui à une société fortement sécularisée. Cette modernité est d'abord un processus historique, marqué par des ruptures, notamment avec le pouvoir religieux². Notons comme principales ruptures :

- La sécularisation des sciences et des arts avec la Renaissance au XV et XVIème siècle (redécouverte de la philosophie et arts de l'antiquité) et le Siècle des lumières et les encyclopédistes (XVIII s.). Cette sécularisation amène à une remise en question du savoir religieux et de certains de ses dogmes avec notamment la diffusion du savoir scientifique (sciences physiques et sciences naturelles...), l'idée de rationalisation, de maîtrise de son destin, ou la notion de « doute pour penser ».

- La rupture sociale et politique avec la contestation du pouvoir du Roi, la contestation du pouvoir de l'Église (Révolution Anglaise, Révolution française de 1789, ...). Outre la remise en question de la hiérarchie et avec elle la mise en avant des valeurs d'égalité et de liberté, c'est aussi à cette époque que s'opère une séparation entre religieux et le politique avec la naissance du « citoyen » au sein de l'état « moderne »³.

- Et enfin la révolution des mœurs avec en France « mai 1968 », la révolution féministe⁴, l'adoption du divorce en Italie en 1970 et en 1980 en Espagne, etc... Les principes moraux traditionnels, très souvent véhiculés par la religion, sont contestés et des valeurs comme l'égalité hommes/femmes, le travail des femmes, la liberté individuelle, l'autonomie, la contestation de l'autorité familiale, le choix d'avoir un enfant (contraception) sont mis en avant.

Ainsi, on voit ici que ce n'est pas uniquement le pouvoir religieux qui est contesté mais toutes les valeurs que les religions majoritaires en Europe, soit les religions chrétiennes, véhiculaient. Et c'est la raison pour laquelle la religion est un domaine si sensible : des comportements religieux pourraient faire craindre une remise en cause d'autres valeurs. Ce n'est donc pas seulement le domaine de la foi qui est touché, mais des sphères aussi larges qu'une redéfinition des relations sociales (hiérarchie, égalité homme/femmes...), le rapport aux savoirs, le rapport à l'autorité, Enfin, on peut ajouter le sentiment que pour toute une couche de générations qui n'ont pas connu le poids de la religion sur la vie quotidienne (du fait de la disparition progressive de l'importance de la religion catholique) de se sentir envahis par les questions religieuses, qu'ils ressentent comme ne pas les concerner.

² On s'inspire ici d'un texte de notre collègue formatrice Xavière Remacle, écrit pour le syllabus « initiation à l'approche interculturelle », chapitre tradition/modernité, CBAI.

³ L'idée de séparation de la sphère privée et de la sphère publique est également mise en avant

⁴ Cette révolution s'amorce en fait dès la guerre 14-18 et la place prise alors par les femmes, notamment sur le marché du travail

Pour ce texte, nous reprendrons particulièrement deux valeurs mise en avant par l'idéologie de la Modernité, qui touchent plus particulièrement les professionnels: la liberté et l'égalité.

Sous ces deux grandes valeurs, c'est bien souvent l'identité même des travailleurs qui est touchée : l'image que le public lui renvoie⁵, la remise en cause des valeurs centrales de leur métier (émancipation, autonomie), voire de leur éthique de travail.

A. La valeur de l'égalité déclinée sous différents angles :

Cette zone sensible est touchée sous différents angles :

- Une remise en cause de la mixité hommes/femmes notamment face au souhait de certains usagers de séparer les espaces et les activités entre hommes et femmes. Pour des travailleurs sociaux, la valeur de l'égalité (au sens où chacun est digne de confiance, d'avoir des « choses à s'apporter mutuellement », d'être traité de la même façon) est touchée, la valeur de liberté l'est également (« si des hommes sont là, je ne pourrai me comporter comme bon me semble », rapporte une femme pour justifier son souhait de ne pas être avec des hommes aux cours d'alphabétisation).
- Une image de l'homme très négative, perçue comme mâle dominant ne sachant contrôler ses pulsions sexuelles. Des éducateurs nous font part de ce ressenti face à des parents qui ne souhaitent pas que leur enfant soit accompagné par des éducateurs hommes (et ce dès l'âge de 7 ans dans certains cas). Leur rôle protecteur (nous sommes ici dans le cadre de l'Aide à la jeunesse), d'aide, de soutien leur semble alors totalement nié.
- L'égalité entre travailleurs. Des responsables d'équipe s'interrogent : dans quelle mesure en acceptant une demande d'ordre religieuse, ne vont-ils pas privilégier un groupe de travailleurs sur un autre (par exemple en acceptant des demandes de repas halal alors que d'autres ont demandé des repas végétarien) ? Cette interrogation se pose parfois pour certains responsables qui appliquent une neutralité exclusive et non inclusive, ils se demandent s'ils ne défavorisent pas les travailleurs souhaitant afficher des signes convictionnels (port du foulard principalement).
- L'égalité de « traitement » (prise en compte des demandes spécifiques par exemple) vis à vis des usagers se pose aussi : par exemple, « ne défavorise-t-on pas les apprenantes non musulmanes, en ne faisant pas cours durant le ramadan ? » s'interroge une animatrice. La valeur d'égalité, basée sur la lutte contre les privilèges s'accommodent mal de traitement différencié qui pourrait apparaître comme injuste. La notion d'équité, qui tiendrait compte des particularités de chacun (et notamment des désavantages du départ) reste encore peu intégrée comme valeur dans les mentalités.
- Le principe de neutralité (pour la Belgique)⁶. La crainte de déroger au principe de neutralité est très fréquente chez les travailleurs sociaux. Le principe de neutralité est la plupart du temps décliné sous l'angle de la neutralité exclusive (pas de signes religieux),

⁵ Des hommes intervenants sociaux ont l'impression qu'on les voit comme des hommes machos, d'autres intervenants craignent d'apparaître comme discriminants en refusant des demandes d'ordre religieux d'usagers déjà discriminés dans d'autres lieux...

⁶ En France, le même type de phénomène se pose autour de la laïcité.

très rares sont les opérateurs francophones qui pratiquent la neutralité inclusive (ne pas privilégier une vision sur une autre grâce à la pluralité des convictions clairement visibles). Notons que des tensions entre collègues ont parfois lieu sur le respect de ce principe de neutralité et son caractère exclusif : des travailleurs (notamment ceux d'origine musulmane) souhaitent que soit appliquée une neutralité inclusive et non exclusive⁷. Et A Ferrari, sociologue français, va plus loin : des intervenants sociaux font un usage de la « laïcité » qui va bien au-delà de ce que mentionne la loi (en confondant laïcité politique et philosophique, voire laïcisme)⁸.

- La discrimination, le racisme : des travailleurs sont parfois choqués par des attitudes discriminatoires, voire racistes, d'usagers ou de travailleurs : leur valeur d'égalité est fortement touchée, sans toujours trouver de réponses réellement efficaces à ce type de comportement. A noter que certains sont choqués par la méconnaissance profonde de leurs directions vis à vis de travailleurs issus d'autres cultures, de leur absence de décentration, qui les amènent à privilégier un cadre de référence sur un autre, voire à avoir des attitudes discriminatoires vis à vis de certains salariés faisant des demandes d'ordre religieux. La bannière de la laïcité est parfois brandie comme étendard pour contrer toute demande religieuse, voire contre l'Islam⁹.

Enfin, des travailleurs craignent d'avoir eux-mêmes un regard stigmatisant sur le public : certains se disent gênés en formation d'amener uniquement des chocs culturels vécus avec des musulmans, ils craignent parfois d'être discriminants en refusant une demande d'ordre religieux. Certains se demandent aussi « comment amener une discussion sereine sans que mon interlocuteur musulman ne se sente stigmatisé ? »

- La demande religieuse pourrait être en soi porteuse d'autorité, perçue par celui qui la reçoit comme incontestable : en raison de son caractère sacré, en raison également du « prestige » dont bénéficie parfois, dans sa communauté, celui qui l'a fait. Sans doute, pour certains travailleurs, s'agit-il ici d'une crainte d'un « retour aux archaïsmes » où le pouvoir religieux faisait hier autorité sans contestation possible. Il y a aussi une incompréhension de la part des professionnels, comme de bon nombre de citoyens de nos pays, de ce qu'est un pays où la religion et la vie civile sont étroitement liés, pays d'où proviennent nombre de populations immigrées qui arrivent sur nos sols. La compréhension de la séparation de l'Etat et du religieux n'est pas « naturellement » compréhensive pour ces populations, bien au contraire et demanderait que soit fait un travail d'information et de compréhension qui n'est pas fait. En clair, les professionnels fonctionnent comme si cette séparation du religieux était universelle, ce qui provoque des chocs autant chez eux que chez leurs publics.
- Pouvoir et abus de pouvoir : la difficulté des directions à trancher face aux demandes d'ordre convictionnel. Ce que nous observons sur le terrain, est très souvent la difficulté

⁷ Par exemple, tensions sur l'embauche ou non d'une travailleuse portant le foulard, un animateur amène de la viande halal à une fête avec les jeunes, son collègue lui dit qu'il déroge au principe de neutralité, une jeune stagiaire prie avec des jeunes, ce qui interroge sa responsable, On voit dans ces exemples où c'est chaque fois le principe de neutralité qui est invoqué, qu'il est « mis à toutes les sauces ».

⁸ A ce propos, voir D. Verba (2019, pp 77-90), où comment la laïcité est « dévoyée en 6 affirmations contradictoires »

⁹ Rappelons aussi à ce propos comment un pays comme la Suisse ont renoncé à leur liberté religieuse pour mieux faire obstacle à l'Islam (Verba, 2019)

des directions à trancher face à des demandes d'ordre religieux de travailleurs. Cette difficulté est révélatrice d'une difficulté à assumer sa position hiérarchique. Bernard Fourez explique « la valeur de l'égalité s'est « installée avec la déconstruction des privilèges. De cette lutte contre certains pouvoirs abusifs – lutte nécessaire à l'installation de l'égalité – il en est resté un sédiments socio-psychologique au sein des mentalités qui fait assez facilement penser que « pouvoir » équivaut à « abus » et que toute situation inégale équivaut à une situation d'abus de pouvoir. Dans un tel univers cognitif, le haut ne peut plus imposer quelque chose au bas et cette croyance semble avoir structuré des comportements très manifestes de notre époque » (B. Fourez, 2007, p. 22)¹⁰.

B. La valeur de liberté est elle aussi une zone sensible touchée sous différents angles :

- La liberté religieuse : des chocs culturels liés au prosélytisme religieux (ou perçu comme tel¹¹) nous ont été souvent ramenés avec parfois des interrogations sur le caractère prosélyte ou non du comportement : fêter Noël ou la Saint Nicolas, avec des enfants en institution dont certains sont musulmans, est-ce du prosélytisme ? Des responsables d'équipe s'interrogent aussi si leur réponse négative à une demande religieuse ne bafouet-elle pas le principe de liberté de pratiquer sa religion ?
- L'émancipation : cette valeur est fréquemment bousculée alors qu'elle est au cœur du travail social. Des responsables sont choqués par des collègues qui auraient des attitudes inverses à la mission de l'association qui les engagent, c'est-à-dire « l'émancipation » des jeunes (animatrice qui ne veut pas partir en camp d'été, animatrice qui ne souhaite pas amener les enfants à la piscine car elle ne souhaite pas se mettre en maillot de bain, etc.). L'émancipation est vue ici comme l'esprit critique pour ne pas suivre à la lettre toute prescription religieuse (j'accepte de me mettre en maillot avec des enfants, d'autant que cela fait partie de mes fonctions et qu'il s'agit d'enfants jeunes) ou comme la capacité de se défaire du contrôle social, notamment de la volonté de ses propres parents ou conjoint (je pars en camp comme animatrice malgré l'avis de mon mari).



Sous ce mot « émancipation » se trouve ainsi la notion d'autonomie (décider de ma vie, faire mes choix) mais également d'émancipation sexuelle (je suis libre de mon corps, de ce que j'en fais, du choix mes partenaires). L'autonomie s'inscrit elle aussi dans l'idéologie de la modernité et notamment d'un éloignement avec le religieux. Ainsi, rappelle Bernard Fourez,

¹⁰ Notons aussi que tout simplement des directions ne veulent pas prendre de positions, de peur d'être taxées de ci ou d'autre chose, peur d'être remis en cause en tant que responsable et crainte « lâche » de toucher à des questions brûlantes.

¹¹ Perçue comme tel car le caractère prosélyte n'est pas toujours très clair : une animatrice qui fait faire la prière à des jeunes filles d'un camp scout catholique (choc qui nous a été rapporté) est-il un comportement prosélyte ?

« Autonomie : autos nomos – tirer ses propres lois de fonctionnement de soi-même¹². Le contraire de l'autonomie est l'hétéronomie (heteros nomos), tirer ses lois de fonctionnement d'un autre niveau que soi. Les sociétés hétéronomes sont celles qui estiment être gouvernées par des forces invisibles, ce sont des sociétés basées sur le religieux, le divin et le sacré, points d'émergence des lois du monde auquel ce dernier est inféodé. C'est à partir de la charnière entre notre Moyen Age moderne et la modernité que le passage de l'hétéronomie à l'autonomie s'est amorcée ». Aujourd'hui la valeur de l'autonomie traverse nos vies (notre façon de danser, l'éducation, les relations sociales...), parfois pourrions-nous dire jusqu'à l'excès¹³.



- A noter que le port du voile¹⁴ est assez fréquemment perçu comme une zone sensible où ce sont à la fois les valeurs de liberté et d'égalité qui sont, pour certains travailleurs, bousculées (selon eux, le voile empêcherait les femmes de s'émanciper et symboliserait la domination – notamment un contrôle de la sexualité - de l'homme sur la femme). Daniel Verba constate également que « le voile est souvent perçu chez les travailleurs sociaux comme une régression et une contestation de leur lutte qui est en résonance parfois avec leur propre histoire » (D. Verba, 2019, p.145).
- Ma liberté empêche l'autre d'être libre. Des travailleurs regrettent des pressions faites par des usagers sur d'autres pour par exemple « faire le ramadan », « porter aussi le foulard ». Certains prescrits religieux leur semble radicaux de part leur caractère clivant : ne pas manger à la même table d'un collègue qui boit de l'alcool par exemple... Des travailleurs sociaux ont l'impression que ce sont parfois les croyants qui décident de la relation, en imposant leur règle religieuse. C'est aussi ici la valeur du vivre ensemble qui serait alors remise en question : des chocs nous sont rapportés (par exemple la volonté d'associations de ne pas participer à la fête de quartier car d'autres associations proposent de l'alcool dans leurs stands...) à ce propos. Ils portent atteinte aux missions des organisations chargées de travailler le « vivre ensemble » et la cohésion de quartier.

C. La valeur du « vivre ensemble » :

Comme nous en avons déjà fait part dans les paragraphes précédents, la valeur du vivre ensemble est bien souvent touchée, que ce soit au niveau d'usagers qui refusent la mixité hommes/femmes ou qui appliquent des règles religieuses qui empêchent de se « mélanger »

¹² Lire à ce propos les travaux de Margalit Cohen Emerique sur la différence entre sociétés individualistes et traditionnelles. L'autonomie, au cœur des formations initiales des travailleurs sociaux, est également un obstacle à la relation interculturelle. La question de l'autonomie est toujours la même : projection de nos modèles comme s'ils étaient universels et pouvaient s'appliquer à tous. Non prise en compte des modèles et des besoins de l'autre.

¹³ Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette valeur amène parfois certains professionnels à se « tromper » d'objectif : certains patients/usagers ont besoin d'un cadre de sécurité et non pas d'autonomie

¹⁴ J'utilise dans ce texte indistinctement le mot «foulard » ou «voile », pour l'utilisation plus précises de ces deux termes, voir l'article suivant :

<https://www.cairn.info/le-foulard-et-la-republique--9782707124289-page-34.htm>

à d'autres, amenant parfois la formation de clans. Le caractère sacré du religieux empêche parfois la négociation et un terrain d'entente partagé. Enfin, on note parfois - même si c'est assez rare -, des positions de certains travailleurs « anticléricales », excluant toute possibilité de négociation autour de demandes religieuses.

Conclusion :

Ces valeurs d'égalité et de liberté et avec elles les valeurs d'autonomie, d'émancipation, d'égalité hommes/femmes, d'horizontalité dans la prise de décisions..., sont autant de valeurs qui, comme l'explique Bernard Fourez, « font autorité dans les sociétés occidentales » en agissant comme des normes peu à même d'être remises en question¹⁵. Mieux, elles sont de véritables croyances, qui nous traversent sans toujours que nous nous en rendions compte. Touché dans une zone sensible, le risque est alors, pour le professionnel de juger, rejeter celui qui nous a menacé, annulant toute relation de confiance. Cela signifie porter un jugement sur le public, avoir une image négative de lui, ou encore vouloir le sauver pour le « ramener dans le droit chemin ». Le principe de laïcité est parfois mal interprété voire détourné au profit de convictions « anti-religieuses », causé entre autres par une sensation d'invasion du religieux sur la scène publique et civile. Dans ce cas, il est alors regrettable que certains professionnels ne puissent se décentrer et voir les apports possibles d'une pratique religieuse que seraient des valeurs de partage, de solidarité, ou encore la foi et plus largement la vie spirituelle comme fort soutenant au quotidien. En se « cramponnant » à certains principes, des professionnels se privent d'un dialogue avec les usagers et de percevoir la religion aussi comme ressource.

Mais lorsque des valeurs de liberté, d'égalité, d'autonomie sont des idéologies, elles deviennent des dogmes peu contestables qui empêchent les travailleurs sociaux d'entendre très pragmatiquement ce que vivent les usagers : par exemple, pour cette femme ci, le port du voile limite-t-il très concrètement sa liberté ? Ne l'a-t-elle pas choisie ? Ou jusqu'où des demandes de non mixité sont pour ces femmes dans un tel contexte, non pas une soumission de leur part comme le penseraient les professionnels ayant une position dogmatique, mais au contraire une condition préalable pour les amener à avoir davantage de pouvoir. Rappelons à ce sujet que bien des féministes ont organisé leurs réunions sans la présence d'hommes dans cette même intention¹⁶. Lorsque les travailleurs sont touchés par des valeurs qui sont d'abord des idéologies, ils pourraient s'empêcher très pragmatiquement de mieux connaître le cadre de référence vécu par l'utilisateur. Ils n'arrivent à se décentrer. Bien sûr, cette difficulté à se décentrer peut aussi « tout simplement » être une incapacité à « penser » réellement, concrètement la différence, soit à avoir des difficultés à accepter concrètement qu'il existe d'autres systèmes de valeurs, d'autres cultures. Et souvent, ces professionnels ne

¹⁵ Précisons que je ne suis pas en train de dire que ces valeurs doivent être remises en questions mais qu'elles agissent souvent comme des « évidences », peu interrogées ou réfléchies dans des contextes concrets. Lire à ce propos les exemples concrets de Bernard Fourez dans son article.

¹⁶ Pour Christine Delphy, la mise en pratique de la non-mixité « participe en réalité d'un processus d'auto-émancipation »¹. Elle est conçue comme un moyen pour des personnes s'estimant subir des discriminations systémiques de partager des expériences communes et de s'exprimer librement dans un endroit où elles risquent moins d'être remises en cause par des personnes ne partageant pas cette caractéristique et où leur expérience vécue risque moins d'être questionnée ou délégitimée. Les participants doivent pouvoir s'exprimer sans ressentir le besoin de s'autocensurer ou de se justifier ni la crainte de blesser^{4,7,8,9}.

se rendent pas toujours compte, qu'ils en viennent à prendre une position d'autorité – voire de domination - sur le public alors qu'ils prônent des valeurs d'égalité. Il sera important, comme le rappelle Margalit Cohen Emerique, de ne jamais oublier les rapports de domination qui peuvent s'instaurer dans la relation, et ce d'autant plus lorsque des positions dogmatiques sont présentes, ce qui est assez souvent le cas pour les chocs liés au religieux.

Mais si des intervenants sociaux nous font aussi part de leur malaise face à des demandes religieuses, c'est parce que certaines pratiques leur semblent trop clivantes et laissent peu de marge à la négociation pour trouver un terrain d'entente où chacun puisse se retrouver : le principe religieux est appliqué « à la lettre », et il semble que peu de marges d'interprétation soient possibles. Ainsi des intervenants nous font part de chocs culturels où aucun compromis n'a pu être trouvé (parents qui ne veulent pas que leur enfant participe à la fête de l'école car des danses sont organisées, interdiction de participer à l'atelier musique en classe, refus de reporter la prière du midi au soir, refus de certains soins, refus d'un usager d'être accompagné par une assistance sociale car elle est une femme...).

Et à nouveau, c'est lorsque les valeurs pronées au nom de la religion sont d'abord des idéologies (notamment la religion comme projet politique), que les marges de négociation sont difficiles à trouver. A nouveau le positionnement idéologique empêche d'aller vers l'autre, et de trouver très concrètement des solutions possibles.

C'est pour tenter de mieux comprendre certains de ces chocs, que je me permettrai dans le chapitre suivant de développer deux éléments : d'une part, la montée de courants rigoristes laissant peu de marges de manœuvre à ceux qui en sont imprégnés, et d'autre part nous verrons comment les manifestations religieuses sont parfois d'abord des revendications identitaires.

2. Des chocs culturels liés à une montée des pratiques religieuses « rigoristes » ou à des revendications identitaires fortes ?

Face à certains chocs qui d'après les intervenants sociaux n'étaient pas si nombreux il y a une vingtaine d'années, a-t-on changé de contexte ? Il s'agit ici de faire un focus sur des chocs culturels qui mettent en jeu des pratiques religieuses fort normées, voire rigoristes ou littéralistes, qui laissent peu de place à des marges de négociation possible. Pourquoi ce choix ? En tant que formatrice à l'approche interculturelle, j'ai été de plus en plus « confrontée » à devoir analyser des chocs culturels de ce type. Je dis « confrontée » car j'ai rencontré des difficultés à la fois pour comprendre ces pratiques religieuses (à quels courants elles faisaient référence) mais aussi pour saisir les enjeux identitaires qui les traversaient. Il m'était donc difficile d'apporter aux participants en formation des clés de lecture utiles pour comprendre le cadre de référence des personnes ayant ces comportements religieux et de les aider à identifier d'éventuelles pistes de négociation possible. J'ai donc fait le choix, pour vous aider comme formateur/trice, de traiter cette question en trois temps :

- Un premier temps de compréhension du contexte historique dans lequel l'Islam politique et le salafisme se sont implantés en Europe (en annexe figure plus précisément un focus sur le courant salafiste),
- Un deuxième temps pour comprendre les enjeux identitaires qui traversent ces pratiques religieuses,
- Dans un troisième temps, j'apporterai des repères utiles à la négociation (I04)

A. Chocs culturels liés au religieux actuellement : une montée de l'islam politique et du courant salafiste ?

Les chercheurs du Cismoc (Centre Interdisciplinaire d'études de l'islam dans le Monde Contemporain) confirment l'hypothèse d'une montée des courants promouvant un islam englobant¹⁷. Ainsi, expliquent-ils « historiquement, ce retour à l'islam a été stimulé par certains mouvements militants dans des sociétés musulmanes affectées par la politique coloniale. Ces derniers visaient à les revitaliser, à restaurer une dignité jugée bafouée et à œuvrer à l'acquisition de l'indépendance de leurs sociétés et de leurs États. Grâce à l'activisme des courants de l'islam politique, un esprit de (re)vitalisation de la foi tant au niveau de la sphère privée que de la sphère publique a essaimé dans l'ensemble du monde musulman mais aussi ensuite en Europe. Certains de ses investigateurs se sont trouvés forcés d'y émigrer ou ont choisi d'y venir pour faire des études. Ils se sont investis au niveau intracommunautaire musulman et ont progressivement témoigné un relatif intérêt pour la société au sein de laquelle ils tentent de promouvoir leur vision de l'islam. Or forts de leur niveau d'éducation, forts de leur importante motivation à réformer les mentalités musulmanes, forts de leurs solidarités et de leurs capacités organisationnelles, ils ont rapidement joué un rôle de leadership parmi les musulmans qui se sont implantés en Europe, essentiellement dans le cadre d'accords de travail. Leurs idées politico-religieuses, articulées autour d'un islam envisagé comme mode de vie englobant, se sont plus ou moins rapidement propagées dans les années 70, concurrencées par des conceptions plutôt piétistes des (néo)salafistes, davantage investis sur le terrain social, à qui les mouvements politico-religieux avaient – parfois malgré eux – ouvert la voie dès le milieu des années 1990 (B. Maréchal, 1912, pp 89-110).

Ces deux courants très largement véhiculés par les militants de terrain ont également joui de supports matériels importants (traduction du Coran, émissions religieuses diffusées par satellite, plus tard vidéos par réseaux sociaux...). Et les chercheurs du Cismoc constatent : leurs « idées ont progressivement pénétré les conceptions d'une frange sans cesse plus importante des populations musulmanes, souvent à leur insu, tandis qu'elles ont fini par exacerber les référentiels identitaires religieux et des revendications croissantes en matière de respect des normes religieuses, des rites ou des signes d'islamité » (Fondation Roi Baudouin, 2014, p.21). Aujourd'hui « leurs représentations majoritaires ont toutefois aussi contribué à réduire et figer les lectures de l'islam ». Et les musulmans ne sont reconnaissant pas dans ces courants ont des difficultés à se faire entendre.

Aujourd'hui ces courants se pratiquent dans la vie privée et dans l'espace public, et remettent sur le tapis d'anciennes questions, entre autres « celles qui concernent le statut du religieux dans l'espace public de société et d'un État sécularisé ». Très concrètement, ces courants vont donc bien souvent régir la vie sociale, citons notamment l'économie du Halal¹⁸ en forte expansion, qui occupe une place de plus en plus large dans les domaines de la vie sociale (sociétés matrimoniales, boutiques de vêtements, magasins de téléphonie mobile...). Plus précisément concernant la montée du courant salafiste, Bernard Rougier reprend la

¹⁷ On pourrait appeler ainsi certains de ces courants islamistes, si on se réfère à la définition de Bernard Rougier: « l'islamisme est entendu comme le refus de distinguer l'islam comme religion, l'islam comme culture, et l'islam comme idéologie, ainsi que par le souci de soumettre l'espace social, voire l'espace politique, à un régime spécifiques de règles religieuses promues et interprétés par des groupes spécialisés » (Rougier, op. cit)

¹⁸ Dans l'[islam](#), le mot *ḥalāl* (arabe : حلال) désigne ce qui est « permis », « licite ». Cela ne concerne pas seulement l'alimentation, mais les règles de vie en général, la « morale musulmane

théorie des « contagions complexes » : une norme s'impose avec d'autant plus de force que sa légitimité est réaffirmée par une pluralité de sources : un membre de la famille, le cheikh de la mosquée du quartier, les groupes d'amis, les sites religieux sur internet, les grandes institutions religieuses du Moyen Orient et notamment les grands cheiks saoudiens, garants de la « norme Islamique ». Et c'est ainsi, nous dit Bernard Rougier, qu'« une interprétation particulière de l'Islam, influencée par le salafisme, est perçue par des fractions croissantes de la population d'ascendance musulmane comme l'incarnation objective de l'Islam et ses règles d'application » (B. Rougier p. 32).

Malgré la progression de ces courants dont font référence le Cismoc et Bernard Rougier (Islam politique, notamment les Frères Musulmans et le courant (néo)salafiste), il ne faut pas non plus généraliser et il est important de rappeler les faits suivants :

- Toute personne issue de la « communauté musulmane » ne respecte pas toujours tous les préceptes religieux : Felice Dassetto (2011) estime en Belgique que seuls 30 à 40 % des personnes originaires d'un pays où l'Islam est la religion majoritaire « qui se disent explicitement croyantes et qui agissent en conséquence dans leur comportement rituel et dans l'observance des préceptes ». Le reste est constitué d'agnostiques, de musulmans « culturels », d'athées (Y. Lamghari, 2019). Toutefois, seuls 2% des Belgo-Marocains ont déclaré ne pas être croyant (Saaf A et al, 2009.) et 5% des belgo-turcs

- Bien que les courants prônant un Islam « englobant » (*courant (néo)salafiste, courant des frères musulmans...*) soient plus présents aujourd'hui à Bruxelles, ils se juxtaposent à d'autres courants moins rigoristes¹⁹. Et bien sûr, tous les chocs culturels concernant la religion musulmane ne sont pas traversés par ces courants

- De nombreux individus « bricolent » leurs références religieuses et fréquemment ils ne s'inscrivent pas dans la totalité d'un seul courant religieux : ils « prennent ce qui les valorisent », retraduisent comme ils l'entendent les arguments religieux (Y. Lamghari, 2014). On assiste à une « individualisation du croire » (C. Torrekens et L. Adam, 2019).

- Enfin, des manifestations religieuses peuvent aussi être le signe de revendications identitaires fortes, témoignant notamment d'une volonté de reconnaissance, d'autant plus exacerbée lorsque le sentiment ou le vécu de discrimination est fort.

B. Des comportements religieux, d'abord signes de revendications identitaires

De nombreux sociologues voient dans les comportements religieux d'abord l'expression d'enjeux identitaires, bien plus qu'une « montée de la foi ».

a) Revendication religieuse : du stigmatisme vers la fierté.

Pour Corinne Torrekens, docteure en Sciences sociales et politiques, chercheuse au GERME, à l'Université Libre de Bruxelles, « en Europe, c'est au nom de la citoyenneté et de l'égalité que la visibilité de l'Islam s'affirme. C'est bien le contexte de discrimination généralisée qui génère une partie au moins des demandes liées à l'Islam. Le premier mécanisme de ce processus peut être analysé à l'aide de la théorie du « retour du stigmatisme » d'Ervin Goffman, la religion est

¹⁹ Younous Lamghari, *ibid* ; et aussi Fondation Roi Baudouin, p.21.

conçue comme un refuge et comme un marqueur de l'identité, porteur de fierté » (Torrekens, 2014, pp 14-16). Cette théorie d'une « religiosité réactive »²⁰ est confirmée par les travaux de Connor (2010) qui montrent que la « religiosité des populations musulmanes est plus importante dans des contextes de sociétés moins accueillantes » (C. Torrekens, 2014).

Daniel Verba va plus loin et explique comment pour certains jeunes, la pratique de l'Islam est une façon de se battre contre l'oppression, la discrimination, la « domination blanche » : « certains jeunes ont investi aujourd'hui l'Islam comme la religion des opprimés et une alternative à la domination blanche occidentale. Au nom d'un principe de justice auquel les adolescents sont souvent très attachés, mais aussi d'une condition partagée, les jeunes de milieux populaires choisissent, par solidarité, de se convertir ou d'adopter une pratique rigoureuse de leur foi, et vivent leur engagement religieux de la même manière que les hippies des années 80 s'initiait aux pensées orientales pour remettre en cause la société de consommation et les pressions du libéralisme économique » (D. Verba, 2019, p. 100).

Enfin, citons les études de Voas et al qui confirment cette hypothèse : une identité religieuse renforcée augmenterait à son tour la probabilité de rencontrer des formes de religiosité « orthodoxe » qu'il serait possible d'appréhender comme des formes de résistances (D. Voas et F. Fleischmann, 2012, pp 525-545).

b) Le recours à la pratique religieuse face à l'insécurité identitaire

La pratique de la religion (notamment lorsqu'elle « englobe » toute la vie sociale) et particulièrement les normes et règles qu'elles édictent peut avoir un effet « sécurisant » pour l'individu qui saura ce qu'il doit faire et ne pas faire, et ce parfois jusqu'au moindre détail (ce qu'il peut manger ou non, comment s'habiller, se comporter en couple...). Ainsi, Immerzeel et Van Tubergen montrent comment « l'insécurité (qu'elle soit individuelle, économique ou contextuelle) est positivement corrélée à la religiosité » (T. Immerzeel et F. Van Tubergen, 2013, pp 359-372). Ce recours à la pratique religieuse comme cadre sécurisant pourrait être parfois vécu notamment par des adolescents « en crise », des individus en mal d'insertion socio-professionnelle... En perte de repères, la religion en donne, et ce d'autant plus lorsqu'elle est « édictée » de façon très normative.

c) La visibilité de la pratique religieuse comme marqueur identitaire, pour exister et éviter toute tentative « assimilationniste »

En partie lié à l'argument précédent sur l'insécurité identitaire, la pratique religieuse et notamment son caractère visible est « une façon de résister à la pression d'une société assimilationniste qui souhaite fondre les différences culturelles dans un vaste creuset républicain où la norme d'appartenance est avant tout citoyenne avant d'être religieuse, professionnelle ou sociale » (D. Verba, 2019, p. 99).

d) Le suivi des règles religieuses comme signe d'appartenance au groupe.

Comme l'écrivait Émile Durkheim « la religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à la chose sacrée, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »

²⁰ C'est-à-dire la théorie selon laquelle « dans un contexte très polarisé sur les questions liées à l'insertion de l'Islam dans les sociétés occidentales, la religiosité des musulmans tend à s'accroître » (ce concept est l'extension de cela de l'ethnicité réactive, développé par C. Diehl et R. Schnell, 2006, p 786-816)

(E. Durkheim, 1912, p. 65). La dimension sacrée intègre le licite et l'illicite, le permis et l'interdit autour desquelles vont se structurer les repères identitaires ». Pour Daniel Verba, ceci explique « le succès non négligeable des pratiques halal, qui permettent, grâce à une inflation normative, de donner un cadre visible à la différence religieuse. Les rituels alimentaires, vestimentaires... ont en effet une double fonction sociale : ils agrègent d'un côté ceux qui les respectent mais d'un autre côté, ils les distinguent de ceux qui ne les suivent pas ». Le rite obéit donc à une double logique d'agrégation et de séparation » (D. Verba, 2019, p. 100).

Ainsi, il n'est pas étonnant que ce sont les pratiques religieuses les plus visibles aux yeux des autres (par exemple, les normes vestimentaires) et celles faites en collectivité (les pratiques alimentaires, le ramadan) qui sont celles que les individus vont le plus marquer²¹, voire revendiquer : c'est par le suivi de ces pratiques que l'on s'inscrit dans la communauté religieuse, et ce d'autant plus pour les courants les plus normatifs et prescriptifs. Il me faudra montrer aux autres que je mange halal, fait le ramadan ou porte tel vêtement. Mais c'est aussi le non-respect de ces pratiques qui pourrait m'exclure du groupe. La pratique religieuse et notamment le suivi des règles pourrait donc être vecteur d'un fort contrôle social des individus les uns sur les autres. On doit montrer haut et fort qu'on suit telle règle pour faire partie du groupe, on risque le rejet si on ne la suit pas.

Conclusion :

Selon les enjeux qui traversent les chocs liés à la sphère religieuse, différentes pistes de négociation sont possibles pour tenter de trouver, lorsque c'est nécessaire, un terrain d'entente :

- « Une négociation avec soi-même » où le professionnel devra « se décentrer » de son cadre de référence notamment lorsqu'il est traversé par une idéologie rejetant tout ce qui concerne la religion. Il lui faudra prendre distance et revenir sur un terrain plus pragmatique : Est-ce que la demande ou le comportement de l'utilisateur est problématique ? Si oui, en quoi ? Quels sont les faits très concrets ?
- Un travail pédagogique notamment avec certains jeunes, pris dans des enjeux identitaires forts. Il s'agira ici de travailler des processus de reconnaissance, de l'image de soi, d'un passage d'une position de « victime » à « acteur », mais aussi du développement de l'esprit critique...
- Une clarification de ce qui est négociable et non négociable au travers de critères clairs : le cadre juridique et notamment la loi anti-discrimination, les missions de l'association, les fonctions des travailleurs, mais également la prise en compte de l'ensemble du groupe (autres salariés, autres usagers) avec la notion d'équité. Nous reviendrons sur ces critères dans l'IO4.

BIBLIOGRAPHIE

- COHEN-EMERIQUE Margalit (2011, Rééd 2015) – *Pour une approche interculturelle en travail social*, Presses de l'EHESP
- DASSETTO Felice (2011) – *L'iris et le croissant*, Presses Universitaires de Louvain
- DIEHL C. ET SCHNELL R. (2006) - Réactive Ethnicity or Assimilation ?, *International Migration Review*, 40 (4), pp 786-816

²¹ « L'existence de pratiques alimentaires d'origine religieuse est un fait universel constant. Plus encore que le vêtement, les interdits alimentaires sont un marqueur auquel les sociétés se réfèrent pour identifier les croyances et distinguer les croyants » (C. Prudhomme, 2016, p.113).

DURKHEIM Emile (1912) – Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF

Fondation Roi Baudoin (2014) – *Musulmans et non musulmans à Bruxelles, entre tensions et ajustements réciproques*

FOUREZ Bernard (2007) – Vivons nous vraiment un temps sans autorité ?, in *Qu'est-ce qui fait l'autorité dans les institutions médico-sociales. Autorités, pouvoirs, décisions, responsabilités*, ss la dir de M. Meynckens-Fourez et C. Vander Borgh, Eres Ed

GAUCHET Marcel (1985) – *Le désenchantement du monde*, Gallimard

IMMERZEEL T. ET VAN TUBERGEN F. (2013) - Religion as Reassurance ? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries", *European Sociological Review*, 29 (2)

LAMGHARI Younous (2014) – Peut-on parler de communauté musulmane en Belgique ?, in *Agenda Interculturel*, n°320

MARECHAL Brigitte (1912) - « The european Muslim Brothers”. Quest to Become a Social (Cultural) Movement”, in R Meijet et E.Bakker, *The Muslim Brotherhood in Europe*, Eds. Hurst et Company, London

PRUDOMME Claude (2016) – Dis-moi ce que tu ne manges pas, je te dirai ce que tu es ? Interdits alimentaires, religions, convivialité, in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 3/39)

ROUGIER Bernard ????

SAAF A ET AL (2009), Fondation Roi Baudoin, Bruxelles

SCHNAPPER Dominique (1994) – *La communauté des citoyens*, Gallimard

TORREKENS C. et ADAL L. (2019) – Pratiques religieuses des belges de confession musulmane, *La revue Nouvelle*, n°6

TORREKENS Corinne (2014) – De la discrétion à la lutte contre la discrimination, *Agenda Interculturel*, n°320

VERBA Daniel (2019) - *Anthropologie des faits religieux et de l'intervention sociale*, coll Le geste social

VOAS D. et FLEISCHMAN F. (2012) - Islam Moves West : Religious Change in the first and second generations, *Annual Review of Sociology*, 38

Annexe : Qu'est-ce que le salafisme²² ?

Pour ce chapitre, nous reprenons très largement les explications du livre « les territoires conquis de l'Islamisme », sous la direction de Bernard Rougier, et notamment du chapitre 1. Ed PUF, 2020.

Le terme « salafisme » est formé de la racine du mot « salaf », les « pieux prédécesseurs ». L'émergence du salafisme est très ancienne : à chaque moment de crise, lorsque des penseurs considèrent que la société musulmane dans laquelle ils vivent est menacée, ils plaident un retour à l'Islam des « salafs ». Le premier penseur à théoriser cette pensée est Ibn Hanbal (780-855), le fondateur de l'école juridique hanbalite. Selon les salafistes, l'origine de la crise du monde musulman est à rechercher dans la trahison du message originel de la Révélation par les musulmans. Comme pour les Frères musulmans, l'Islam est vu comme un système global qui régit tous les domaines de la vie, tant sacrés que profanes. Les salafistes limitent (voire refusent) strictement l'utilisation de la raison humaine dans le processus d'exégèse et donc évitent le recours au raisonnement par analogie (qiyas) qui constitue pourtant l'une des sources les plus utilisées par les autres écoles juridiques.

Un des arguments qui distingue le salafisme des autres courants est la recherche presque obsessionnelle de la pureté de l'Islam originel. Les salafistes veulent réaffirmer l'unicité (*tawhid*) de la doctrine religieuse. Ils nient donc toute légitimité à l'ensemble des doctrines, écoles ou mouvements cherchant à affirmer une identité ou une méthodologie propre, accusés de diviser les musulmans.

« Il y a plusieurs concepts clés à la pensée salafiste.

- Concept de *Hakimiyya*. : la souveraineté n'appartient qu'à Dieu. En vertu de ce concept, certains salafistes vivant aujourd'hui dans les sociétés occidentales, refusent de voter et considèrent la société comme du « kurf », de la mécréance.

- Concept de *Al-Wala al-bara* (alliance et désaveu), qui veut qu'il faut se montrer loyal à Dieu et à ses alliés et qu'il faut rejeter ceux qui dévient de la loi Islamique. Ils ont également tendance à jeter l'anathème sur ceux, qui au sein de la population musulmane, ne partagent pas leur point de vue. Ce principe sert aujourd'hui à dénoncer toutes les formes d'appartenance ou d'allégeance à la société moderne et à son système de valeurs, en prônant une observance stricte et littéraliste des injonctions contenues dans les Ecritures sacrées. Nombreux dans l'espace public, ces marqueurs de religiosité énoncent de multiples frontières symboliques et physiques à l'encontre de tous ceux, non musulmans ou musulmans « non conformes », qui ne partagent pas leur conception d'un Islam exclusif et totalisant. Au nom du sacré, le salafisme redessine les rôles féminin et masculin, contrôle le corps des femmes, consacre des formes d'expression culturelles et langagières, prescrit des habitus vestimentaires et alimentaires »²³

- Les salafistes rejettent les traditions populaires ou encore les innovations comme les anniversaires.

- Ils développent l'idée qu'ils sont les élus de Dieu et les seuls à être sur le bon chemin et à avoir une bonne compréhension des textes.

²² Pour ce chapitre, nous reprendrons une partie des explications du livre « les territoires conquis de l'Islamisme », sous la direction de Bernard Rougier, et notamment du chapitre 1. Ed PUF, 2020.

²³ Rougier, *ibid*, p24.

- Ils développent une vision millénariste : la fin des temps est proche et sera précédée par une guerre sainte contre les mécréants.

Toutefois, le salafisme n'est pas un courant univoque. Trois grands courants peuvent se distinguer :

- Le courant piétiste, dit piétiste, quiétiste, apolitique
- Le courant politique : la politique est considérée comme un moyen nécessaire mais intermédiaire pour parvenir à mettre en œuvre un courant Islamique
- Le courant, extrêmement minoritaire mais ultraviolent : le courant djihadiste.

Le sociologue français Bernard Rougier, explique l'expansion du salafisme dans les années 1980 et 1990, pour les raisons suivantes :

- La simplification de l'Islam

Elle s'explique d'abord par les conséquences de la modernité étatique et économique au XXème siècle, voire même bien plus tôt : des auteurs (Dasseto) situent cette entrée dans la modernité avec l'expédition de Napoléon Bonaparte en 1768 et la colonisation européenne, auquel s'ajoute l'éclatement des structures sociales traditionnelles (Benslama, 2014). « En phase avec le monde tribal, l'Islam maraboutique ne pouvait pas survivre à l'émergence d'une société de masse, bureaucratique et impersonnelle. Les Etats issus de l'indépendance ont ensuite nationalisé l'Islam, le personnel religieux s'est trouvé fonctionnarisé et dépendant du pouvoir politique. Les communautés interprétatives, anciennement ancrées dans la diversité des traditions locales, ont disparu au profit d'une vision abstraite, uniforme et normative de l'Islam, mieux adaptée, en raison de sa portée généralisante, aux transformations urbaines et économique des sociétés modernes ».

- Le rôle de l'instance religieuse saoudienne

La manne pétrolière saoudienne a fourni de l'argent au courant salafiste pour se développer. A cela s'ajoute le prestige diplomatique gagné par le roi Fayçal après la guerre de 1973 qui a pourvu l'Islam wahhabite d'une influence considérable à travers le monde. L'Arabie Saoudite a fait de la promotion de l'orthodoxie salafiste un axe majeur de la politique étrangère en créant des structures caritatives et humanitaires qui distribuent de l'argent et construisent des mosquées, des universités, le tout couplé à une large acquisition de médias, d'impression, de diffusion de livres²⁴.

- Le contrôle de la population immigrée en Europe

L'acculturation des « quartiers » à idéologie Islamiste s'est aussi accélérée après la chute du mur de Berlin. Inventées au sud de la Méditerranée, les thématiques Islamistes ont circulé au nord de celle-ci, avec un délai de plus en plus court à mesure des progrès de la mondialisation. Islamistes, conservateurs religieux et gouvernements autoritaires avaient intérêt à empêcher une « intégration » réussie des populations de culture ou d'ascendance musulmane dans les sociétés occidentales. L'émergence d'une masse critique d'Arabes européens ayant un rapport distancié et individuel à leur appartenance religieuse, n'aurait pas manqué de

²⁴ Créé dans le cadre de l'accord royal de 1969, le Centre Islamique et culturel de Belgique (CICB) a été l'une des vecteurs de diffusion de cet Islam ultraconservateur en Europe. Le CICB a aussi servi de siège à la Ligue Islamique mondiale, dont la mission est la diffusion du Wahhabisme dans le monde. Des dizaines d'imams bruxellois formés à l'université Islamique de Médine ont contribué à étendre cette interprétation de l'Islam en Belgique et dans le nord de la France

produire « rebond » de profondes remises en question dans les sociétés du Sud. Ceci aurait fourni aux intellectuels laïcs des ressources matérielles et intellectuelles considérables, à l'appui d'un desserrement du religieux sur l'espace social, culturel et politique de ces sociétés. Le « péril d'une sécularisation » du nord vers le sud, diagnostiqué dès les années 1970, aurait menacé des acteurs – représentants de l'Islam institutionnel comme dissidents Islamistes- qui prétendent dire la norme religieuse en insistant sur sa dimension collective, publique, autoritaire et obligatoire.

A ces causes principales, Bernard Rougier en rajoute deux :

- Le pacte social algérien pour sortir de la guerre civile : à la fin des années 1990 : le président Bouteflika a passé un pacte avec l'institution religieuse saoudienne en vue de sortir le pays de la guerre civile. Au terme de celui-ci, l'abandon de la violence jihadiste avait pour contrepartie la promotion d'un islamiste d'orientation salafiste dans la vie culturelle et sociale du pays
- La fabrication des « causes Islamistes » avec notamment l'affaire des caricatures du prophète.