

Université de Montréal

**Des femmes converties à l'islam en France et au Québec :
religiosités d'un nouveau genre**

par
Géraldine Mossière

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph.D.)
en Anthropologie

Novembre 2009
© Géraldine Mossière, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
**Des femmes converties à l'islam en France et au Québec :
Religiosités d'un nouveau genre**

Présentée par:
Géraldine Mossière

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau	président-rapporteur
Deirdre Meintel	directrice de recherche
Micheline Milot	membre du jury
Karin van Nieuwkerk	examineur externe
Pascale Dufour	représentante du doyen de la FES

Résumé

En Europe et en Amérique du Nord, les phénomènes de conversion à l'islam suggèrent que modernité et sécularisation ont engendré de nouvelles formes de subjectivité, insolites au premier abord. Pourtant, l'apparente incompatibilité entre les identités musulmane d'un part, et québécoise ou française d'autre part, provient davantage du contexte sociopolitique dans lequel ces identités se produisent que d'une impossibilité inhérente aux paradigmes musulman et occidental en soi. Notre étude menée en France et au Québec montre que si le retour à l'islam participe d'un projet d'herméneutique du soi qui se réalise dans le cadre d'une démarche spirituelle, le geste de conversion est forgé par le contexte social et politique qui lui donne sens et portée. Ainsi, l'identité des nouvelles Musulmanes se négocie dans les rapports sociaux qui traversent et dominent les univers du discours locaux; le projet social et politique qui en résulte vise à transcender ces modèles en construisant une nouvelle option qui combine l'hérité et le choisi.

Notre projet s'inscrit dans une perspective comparative au sein de deux espaces politiques se distinguant non seulement par leur mode de gestion de la diversité religieuse et ethnique, mais aussi par leur système de régulation du religieux dans l'espace public. Considérant que le changement de religion est un processus aussi subjectif que social, nous soutenons que la nouvelle identité du converti se distribue de façon continue et dynamique entre l'accomplissement du soi et la (re)construction de son appartenance sociale. Par conséquent, le geste de conversion traduit autant la quête d'une spiritualité et d'un mode de vie pieux, qu'il exprime un discours critique de son contexte social et politique, et constructif puisqu'il en propose une alternative.

En nous inspirant des approches théoriques de Ricœur, de Foucault, et de Calhoun, nous examinons la formation du sujet et la construction de son identité, autant par la production d'un discours (récit de conversion), que par le modelage du corps (apprentissage des pratiques religieuses et sociales). Cette lecture performative de la ritualité quotidienne met en évidence la fluidité, l'idiosyncrasie et l'historicité des appartenances et des subjectivités. Pour les femmes rencontrées, la mise en narration de la trajectoire de conversion joue un rôle clé dans le processus de constitution et d'actualisation du soi musulman. Par la réflexivité du sujet, elle produit en effet une

nouvelle herméneutique du soi, motivée par un objectif d'accomplissement personnel, et travaillée par le médium de la spiritualité.

Par ailleurs, nous identifions des discours standardisés qui constituent des points de tension autour desquels se forgent la piété, la subjectivité, et l'identité des converties. Parmi eux, le modèle de genre préconisé révèle le retour à une nouvelle morale de la pudeur, de l'intimité, du corps et du souci de soi qui revisite les rhétoriques polarisées entre le féminisme jugé extrême des sociétés occidentales, et les dérives patriarcales de l'islam politique. En ce sens, nous considérons les femmes converties à l'islam comme la figure archétype du sujet musulman féministe.

La formation de ces identités originales révèle les forces sociales et politiques sous-jacentes aux localités nationales ainsi que les dynamiques globales. En effet, les performances élaborées par les converties se situent en compétition avec certains discours construits, tant par les Musulmans de naissance que par la société d'origine. La conversion induit ainsi une recomposition des identités genrées, religieuses, nationales ou biographiques des nouvelles Musulmanes. Si les attributs de l'altérité désormais mêlés à ceux du soi sont travaillés aux limites des catégories de la modernité avancée (savoir, religion et genre), ils reconfigurent également les rapports sociaux et les frontières de nouveaux groupes d'inclusion et d'exclusion (ethnicité, piété, génération).

Au Québec, l'attrait pour l'islam participe d'une reconquête du sens et d'une volonté d'adhésion à la rhétorique cosmopolite hégémonique, l'entrée dans l'islam célèbre alors le retour à des formes de solidarité communautaire, faisant suite à une phase de modernisation et de sécularisation accélérée. En France, elle manifeste une critique envers la différenciation sociale et un mode d'appartenance à une classe ghettoisée. L'adhésion à la religion de la catégorie minoritaire et ostracisée met en évidence l'échec d'un modèle républicain qui a failli à sa prétention d'universalité. Cette voie alternative aux projets séculier et moderne dominants contribue à reconfigurer les domaines du privé et du public, et permet à ceux qui choisissent la marge, de révéler les apories du centre.

Mots-clés : anthropologie, ethnologie, conversion, islam, femme, France, Québec, religion, récit, performance, herméneutique, genre, rapports sociaux, identité

Abstract

In present-day Europe and in North America, conversions to Islam suggest that modernity and secularization have engendered new unusual forms of subjectivity. However, the seemingly incompatibility between Muslim identity on the one hand, and Quebecois or French ones on the other hand stems more from the sociopolitical context where those identities are built, than from any obstacle related to Muslim and Western visions of the world. This research draws on an ethnographic study I have conducted in France and in Quebec. It shows that although conversion to Islam is part of an hermeneutical project of the self that is accomplished in the course of a spiritual trajectory, the action of conversion is framed by the social and political that shapes its meaning and impact. In this regard, the new Muslims' identities are negotiated through the social relationships that build their local universe of discourse. The social and political projects around conversion aim at transcending dominant models by proposing a new option that combines inherited and chosen symbolic resources.

My project is based on a comparative perspective conducted in two political spaces that differ in their ways of governing religious and ethnic diversity, and in how they manage religious belongings in the public domain. Considering that the change of religion is both a subjective and social process, I argue that the convert's new identity is continuously and dynamically organized around the realization of the self and the reconstruction of social belonging. In consequence, the act of conversion reveals as much a critical and constructive discourse about the social and political environment for which it proposes an alternative as a quest for spirituality and a pious way of life.

Drawing on theoretical readings from Ricœur, Foucault, and Calhoun, I examine the process of formation of the subject and the construction of its identity, as much through the production of discourse (conversion narrative), as through the modeling of the body (learning of religious and social practices). This performative approach of everyday rituality emphasizes the fluidity, idiosyncrasy and historicity of belongings and subjectivities. For the women I met, the narrative production of their conversion trajectory plays a key role in the constitution and actualization of their Muslim self. Through the subject's reflexivity, narratives produce indeed a new hermeneutics of the

self, one driven by the objective of personal accomplishment and well-being, worked through the médium of spirituality.

I identify standardized discourses that represent nodes of tension around which converts build piety, subjectivity and identity. Among them, the gender model they formulate displays their wish for acquiring new morals of modesty, intimacy, body and the care of the self. This new code of conduct revisits the polarized rhetorics between the Western feminism and the patriarchal excesses of political Islam, both seen as extreme. In this sense, I consider that women converts to Islam represent an archetype of Muslim feminist subject.

The formation of conversion identities reveals the social and political forces underlying national contexts as well as global dynamics. The converts' performances compete with the discourses constructed as much by Muslim born groups as by the host society. Accordingly, conversion involves the recomposition of gendered, national and biographic identities of new Muslim women. As the attributes of alterity are enmeshed with those of the self, such referents are constructed at the limits of the new categories of modernity (knowledge, religion and gender). They also reconfigure social relationships at the frontier of new groups of inclusion and exclusion (ethnicity, piety, generation, etc.).

In Quebec, the attraction toward Islam is part of a new quest for meaning and a desire for participating in the dominant cosmopolitan rhetoric of the society. Adhering to Islam celebrates the return to community solidarity, after accelerated processes of modernization and secularization. In France, the turn to Islam exemplifies a critique of modes of social differentiation, and a new strategy of belonging to a stigmatized group classes. Adhering to the religion of the minority highlights the failure of the Republican model and its ambition of universalism. In both Quebec and France, the project of conversion is presented as an alternative to dominant secular models; at the same time, it redefines the domains of public and private, while revealing the contradictions of the center as opposed to peripheral groups.

Keywords: anthropology, ethnology, conversion, Islam, woman, France, Quebec, religion, narrative, performance, hermeneutics, gender, social relationships, identity

Remerciements

Je tiens ici à exprimer ma gratitude à tous ceux qui ont rendu ce projet possible, en y croyant, ou simplement en croyant en moi :

D’abord les femmes entrées dans l’islam qui ont accepté de me rencontrer, et de partager l’enthousiasme, les doutes, et l’espoir que porte leur démarche;

Également, mes collègues, et en particulier ma directrice de thèse, dont le soutien sans failles a fait de cette aventure intellectuelle un rituel d’initiation personnel;

Enfin, mes amis de vie qui m’ont accompagnée tout au long de ce parcours, ou parfois juste pour une étape. Par leur présence, leur réconfort et leur douceur, ils ont apporté leur contribution à ce projet qui finalement est aussi le leur, une quête pour tous...

Par ailleurs, cette étude n’aurait pu se réaliser sans le support financier et matériel de plusieurs organismes que je tiens à remercier ici sincèrement : le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Centre d’études ethniques des universités montréalaises, l’Association for the Sociology of Religion, la Faculté des études supérieures et le département d’anthropologie de l’Université de Montréal, le Centre d’Études Interdisciplinaire des Faits Religieux affilié à l’École des Hautes Études en sciences sociales, le Groupe de recherche Diversité urbaine, le Centre de Coopération Interuniversitaire Franco-Québécoise.

*À celles qui ont choisi de se retrouver,
Et qui ont pris le risque de se dévoiler.*

*À mes parents qui m'ont transmis,
Et à la vie qui a poursuivi...*

Table des matières

Résumé	i
Remerciements	v
Table des matières	vii
INTRODUCTION	1
Nouvelles figures du religieux contemporain : les convertis à l’islam	1
L’actuel « moment religieux » des sociétés contemporaines	1
Les conversions à l’islam dans le temps et dans l’espace : historique et statistiques	3
La conversion de femmes à l’islam en France et au Québec	6
Un programme de recherche	6
Des hypothèses de recherche	8
<i>Femmes, islam, conversion et agentivité</i>	9
<i>L’islam, un langage social et politique polysémique et flexible</i>	11
<i>Rôle de l’islam et statut des Musulmans dans des sociétés occidentales</i>	13
Un projet pour la connaissance ?	14
Contribuer à une définition contemporaine du sujet	14
Relocaliser les phénomènes globaux	15
Les motifs de conversion et l’opérationnalité du concept	16
Portée et limites des possibilités de compréhension de la conversion à l’islam	17
La rencontre Islam– Occident : un « moment de co-existence unique »	17
L’islam dans les sociétés occidentales : « ethnographie rapprochée » d’un champ fortement médiatisé	19
Quelques points de vue théoriques	20
Tentative de définition de la religion adaptée à l’islam	20
Islam et sociétés contemporaines	22
1) L’ISLAM ET LE « MONDE OCCIDENTAL » : ÉCHANGES ET RÉSISTANCES	26
a) Des échanges entre Musulmans et Occidentaux : confrontations, conversions et représentations	26
i) Conquêtes et échanges entre Islam et « Occident » : une longue histoire partagée	26
ii) Représentations et réification de la catégorie « musulman »	28
(1) <i>Orientalisme, islamophobie et choc des civilisations</i>	28
(2) <i>Enjeux et défis idéologiques de la présence des musulmans en Occident</i>	30
b) Dimensions locales de la rencontre Islam-Occident : la conversion d’Occidentaux	32
i) La conversion à l’islam dans l’histoire : des processus d’islamisation	32
ii) Globalisation et diffusion de l’islam à l’ère contemporaine	36
iii) Dynamiques sociales d’inclusion et d’exclusion dans le monde musulman	38

iv)	Conversion et recomposition des identités sociales	39
v)	Un nouveau sujet croyant musulman ? Des modes contemporains de resubjectivation	41
c)	Présence des populations musulmanes en France et au Québec : des islams locaux ?	43
i)	Présence musulmane dans les pays occidentaux : revendications politiques et remise en question des sociétés civiles d'accueil	43
	(1) <i>Citoyenneté et droits des minorités</i>	43
	(2) <i>Des projets politiques et modèles de gestion de l'immigration sur la sellette</i>	45
ii)	Les Musulmans et la République française	46
	(1) <i>Une structure politique universelle : la République</i>	46
	(2) <i>Principes organisateurs du lien social : la laïcité et l'institution scolaire en France</i>	47
	(3) <i>La France et les Musulmans, une histoire d'amour-haine</i>	49
	(4) <i>Nouveaux phénomènes de l'islam en France</i>	52
	(a) Ségrégation urbaine et éducationnelle : des poches d'exclusion dans le paysage républicain	52
	(b) Jeunes, Français et Musulmans : de nouvelles identités sociales	53
iii)	Musulmans et diversité ethnique et religieuse au Québec	55
	(1) <i>Populations musulmanes immigrantes au Québec et au Canada</i>	55
	(a) La construction d'un pays autour du fait migratoire	55
	(b) Migration et installation des populations musulmanes	57
	(2) <i>Multiculturalisme canadien et interculturelisme québécois</i>	57
	(2) <i>Neutralité religieuse et identité nationale québécoise</i>	59
	(3) <i>Le paysage religieux québécois et les Musulmans : cohabiter sur un même pré carré</i>	61

2) LA CONVERSION EN SCIENCES SOCIALES : USAGE, PORTÉE ET LIMITES DU

CONCEPT	2	
a) Approche historique et épistémologie du concept	2	
b) Généalogie d'un concept	3	
i)	Le paradigme occidental	4
ii)	La logique de la conversion en islam	5
iii)	De l'opérationnalité du concept	8
iv)	Une tentative de déconstruction du concept de conversion	9
	(1) <i>Une « crise » spirituelle individuelle : le focus psychologique</i>	10
	(2) <i>Systématiser la conversion comme un mode de socialisation : la lecture sociale</i>	11
	(3) <i>La conversion comme enjeu des interactions sociales : l'approche ethnographique</i>	13
	(4) <i>Différencier les itinéraires de conversion : une « anthropologie des figures de l'individualité »</i>	14
	(5) <i>Un médium de conversion : l'expérience religieuse et sociale personnelle</i>	15

c) Récit, sujet et société: une perspective adaptée à la conversion à l’islam en terres non musulmanes	18
i) Construire le sujet en le narrant : « au début était le verbe...»	18
(1) <i>L'identité dans la narration : l'herméneutique de Ricoeur</i>	18
(a) Construire l'identité en organisant le temps narratif	18
(b) Permanence et impermanence de l'identité narrative	19
(2) <i>Action et narrativité ontologique</i>	20
(3) <i>La mise en intrigue des récits de conversion</i>	22
(a) Instituer la foi en l'exprimant	22
(b) Compétences de narration et pouvoir de reconnaissance	23
(c) Temporalité et spatialité dans la mise en intrigue : instantanés et fictions	24
(4) <i>L'approche performative : récit, discours et persuasion</i>	24
ii) Composition du sujet et matérialité du corps : sujet et agent croyant	26
(1) <i>Historicité sociopolitique et immanence théologique du sujet</i>	26
(2) <i>Herméneutique du sujet et technologies du soi</i>	27
(a) La conversion comme technologie du soi	27
(b) Savoir-faire et éthique du soi	29
(3) <i>Agentivité, réflexivité et modernité du sujet (libéral)</i>	31
(a) Autonomie ou fausse conscience du converti : les leçons de l'empirisme	31
(b) L'agentivité du sujet resituée	32
(4) <i>Performativité : Genre, corps et islam</i>	33
(a) Corps et <i>embodiment</i> dans le champ du religieux	33
(b) Corps, femme et islam	34
(c) De l' <i>embodiment</i> à la performativité	35
(5) <i>Les converties entre subjectivation et figures de la marginalité</i>	37
iii) Sujet croyant et identité sociale : les conversions comme régimes d'identité	37
(1) <i>Identité sociale et interaction</i>	38
(a) L'identité sociale se construit dans l'interaction	38
(b) L'interlocution narrative	39
(c) Le rituel d'interaction et l'impératif communautaire	39
(2) <i>Régimes d'identité et reconnaissance sociale</i>	41
(3) <i>Agentivité et structure</i>	42
3) PORTÉE ET PIÈGES D’UNE ETHNOGRAPHIE MULTISITE EN TERRAIN MINÉ	45
a) Le recrutement de converties	45
i) Techniques de recrutement	45
(1) <i>Bouche-à-oreille et stratégies de réseautage</i>	45
(2) <i>Des variétés de profils et un idéal : la « bonne Musulmane »</i>	47
ii) Les critères de recrutement	49
iii) Les réseaux de recrutement	50
b) Des entretiens formelles et informelles	51
i) Le déroulement des entretiens	52
(1) <i>Trajectoire de conversion et « anecdotes de petits riens »</i>	52

(2) <i>L'entrevue : espace et temps d'intimité suspendus entre deux contingences</i>	54
ii) Les conditions des entrevues	54
iii) Écueils et limites de la méthode d'entrevue	55
(1) <i>Définir l'objet de l'entrevue</i>	55
(2) <i>Comprendre l'expérience religieuse de l'autre. Un présupposé méthodologique : élaborer un langage commun</i>	56
(3) <i>Une clé méthodologique : relativisme et « person-centered ethnography »</i>	57
c) Les observations	58
i) Les sites d'observation	59
ii) Approche multisite et collecte de données virtuelles	60
d) Récit de vie et construction du discours	62
i) Standard dogmatique ou discours subjectif ?	62
ii) La mise en narration du soi par la performance discursive	63
e) Une ethnographie de la réflexivité : la posture du chercheur sur le terrain	65
i) Position de l'ethnographe relativement à son objet de recherche	65
(1) <i>L'ambivalence comme posture méthodologique</i>	66
(2) <i>De la pertinence de l'approche phénoménologique</i>	69
ii) Rencontre intersubjective et questions d'herméneutique	71
(1) <i>La représentation de l'anthropologue sur le terrain : le soi et l'autre</i>	72
(2) <i>Intersubjectivité et « coevalness » : la coprésence sur le terrain</i>	73
iii) Rôle attribué et rôle assumé	76
iv) Le terrain ou l'herméneutique de l'anthropologue	78
f) Pouvoir de représentation de l'autre et production du savoir sur l'autre	79
i) De l'idéal du savoir expérientiel et ses modes de production	79
ii) Éthique et rapports de pouvoir sur le terrain	80
g) Brève présentation des répondantes : des dilemmes de l'ordonnement des données	83
i) Quand le terrain ethnographique s'emballe... des données en quantité !	83
ii) Présentation des répondants	85
(1) <i>Les répondants rencontrés au Québec</i>	85
(a) Profil des converties	85
(b) Trajectoires matrimoniales	87
(2) <i>Les répondants rencontrés en France</i>	88
(c) Profil des converties	89
(d) Trajectoires matrimoniales	91
iii) Éviter de perpétuer le stigmate : ordonner sans essentialiser	92
(1) <i>De la diversité des interprétations de l'islam</i>	92
(2) <i>Orthopraxie de l'islam et « lived religion »</i>	93
4) RÉCITS ET TRAJECTOIRES DE CONVERSION : DITS ET NON-DITS DU DISCOURS	95
a) La standardisation du récit : quête du sens et de l'essence	95
i) Des trajectoires-types	95
(1) <i>Les étapes de la conversion</i>	96

(2) <i>Multiplicité des trajectoires</i>	98
(a) Des expériences d'altérité	98
(b) Trajectoire de conversion et trajectoire amoureuse au diapason ?	99
(3) <i>Des profils-types ?</i>	101
(4) <i>Discours normatifs et standardisés</i>	102
(5) <i>Les enjeux</i>	103
ii) Techniques de discours	104
(1) « <i>Des créations artificielles de sens</i> »	104
(2) <i>Crédibilité et standardisation des discours</i>	105
b) La mise en intrigue narrative	107
i) Espaces d'initiation et rencontres troublantes : déclencher l'intrigue	108
(1) <i>Des réseaux de conversion</i>	108
(2) <i>Des espaces d'initiation</i>	109
ii) Nouer l'intrigue narrative dans le parcours personnel	110
iii) Reconnaissance et résistance : les sinuosités du dénouement	112
iv) Temps et lieux flous du discours	114
c) Entre l'être et le devenir : discours liminal de la conversion	115
i) Progression de la conversion	116
(1) <i>Changer de religion, entre effervescence et routinisation...</i>	116
(2) <i>Des techniques d'essais – erreurs : la trajectoire du voile</i>	118
ii) Stratégie discursive et bricolage identitaire : créer cohérence et continuité	120
(1) <i>Personnalité et comportements</i>	120
(2) <i>Stratégies de continuité et éléments de rupture</i>	122
iii) Des trajectoires non linéaires : doutes et retours sur la conversion	125
iv) Identités de la marge	127
d) Récits de la foi, de la pratique et de l'appartenance : les non-dits de l'identité religieuse	128
i) Dogme, expérience et humanisme religieux	129
(1) <i>Dogme et expérience</i>	130
(2) <i>La foi et l'expérience</i>	131
(3) <i>Pratiques et éthique</i>	132
(4) <i>Des modèles de conversion</i>	134
ii) Religiosité individuelle et autorité communautaire	135
(1) <i>Vie communautaire locale et individualisation des parcours religieux</i>	135
(2) <i>Un individualisme communautaire</i>	136
5) LA CONVERSION : HERMÉNEUTIQUE DU SOI ET SUJET DE PIÉTÉ	139
a) La spiritualité comme voie d'herméneutique : sujet et spiritualité	140
i) Souci ou oubli du soi ? Une éthique du bonheur personnel et de la réalisation spirituelle	141
ii) De la conversion comme modèle de vérité	142
iii) Un projet de transformation du soi : la construction d'une figure de piété contemporaine	144
(1) <i>Expérience de piété et contrat divin : « Dieu, Lui, nous voit... »</i>	144

(2) <i>Progrès et « autoperfectionnement »</i>	146
b) Techniques de conversion et d'apprentissage	147
i) Dispositions et subjectivité dans l'islam	147
ii) Savoir et raison : « L'épée au cœur, le reste est de l'apprentissage »	148
iii) Sources et réseaux de transmission du savoir	150
(1) <i>Des ressources matérielles et virtuelles</i>	150
(2) <i>Des espaces institutionnels</i>	152
iv) Apprendre ou imiter : corps, affect et savoir	154
c) Discipline, éthique et corps : revisiter les dimensions du soi	155
i) Adoption des pratiques et <i>jihad</i> personnel	155
ii) Pratiques et normes corporelles	156
(1) <i>Des procédés d'incorporation</i>	156
(2) <i>Le corps, vecteur d'identité</i>	158
iii) Rituels de matérialisation des normes	159
iv) Inscrire la moralité sur le corps : la formation du sujet éthique	160
(1) <i>Éthique et autonomie du sujet</i>	160
(2) <i>Modeller le corps à l'éthique</i>	161
d) Herméneutique et discipline du soi, regard et présence de l'Autre...	162
i) Pratiques du soi, code et langage social	163
ii) Autonomie personnelle et émulation sociale	165
iii) Herméneutique du soi et contrôle social	167
iv) Du rôle de l'environnement social dans la discipline du soi	170
v) Discipline du soi et réhabilitation sociale	171

6) MODELER LE GENRE EN SE RAPPORTANT À L'AUTRE : LA FORMATION DU SUJET

MUSULMAN FÉMINISTE	173
a) Amour romantique (<i>fin amor</i>) ou mariage de raison...	173
i) Sexualité et virginité	174
(1) <i>Fidélité et rapport au corps</i>	174
(2) <i>Mariage et divorce</i>	176
ii) Rupture et continuité des modèles familiaux	179
(1) <i>Un mariage conservateur</i>	179
(2) <i>Un mariage à trois... garant de l'ordre social !</i>	180
b) Nature et culture : égalité et complémentarité du couple musulman	181
i) Complémentarité et répartition des rôles dans le couple	182
ii) Conceptions de l'homme, de la femme et du sujet musulman	183
iii) Limites et portée d'un modèle de rapports de genre réifié	185
iv) Valeur et statut de la femme musulmane	186
c) Modernité ou tradition, espace privé ou public : la formation de l'authenticité	188
i) Religieux et temporel, vers une définition d'un islam moderne	188
ii) Construction de la tradition et idéal de modernité	190
iii) Une lecture moderne de la Tradition : l'authenticité	191
iv) Féminité publique – féminité privée	192
d) La femme convertie, archétype d'un nouveau féminisme musulman	195

i)	« Féminités alternatives »	195
ii)	La voix féministe des textes <i>Qu'raniques</i>	197
iii)	Agentivité, moralité et sujet de savoir	199
	(1) <i>Religion et agentivité : un oxymoron ?</i>	199
	(2) <i>Sujet de piété obéissant et sujet de savoir agissant</i>	201
e)	Éprouver l'identité dans le rapport à l'Autre et au Même	203
i)	S'inscrire dans la communauté musulmane : vrai islam, islam authentique ou cœur de l'islam. Quel islam ?	203
ii)	La piété comme marqueur de frontière sociale	205
	(1) <i>Communauté de conversion et communauté d'expérience</i>	205
	(2) <i>Pratiquants et pratiquants souples</i>	207
	(3) <i>Convertis, « blédards », et seconde génération d'immigrants : des fragmentations dans la Umma</i>	208
	(4) <i>Une commune expérience du féminin, avec ou sans voile ?</i>	210
iii)	Musulmans convertis et nés dans l'islam : des enjeux de reconnaissance	211
	(1) <i>Incarner l'islam...</i>	211
	(2) <i>Dynamiques d'unions mixtes</i>	213
	(a) Norme culturelle et lettre de l'islam : des tensions dans le couple	213
	(b) Rétablir l'homogamie culturelle : des compromis dans le couple	214
	(3) <i>Fille et belle-famille</i>	216
	(4) <i>Réinventer l'authenticité : essentialiser et consommer l'ethnicité ?</i>	218
iv)	Appartenance et distanciation : les rapports à la communauté d'origine	220
	(1) <i>Une nouvelle dynamique familiale</i>	221
	(a) Action et réaction...	221
	(b) Des « accommodements familiaux »	223
	(2) <i>Fraîchement voilées chez des non-Musulmans</i>	224
v)	Classe, urbanité, corps et virtualité : de nouvelles intersections entre idéologies de l'islam et sociétés d'occident	227
	(1) <i>Au Québec et en France, comme dans l'islam, se dissocier des modes de vie hérités...</i>	227
	(2) <i>...et s'inscrire dans les catégories de la modernité</i>	229

7) RECONNUE PAR L'AUTRE ET RESPECTÉE CHEZ SOI : DES RÉGIMES D'IDENTITÉS

LOCALES EN FRANCE ET AU QUÉBEC 232

a)	Musulmane et française, musulmane et québécoise : retravailler le centre et la marge	233
i)	Maintenir l'identité d'origine, changer l'allégeance religieuse...	234
ii)	Plus que l'identité transmise, le contexte de socialisation	236
iii)	Expression et reconnaissance des régimes d'identité religieuse	238
	(1) <i>Conditions d'expression des religiosités</i>	239
	(2) <i>Possibilités de reconnaissance des régimes d'identité religieuse</i>	240
b)	Conditions d'émergence des identités locales : le contexte français	241
i)	En quête de liberté religieuse, en France ou ailleurs...	242

(1) <i>La conversion comme phénomène de socialisation</i>	242
(2) <i>Francité ou « islamité » ?</i>	243
ii) Remoralisation des espaces sociaux marginalisés	246
(1) <i>Jeunes, classes sociales et ghettos</i>	246
(2) <i>Sécurité, virginité... nouvelle moralité</i>	248
c) Conditions d'émergence des identités locales : le contexte québécois	251
i) Les dilemmes de la mémoire catholique	251
(1) <i>Ébranler les références</i>	251
(2) <i>Reconstruire le sens</i>	253
ii) Altérité, cosmopolitisme et multiculturalisme	256
(1) <i>Cosmopolitisme ou nation ?</i>	256
(2) <i>Les limites du relativisme culturel : le statut de la femme...</i>	259
d) De l'efficacité de l'islam comme langage politique	260
i) Un idiome symbolique	260
ii) S'engager dans la communauté pour changer la société	262
iii) Médiatrices culturelles ou « vitrine de l'islam » ?	264
(1) <i>Construire une hybridité dans l'islam autour de valeurs éthiques acceptables</i>	265
(2) <i>Des conversions de l'empathie, pour une idéologie de la solidarité</i>	267
iv) Un projet de société alternatif : la quête d'une troisième voie ?	269
(1) <i>Communalisme à la française et interculturelisme à la québécoise : les dilemmes des converties en France</i>	270
(2) <i>Citoyenneté unique et appartenances multiples</i>	272
 CONCLUSION	 274
 Bibliographie	 287
 Annexes	 xv
○ Glossaire	xv
○ Guide d'entretien	xvii
○ Présentation des répondantes en France et au Québec	xx

« Il ne peut y avoir de vérité sans une conversion ou une transformation du sujet [...] L'idée d'une conversion par exemple qui est seule capable de donner accès à la vérité se retrouve dans toute la philosophie antique. On ne peut pas avoir accès à la vérité si on ne change son mode d'être ».
(Michel Foucault 2001, p. 17 et 183)

« L'Orient fournit aux penseurs un regard nouveau et critique sur l'Occident : Montesquieu choisit la satire dans Les Lettres persanes (1721), Diderot dissèque sans complaisance la civilisation européenne au miroir de l'Orient, Voltaire opte pour le conte moral avec Zaïre (1731) et Candide (1759). Il compose même une tragédie intitulée Mahomet ».
(Jack Goody 2004, p. 84)

INTRODUCTION

Nouvelles figures du religieux contemporain : les convertis à l'islam

L'actuel « moment religieux »¹ des sociétés contemporaines

Modernité ou modernité tardive, globalisation, privatisation et individuation, ou encore divers avatars des régimes de sécularisation, les paradigmes contemporains du social et du sujet semblent insuffler un nouvel élan au religieux, lequel se recompose en des formes inattendues et inédites. La critique des Grands Récits (Lyotard 1979), tout comme l'intensification des flux transnationaux, a en effet facilité la circulation des pratiques et symboles religieux qui, dissociés de leur substrat culturel (Giddens 1990), sont réinterprétés au sein de localités, où ils sont investis de nouveaux référents. De fait, les institutions qui jusqu'ici, assuraient la continuité des identités et organisaient traditionnellement l'incorporation des normes sociales perdent de leur autorité au profit d'allégeances et d'identités plus mobiles (Meintel 2003). Confrontée à une « crise de la transmission » (Hervieu-Léger 1999, p. 68), l'affiliation religieuse n'est désormais plus transmise par le lignage, et les pratiques plus guère véhiculées par le milieu de socialisation primaire (famille, institutions scolaires, etc.). Une telle mobilité du religieux s'accompagne de formes de déterritorialisation telles que les pèlerinages, ainsi que de nouveaux modes d'appartenance virtuelle en des

¹ Allievi (1998, p. 71).

communautés imaginées, dont la *Umma* (communauté des musulmans) constitue un exemple (Anderson 1991).

Pour Appadurai, « *la reproduction culturelle standard est une activité en péril qui ne fonctionne plus que par un dessein conscient et une volonté politique* » (2001, p. 97). De façon générale, les identités et modes de vie se réorganisent de façon complexe. Inspirés d'« *images, idées, opportunités venues d'ailleurs, souvent véhiculées par les médias* » (Appadurai 2001), ils se traduisent par des affiliations, croyances et pratiques originales et hybrides. Ces comportements religieux plus axés sur l'expérience vécue amènent à repenser la porosité et la flexibilité des frontières de l'identité religieuse, ainsi recomposées dans le terreau des ressources culturelles et religieuses en circulation (McGuire 2008). De telles innovations répondent à une logique moderne qui conduit l'homme à revisiter son individualité en l'orientant vers des formes de sociabilité choisies de façon volontaire et spontanée, en fonction d'affinités subjectives. Cette dérégulation des identités situe le sujet croyant à l'intersection de nouveaux rapports sociaux et politiques, traversés de forces religieuses et politiques atomisées, et dont le sens historique est sans cesse revisité par les mouvements issus de la globalisation. Les comportements et expériences du religieux qui s'élaborent dans ces nouveaux cadres sont induits et légitimés par des éthiques recomposées autour des valeurs spiritualisées du soi, de la famille et du bien-être en général. Ils sont essentiellement motivés par une quête de bonheur (Hervieu-Léger 1990) et d'accomplissement du soi.

C'est dans ces paysages en reconstruction qu'apparaît le converti, figure archétypique du « moment religieux » contemporain. Ce dernier adhère à un dogme ou à une éthique de vie qui ne lui a pas été transmis par son groupe social, et dont il adopte pourtant les croyances et comportements religieux, rituels et sociaux du quotidien. De ce changement de religion découle une réorganisation aussi graduelle que complète du comportement social et réflexif de l'acteur religieux; en ce sens, certains auteurs n'hésitent pas à parler de transformation du soi (Stromberg 1993; Ullman 1989). Ainsi, dans les pays occidentaux, on observe actuellement un nouvel engouement pour les religions qualifiées d'exotiques, en particulier pour l'islam.

Les conversions à l'islam dans le temps et dans l'espace : historique et statistiques

Les contacts entre musulmans et Occidentaux s'inscrivent dans une longue histoire de croisades ou de conquêtes, d'échanges culturels et commerciaux, de colonisation puis d'impérialisme, laquelle se poursuit actuellement grâce à la récente accélération des flux migratoires (Garcia Arena 2001; 1999). Bien que ces rencontres se soient généralement déclinées sur un mode conflictuel fortement ancré dans l'imaginaire collectif, elles ont également catalysé des mouvements de conversion. Les phénomènes d'adhésion à l'islam que l'on observe actuellement auraient donc de nombreux précédents.

Simple effet de curiosité, processus d'union mixte ou reconnaissance sincère de la vérité du dogme, la conversion à l'islam a, historiquement, pris diverses formes. Aux premiers temps de la conquête, les comportements belliqueux motivés par des enjeux territoriaux ont d'abord entraîné des conversions dites « à la pointe de l'épée ». De fait, l'expansion de l'islam s'est opérée sur une vaste zone, émergeant depuis la péninsule arabique vers le pourtour méditerranéen jusqu'en Afrique de l'Ouest à l'est, et en direction de l'Asie du sud jusqu'en Indonésie à l'ouest. À la même période, les réseaux commerciaux qui traversent l'Afrique du Nord et de l'Ouest catalysent également des échanges économiques et culturels et diffusent des éléments identitaires, parmi eux, la religion de Mahomet. Les conversions à l'islam sont donc autant le fruit de l'expansion arabe que de contacts commerciaux et culturels. Typiquement, le processus d'islamisation consistait en la conversion de communautés entières et en la transformation de leurs institutions (*madrassa*, cour islamique, écoles, systèmes juridiques, etc.) conformément aux sources scripturaires (*sharia*, *sunna*, *Qu'ran*, *hadiths*). À l'heure actuelle, les historiens mettent surtout en évidence les processus d'appropriation locale, individuelle et collective des traditions islamiques, ainsi que leurs effets politiques aux périodes moyenâgeuses (Curtis 2005; Décobert 2001).

Il est relativement aisé de se convertir à l'islam : prononcer l'acte de foi (*shahada*) suffit pour devenir musulman, la présence de témoins n'est pas obligatoire. Par ailleurs, le certificat de conversion n'est pas nécessaire pour les femmes qui s'unissent

avec un partenaire né dans l'islam, l'inverse n'étant pas vrai pour les hommes. Recenser le nombre de convertis s'avère par conséquent un exercice ardu, d'autant plus que le concept de conversion n'existant pas dans l'islam, la définition même du converti est sujet à débat. Une femme qui prononce la *shahada* dans le but d'épouser un musulman est-elle considérée comme convertie ? L'enfant d'une union entre un chrétien et un musulman qui choisit l'islam est-il un converti ? Par ailleurs, étant donné l'impossibilité méthodologique de départager clairement, et sans arbitraire, les motifs de conversion liés à une union mixte, de ceux s'inscrivant dans une trajectoire religieuse, notre projet inclut les deux types d'adhésion à l'islam. Nous adoptons par conséquent une définition large du phénomène de conversion, incluant tout mouvement d'adhésion à l'islam quel qu'en soient les motifs, intentions, ou antécédent. Tel que discuté dans la section méthodologique, nous n'en ignorons cependant pas les effets sur les dynamiques sous-jacentes au processus de conversion. Dans cette perspective, si les chiffres avancés par les auteurs doivent être considérés avec prudence, il n'en reste pas moins que le nombre de conversions à l'islam, quoiqu'encore marginal, affiche une nette croissance. En attestent certains indicateurs informels : afflux d'Occidentaux dans les mosquées, augmentation des inscriptions aux cours d'arabe, croissance des ventes du *Qu'ran* en librairie. En Allemagne, la sociologue Wohlrab Shar (2006) estime le nombre de convertis à plusieurs milliers, dont 2/3 seraient des femmes, d'après les organisations musulmanes consultées. Selon le Courrier international (2007), entre juillet 2004 et juin 2005, 4 000 personnes se seraient converties chaque année, principalement dans des situations d'union mixtes, comparativement à une croissance annuelle antérieure de 300 (Institut Islam Archiv). En France, le mouvement serait influencé par les phénomènes migratoires, réseaux de prosélytisme et conjonctures internationales (Telhine 1991), quoiqu'il demeure encore quantitativement peu significatif : en 2004, le nombre de convertis à l'islam était évalué à 50 000². Les chiffres sont plus importants en Amérique du Nord, quoique très discutés : aux États-Unis, 40% des 6 millions de musulmans seraient des convertis, principalement issus de la communauté noire (Smith 1999 dans Simmons 2006); 30% y auraient adhéré dans les prisons, sous l'influence de figures de proue telles Malcom

² Le Monde, 4 décembre 2001.

X. Là, l'islam serait associé à une religion de résistance permettant de maintenir une frontière ethnique avec le groupe blanc dominant (Haddad 2006).

Au Québec, en 2001, les estimations situaient le nombre de nouveaux musulmans entre 4 000 et 5 000 parmi les francophones. Selon Castel (2006), approximativement 9 000 musulmans vivant au Québec étaient convertis ou issus de familles biculturelles, 53 % d'entre eux seraient des hommes. Cependant, alors que ces derniers sont également distribués dans toutes les catégories d'âge, les femmes adhèrent à l'islam plus jeunes, entre 15 et 44 ans. En 2008, lors d'une entrevue, une responsable de l'Association Musulmane Québécoise (AMQ) affirmait que les femmes converties sont nettement plus nombreuses que les hommes. En fait, bien que le code vestimentaire rende sans contredit les femmes musulmanes plus visibles que leurs partenaires, les chercheurs confirment de façon consensuelle que le mouvement de conversion touche de plus en plus les femmes que les hommes. Aux États-Unis, les converties sont quatre fois plus nombreuses (Wadud 2003 dans Jawad 2006), elles seraient surtout blanches, jeunes et célibataires (Hermansen 2006). En Grande-Bretagne, les associations musulmanes les considèrent deux fois plus nombreuses que les hommes³ (Jawad 2006). Les tentatives d'explication de ce phénomène rappellent la plus grande probabilité des hommes nés dans l'islam à s'unir à une femme non musulmane, en raison des possibilités plus limitées dont disposent les femmes musulmanes pour choisir leur partenaire (Haddad 2006). En effet, et sans prétendre être exhaustif, rappelons simplement que selon la *sunna* (normes découlant de l'interprétation de la loi islamique), l'identité musulmane est transmise au lignage par le père. En conséquence, pour assurer le maintien de la communauté, les hommes non musulmans doivent se convertir pour épouser une femme musulmane, tandis que les hommes nés musulmans sont autorisés à épouser une femme d'une religion monothéiste (judaïsme, christianisme, islam). Sans être obligée d'adopter leur religion, cette dernière y est cependant « fortement encouragée », par son conjoint, sa belle-famille ou par la communauté musulmane, mais il ne s'agit ni d'une obligation légale, ni d'un devoir.

³ British Muslims Monthly Survey 2002. Vol. 10, No1.

Dans un contexte où les questions de la femme et du genre constituent un enjeu dans les relations entre les mondes musulman et occidental (Bilge 2008; Kilani 2004), de telles observations ne sont pas sans intriguer, étant donné l'image négative de l'islam qui est véhiculée en Europe et en Amérique du Nord, en particulier eu égard au statut de la femme. L'imaginaire commun associe en effet l'islam à la religion de l'antimoderne, et y représente les femmes comme des prisonnières délaissées au sein de harems dorés, objets de fantasmes sexuels dévoyés, ou victimes de moult inégalités et outrages, liés à des régimes patriarcaux réputés abusifs (Haddad 2006; Mernissi 2001). Figures d'exclusion sociale et d'ostracisation en France, les musulmans y incarnent l'échec du principe républicain d'universalité et d'égalité. Au Québec, la situation des musulmanes est habituellement comparée à celle des femmes de la période précédant la Révolution tranquille, dans une province alors dominée par l'institution catholique (Tahon 1996). Comment comprendre en effet le choix que font ces femmes d'adhérer à une religion présentée comme marginale et fortement défavorable à la cause féminine ?

La conversion de femmes à l'islam en France et au Québec

Un programme de recherche

Les mouvements actuels de conversion à l'islam amènent à s'interroger sur la façon dont ces femmes articulent les catégories de pensée et structures sociales héritées de leur socialisation occidentale, avec une vision du monde alternative, productrice de pratiques et relations sociales spécifiques, et porteuse d'enjeux politiques déterminés historiquement. Considérant que la conversion n'est pas une expérience ponctuelle, mais plutôt un processus continu, quoiqu'irrégulier, de transformation religieuse, sociale et culturelle, nous examinons comment les converties construisent, incorporent et manifestent leur identité choisie. Quels modes particuliers de subjectivation la conversion à l'islam induit-elle pour des femmes éduquées et résidant dans des milieux de vie occidentaux ? Par ailleurs, que signifient ces choix en termes de réaménagement des concepts de personne, du soi, d'individu et de communauté, mais aussi quant au modèle de rapports de genre qui domine des sociétés marquées par le mouvement féministe du début des années 1970 ? Ainsi, autour de quelles catégories

ces femmes construisent-elles leur nouveau discours identitaire ? Et comment celles-ci négocient-elles de nouvelles dynamiques sociales, notamment dans les rapports ethniques ou genrés ? Enfin, comment le contexte sociopolitique influence et oriente-t-il les parcours individuels de conversion, ainsi que le sens donné à l'entrée dans l'islam ?

Sans viser spécifiquement les motifs de conversion, nous cherchons à identifier les trajectoires religieuses et sociales liées au processus d'entrée dans l'islam, afin de saisir les processus de construction de la subjectivité musulmane, ainsi que les forces sociales et politiques qui les modèlent. Ces dynamiques nous semblent en effet en révéler davantage sur le phénomène que les simples causes de conversion dont l'examen réduirait la portée.

La notion de conversion, le champ de l'islam et la question de la femme sont généralement construits selon des tropes essentialistes et déterministes qui associent la conversion au conditionnement psychologique, et les femmes musulmanes à la violence et à l'inégalité inhérentes aux systèmes patriarcaux. Dans quelle mesure la conversion offre-t-elle un espace de négociation d'une relative agentivité ? Dans un contexte de forte stigmatisation de l'idéologie et des populations musulmanes, comment interpréter le geste de ces femmes qui, bien qu'issues du groupe dominant dans leurs pays d'origine, décident de s'en placer à la marge, en adhérant à la religion de l'exclu, et de l'altérité radicale ?

On pourrait en effet se demander si, à l'image de la démarche des prisonniers afro-américains documentée par Dix (2002; 1997), la conversion à l'islam ne signifierait pas l'adoption d'un nouveau langage symbolique et politique, porteur de dignité personnelle et de revalorisation sociale, selon un système de références organisé et alternatif à l'idéologie dominante. Dans ce cas, quel est le potentiel sémantique de l'islam dans le contexte des pays occidentaux ? Et la conversion aurait-elle le même sens dans différents milieux sociaux et politiques ? Il nous a donc paru nécessaire d'inscrire notre projet dans une perspective comparative au sein de deux espaces politiques se distinguant non seulement par leur mode de gestion de la diversité religieuse et ethnique, mais aussi par leur système de régulation du religieux dans l'espace public. À cet égard, quel rôle les converties joueraient-elles dans leur société

d'origine, et comment participent-elles de la production de nouveaux discours sur le genre et sur l'islam ?

Nous traiterons de ces questions en nous situant au confluent de diverses pensées théoriques. Animé par le défi de capter le processus de construction identitaire d'une démarche avant tout présentée comme une expérience personnelle et transcendante, le projet développe une approche du récit de conversion compris davantage comme « *une reconstruction biographique que comme un corpus de faits objectifs* » (Tank Storper 2003, p. 2-3). À cet égard, la théorie de l'identité narrative de Ricœur semble particulièrement opérationnelle pour saisir la dimension discursive de la formation de l'identité du converti. Nous prolongeons cependant cette perspective dans le cadre d'une approche critique héritée de Foucault et de Bourdieu. Ainsi, si l'herméneutique du soi forme le sujet dans la glaise des préceptes et codes éthiques islamiques, elle l'inscrit dans une structure sociale normative qui encadre la démonstration sociale de sa performance.

Bien que la recherche s'inscrive au sein de sociétés contemporaines définies par des espaces publics sécularisés et démocratiques tels qu'en Europe et en Amérique du Nord, nous nous refusons à qualifier les femmes qui y adhèrent à l'islam de « femmes occidentales ». En effet, certaines personnes nées dans l'islam en France et au Canada s'identifient également au référent occidental. Il nous paraît par conséquent essentiel d'éviter d'opposer les deux concepts et de céder à la perversion du langage courant imprégné de la pensée, des stéréotypes et de l'imaginaire des sociétés européennes et nord-américaines où les faits liés à l'islam semblent d'office inscrits au sein d'un clivage Occident – Islam. C'est ainsi que nous comprenons le paradoxe auquel bon nombre de Québécoises et Françaises converties ont dû faire face au lendemain du 11 septembre 2001, se voyant interpellé dans la rue et enjoindre « *rentre chez toi !* »

Des hypothèses de recherche

Nous proposons que pour les femmes socialisés en Europe ou en Amérique du Nord, la conversion à l'islam représente un espace alternatif de production du soi qui réorganise leur rapport à leur société d'origine, concernant les modèles familiaux et aux identités de genre, mais aussi relativement à leur organisation sociale et politique.

À cet égard, les discours de conversion ainsi que les pratiques quotidiennes, performées autant au niveau local que global, constituent un idiome que les converties se réapproprient pour recomposer des identités sociales de sujets, femmes, citoyennes, et croyantes. Ce processus de resubjectivation du soi et du rapport au collectif s'articule autour de diverses stratégies de construction identitaire; il emprunte ainsi la forme du récit de conversion et combine de façon variable et organisée éléments identitaires hérités (pratiques et liens sociaux, éducation citoyenne), et ressources choisies (éthique, modèles sociaux, rôles familiaux). Par ailleurs, la formation de ces identités originales révèle les forces sociales et politiques sous-jacentes aux localités nationales et dynamiques globales.

Nous montrerons ultimement que la conversion des femmes à l'islam dans les pays occidentaux constitue une critique des principes d'organisation sociale et politique des sociétés modernes, qui s'exprime dans le langage de l'islam. C'est ce qu'ont suggéré les rencontres exploratoires effectuées dès la formulation du projet : les répondantes traitent clairement des systèmes social, culturel et politique des sociétés québécoise et française dont les projets prétendent égalitaristes pour l'un, et assimilateurs pour l'autre, tendent d'une part à indifférencier les identités de genre en les fusionnant dans des catégories asexuées, et d'autre part à créer et à entretenir certaines discriminations sociales et ethniques.

Femmes, islam, conversion et agentivité

Schnapper (2005) soutient que les conversions et autres nouveaux comportements religieux répondent à la quête de sens engendrée par le progrès technique, et par le vide existentiel créé par la modernité (Simmel 1989). Le religieux permettrait de combler un besoin d'identification sociale et de valeurs éthiques en se référant à une autorité transcendante, actualisée par une communauté historique et sociale. La littérature suggère en effet que la décision de se convertir survient à certaines étapes charnières du cycle de vie du sujet, ou dans des situations de détresse personnelle particulières (Rambo 1993). Toutefois, ces explications évoquant une éventuelle fausse conscience de l'individu réduisent la portée du phénomène de conversion en le privant de sa signification eu égard au rôle de l'individu-agent dans les

comportements religieux actuels. En effet, l'étude de ces derniers révèle une relative réappropriation des caractéristiques de la modernité, telles que l'agentivité des individus, qui semblent recomposer à leur guise croyances spirituelles et appartenances sociales (Hervieu-Léger 1999). Et bien que la croyance et, de surcroît, la piété astreignent les sujets au respect d'un ensemble de règles sanctionnées par l'institution, la littérature révèle l'existence d'un espace de négociation et de réinterprétation des codes normatifs dans un sens d'émancipation et d'autonomie individuelle ou collective (Deeb 2006; Mahmood 2005; Torab 1996). Plus que la manifestation d'une mobilité religieuse inspirant des trajectoires diverses, la conversion traduirait en réalité l'inscription libre et volontaire du sujet au sein de structures normatives choisies. Ce processus répond à une logique moderne d'individualisation et à une éthique du soi dont la conversion ne représente qu'un avatar et qui, pour les femmes, induit une réorganisation de l'identité et des rapports de genre.

Jeunes, intellectuels, femmes actives, les figures actuelles de l'islam combinent en un amalgame apparemment anachronique attributs de la modernité et tradition religieuse, ébranlant ainsi les fondements éthiques et politiques des sociétés occidentales, ainsi que leur définition du sujet, de la société et des domaines privé et public. Alors que les théories classiques de la sociologie associent la modernité au processus de sécularisation et à la disparition du religieux de la scène publique (Durkheim 1925), l'apparition de femmes voilées revendiquant sur la place publique non seulement leur appartenance religieuse, mais aussi leurs droits civiques, bouscule les présupposés des sociétés démocratiques. Le discours féministe qui émerge actuellement parmi certains intellectuels musulmans témoigne de cette volonté d'inscrire l'islam dans une modernité revisitée, nourrie d'une relecture de la lettre de l'islam. En cela, il s'oppose aux représentations entretenues par l'imaginaire européen et nord-américain considérant la femme musulmane comme la figure typique de la victime de l'oppression masculine, objet incapable d'autonomie ni d'émancipation (Jouilli 2007; Van Nieuwkerk 2004; Vroon 2007). À cet égard, l'islamologue Kilani évoque une « *prise en otage dans un conflit manichéen entre deux types d'humanité féminine* » (2004, p. 107), d'une part les femmes occidentales libres et égales des hommes, et

d'autre part, les femmes orientales soumises et captives. La femme constitue ainsi un espace où se construisent les discours et idéologies produisant les concepts d'individu, de personne et de société.

La conversion des femmes occidentales à l'islam met en évidence les enjeux de ces polarisations idéologiques et remet en question l'hégémonie du discours libéral occidental quant au statut de la femme, aux notions d'agentivité et à l'expérience de la modernité. Alors que ces conflits reflètent les débats internes au monde musulman, entre conservateurs et réformistes, nous soutenons que pour bon nombre de femmes, dont les converties que nous étudions, les pratiques musulmanes contemporaines, telles que les modes vestimentaires, constituent des choix positifs manifestant une identité morale négociée dans tous les domaines de la vie personnelle et sociale (Hirschkind 2001; Mahmood 2005).

L'islam, un langage social et politique polysémique et flexible

Selon Burke, l'islam peut « être considéré comme un « idiome culturel » permettant d'exprimer une protestation sociale » (dans Ferrié 1996, p. 3); en ce sens, il constitue un langage symbolique à travers lequel s'exprime un message politique. Néanmoins, l'interprétation de l'islam et de la conduite typique du « bon musulman » varie selon l'appartenance ethnique ou les affiliations politiques ou religieuses (conservateurs, réformistes, libéraux, etc.) L'islam représente par conséquent un signifiant malléable, dont la polysémie permet de construire et d'afficher une vision du monde et des pratiques propres à l'individu qui les produit.

Ainsi, la conversion religieuse ne signifie pas tant l'adhésion à un ensemble de règles et de croyances fixes, que l'appropriation d'une ressource flexible qui peut être ajustée selon les circonstances et les intentions du sujet. Comme le soulignent Kilani (2004) et Brenner (1996) dans des contextes différents, les signes extérieurs de religiosité peuvent endosser différentes significations susceptibles d'être identifiées selon les « actions sociales qui les relèvent, s'en inspirent ou s'en éloignent ou s'y opposent » (Kilani 2004, p. 105). Sans nécessairement refléter les critères désignés de la modestie féminine, le port du voile viserait à se démarquer autant du modernisme des pays occidentaux que du traditionalisme musulman, à dénoncer l'exploitation capitaliste du

travail de la femme, à remettre en cause les rapports sociaux de genre et les rôles traditionnellement dévolus aux femmes et aux hommes, à mettre en valeur le sujet en s'appropriant par exemple un accessoire de mode, à construire et à consolider l'identité religieuse, ethnique, genrée, ou encore à révéler les apories des discours sociaux et politiques dominants dans des contextes majoritairement non musulmans.

Par ailleurs, en tant que puissant agent de consolidation des identités collectives, l'islam permet de mobiliser et d'entretenir des liens transnationaux entre des groupes musulmans séparés par des frontières géographiques, linguistiques et ethniques. Dans un contexte global, il maintient une identité et une forme de solidarité collectives, au sein d'une communauté universelle de croyants (*Umma*) qui transcende les groupes diasporiques ou réseaux transnationaux (Saint-Blancat 2001), grâce en partie à l'émergence d'un islam virtuel qui s'approprie les technologies modernes et élargit son accès à un plus grand nombre (Eickelman et al. 2003). Un tel processus de démocratisation favorise la multiplication des interprétations contrastées, et parfois contradictoires, de la tradition et sape le monopole des autorités religieuses des pays musulmans. Dans les pays d'immigration sécularisés, émerge un discours panislamique voire universalisant, caractérisé par la malléabilité des référents ethniques (Cesari 2004; Marechal et al. 2003). La dynamique identitaire amorcée par la conversion à l'islam s'inscrit par conséquent dans une dialectique qui intègre les référents d'un islam global porteur d'appartenances, et vecteur de réseaux transnationaux, et ceux d'un islam de la diaspora ancré dans le local, qui se reconstruit sans cesse à travers les échanges avec le monde occidental.

L'islam pourrait donc être mobilisé comme une sémiotique à la fois de l'élection individuelle, et de l'appartenance collective. En observant dans quelles circonstances et de quelles façons cette ressource est activée, nous en évaluerons le potentiel de signification, la flexibilité et la crédibilité relativement à d'autres idiomes disponibles, selon une perspective sociale et politique qui tient compte de ses conditions actuelles de manifestation et d'usage sociaux. Dans un contexte où les modes d'être musulman sont considérés par opposition au choix occidental, notre recherche montre que les converties instrumentalisent le langage de l'islam afin de produire une subjectivité

qui, bien qu'inédite et originale, retravaille les catégories établies de la « sécularisation » et de la « modernité ».

Rôle de l'islam et statut des Musulmans dans des sociétés occidentales

Se convertir à l'islam dans un pays occidental signifie adopter un comportement religieux dans une société moderne fondée sur un modèle de séparation des domaines religieux et politique, sur des structures institutionnelles qui définissent le lien social et les normes politiques, mais aussi sur une histoire, une philosophie et un imaginaire particuliers eu égard à l'altérité, à l'islam et aux populations musulmanes en particulier. Ces principes organisateurs révèlent différentes logiques quant à la gestion de la diversité ethnique et religieuse dans les sociétés. Ainsi, on a coutume d'opposer l'approche libérale nord-américaine caractérisée par une relative tolérance à l'égard des manifestations publiques des identités particulières (religieuses et autres), au modèle républicain laïc français visant l'assimilation ethnique, et excluant toute manifestation de symboles, signes ou référents religieux de certaines institutions publiques. Notre projet repose sur la comparaison de la démarche des converties en France et au Québec, deux espaces politiques où la diversité religieuse et à plus forte raison, l'islam, sont gérés différemment. En effet, nous supposons que la signification de la conversion diffère pour la convertie et pour les membres du groupe dominant, selon qu'elle est réalisée au Québec, où l'islam est une religion relativement nouvelle et où les comportements religieux ostensibles sont relativement tolérés, ou en France où les relations avec le monde musulman sont le fruit d'une longue histoire chaotique, et où la religiosité est maintenue dans la sphère privée. En somme, le contexte façonne le sens et la portée de la conversion.

Dans son étude réalisée auprès de jeunes musulmans en France et en Allemagne, Tietze (2002) confirme que l'islam en tant que mode de construction subjective est un produit des sociétés française et allemande, et participe en retour à leur évolution actuelle. Nous proposons également que la conversion des femmes à l'islam, au Québec et en France, met au défi les modèles sociaux ou politiques de leur société d'origine. Selon Kepel (1991, p. 26), les « *discours et pratiques des mouvements religieux sont porteurs d'un sens* » et témoignent « *d'un malaise social profond que*

nos catégories de pensée traditionnelles ne permettent plus de décrypter ». Par conséquent, ils « *ont une singulière capacité à indiquer les dysfonctionnements de la société* ». Ainsi, l'appropriation d'une identité musulmane construite et modelée par le sujet représente un mode d'affirmation du soi, mais aussi une critique ou une forme d'action politique et sociale (Marechal et al. 2003). Alors que le mouvement hippie des années 1970 exprimait une contestation de la logique culturelle et normative alors dominante, les conversions à l'islam pourraient traduire un discours critique de l'ordre politique actuel, à l'égard de l'hégémonie du monde occidental et de la structure de pouvoir des sociétés contemporaines, des régimes de sécularisation sur lesquels celles-ci sont fondées, du sacre de l'individu moderne, et de la distension du lien communautaire, ou encore de l'indifférenciation sexuelle dans des espaces qui repensent constamment le statut de la femme et les catégories de genre.

Un projet pour la connaissance ?

Contribuer à une définition contemporaine du sujet

Notre projet se propose d'apporter une contribution à la réflexion épistémologique actuelle concernant la construction du sujet. Se détournant de la focale longtemps axée sur le sujet libéral et humaniste et son désir inné d'autonomie et de liberté, les études poststructuralistes ont développé de nouvelles conceptions du sujet centrées sur une dialectique de résistance et de subordination (Foucault, Butler). Dans le champ de l'islam, les auteurs postcoloniaux comme Mahmood, Hirschkind, Torab, Deeb, ou Jouilli rament aujourd'hui la possibilité d'agentivité du sujet, tout en l'ancrant dans une compréhension de l'être humain, formé et limité culturellement. Mahmood (2006) examine la formation de la subjectivité et l'agentivité morale de femmes pieuses musulmanes en les situant non dans le cadre d'institutions juridiques et politiques, mais au sein de différentes traditions de constitution du soi et de conduite éthique. Dans la même perspective, Jouilli (2007) examine les prémisses sur lesquelles se constitue le sujet islamique féminin moderne.

Processus de transformation du soi par excellence, la conversion constitue un espace particulièrement visible où se donnent à voir ces dynamiques de construction du soi. Bien qu'intégrant la dimension subjective de la conversion, le projet propose un volet

comparatif permettant d'examiner le rôle du contexte relationnel (genre, famille) et sociopolitique sur cette expérience. Par ailleurs, notre projet reprend et valide la perspective d'agentivité et de réflexivité afin de comprendre le processus de réappropriation personnelle de la religion adoptée. À la théorie de la performativité essentiellement axée sur l'incorporation de la subjectivité et l'apprentissage rituel des rôles et des statuts (*embodiment*), nous ajoutons une dimension cognitive soulignant le rôle du savoir et de la connaissance dans le mode de subjectivation. Cet intérêt pour la composante rationnelle de la formation du sujet ne signifie pas pour autant un retour à une perspective positiviste ou kantienne sur le sujet, mais un rappel de la dynamique de pouvoir qu'implique l'actuel souci du savoir des sujets croyants (Foucault 2001).

Relocaliser les phénomènes globaux

Quoique le phénomène de conversion participe d'un mouvement global contemporain, comme en attestent l'actuel renouveau de l'islam et la standardisation des récits de conversion, la signification et la portée du geste de conversion s'inscrivent dans des contextes locaux. La plupart des études sur la conversion sont en effet limitées à des espaces nationaux précis (Allievi 1998, Jensen 2008; Köse 1999; Sultan 1999; Vroon 2007; Wohrab-Sahr 1999). Seules les études de Mannson (2002) et de Badran (2006) proposent des comparaisons du phénomène en différents points du globe, sans toutefois tenir compte de l'influence de la structure sociopolitique des pays concernés sur la reconstruction identitaire des converties. Bien qu'elle se consacre à la figure générique de la femme musulmane pieuse, l'étude de Jouilli (2007), quant à elle, compare l'influence des environnements français et allemand : alors que le premier est fondé sur les principes universels républicains, le second repose sur une approche différentialiste qui privilégie le droit du sang et oppose les « ancêtres communs » à l'étranger, dont « le Turc » constitue le prototype.

Notre projet complète le corpus actuel de recherche appliquée à des environnements sociaux et politiques identifiés. Pour les converties, le rapport qu'entretiennent l'Occident judéo-chrétien qui promeut une universalité hégémonique, et l'Orient musulman qui cultive son particularisme contestataire (Kilani 1998) modèle la fabrication du discours sur le soi et sur le collectif. Ainsi, le processus de conversion

ne s'inscrit pas tant dans le cadre du nouveau dogme religieux adopté que dans une interprétation locale de cet ethos. Marquée par les logiques culturelles et systèmes d'action transmis par les groupes d'origine et d'adoption, cette réappropriation s'élabore dans la négociation des pratiques quotidiennes relatives au corps et au social, ainsi que des catégories d'identités et de genre.

Articuler le religieux et l'ethnique dans l'étude des faits sociaux en France et au Québec constitue une innovation récente dans la littérature scientifique. En France, comme l'indiquent Santelli (2008) et Lapeyronnie (2008), les principes de laïcité et d'universalité ont inscrit la formulation des problèmes sociologiques, et notamment la construction des représentations de l'altérité, dans une perspective exclusivement sociale. Or la profondeur historique de la relation entre la France et le monde musulman, l'échec de l'assimilation et du principe d'égalité républicains auprès des populations immigrées maghrébines, ainsi que le réenchâtement général du monde moderne rappellent l'importance des variables religieuses et ethniques dans la compréhension du social. Au Québec, l'immigration de populations musulmanes à grande échelle est relativement récente, et la seconde génération encore trop jeune pour manifester des revendications identitaires. En outre, les modèles multiculturaliste canadien et interculturaliste québécois ont longtemps monopolisé la réflexion scientifique autour de la question ethnique, si bien que la problématique de l'altérité n'est abordée sous l'angle religieux que depuis peu. Situer les conversions à l'islam dans les contextes sociaux et politiques au sein desquels elles émergent permet d'ajuster l'angle d'analyse des questions religieuses à l'échelle locale.

Les motifs de conversion et l'opérationnalité du concept

Contrairement à la conversion au christianisme qui se réalise dans l'authenticité et la sincérité de la foi, la conversion à l'islam s'opère dans le respect et la mise en scène des prescriptions et devoirs institués par l'autorité religieuse (Asad 1996; Woodberry 1992). Cette distinction théologique fondamentale impose de réévaluer l'opérationnalité du concept de conversion. Inspirés de la réflexion de Talal Asad (2003) concernant la notion de sécularisation, nous proposons une généalogie de la conversion conçue comme une catégorie épistémologique, remettant ainsi en question

ainsi son christocentrisme. La démonstration conduira à relativiser le potentiel explicatif de la notion de conversion dans le cas de l’islam en revenant à l’acception issue des racines grecque et latine du concept qui évoquent un retour au soi et au divin par le biais de pratiques à caractère ascétique. En démontrant que la conversion constitue un processus de subjectivation qui s’élabore dans le langage de la religion adoptée, notre projet ajoute à la littérature existante une perspective herméneutique au sens où l’entend Foucault. Nous soulignons, entre autres, comment la conversion permet d’appréhender la question éthique du sujet, du retour au soi et de la référence à une morale.

Portée et limites des possibilités de compréhension de la conversion à l’islam

La rencontre Islam– Occident : un « moment de co-existence unique »⁴

Notre projet ethnographique se concentre moins sur l’islam que sur les différents modes d’« être-dans-le-monde » que la religion engendre dans des sociétés d’immigration sécularisées. Alors qu’il semble de plus en plus admis qu’il existe une façon de faire spécifiquement musulmane qui se pose en alternative au choix moderne et séculier occidental, il convient d’explorer les représentations que véhiculent le projet et le processus de « se convertir à l’islam » pour des individus socialisés dans des milieux occidentaux. Aux catégories établies de « sécularisation » et de « modernité » dans le cadre desquelles se déclinent les identités et modes de vie dans les sociétés du nord, la conversion substitue une nouvelle mobilité du soi et de l’appartenance sociale. Ce déplacement des identités, des visions du monde et des *habitus* participe du discours de la globalisation et de la création de nouveaux liens et pratiques sociales déterritorialisées, voire virtuelles. Une telle perspective permet de saisir la logique d’organisation de stratégies identitaires singulières et flexibles, nourries de référents pluriels et parfois désarticulés, puisés dans des traditions apparemment contradictoires, à même une variabilité de tendances religieuses (islam soufi, libéral, conservateur ou réformiste).

Plus largement, l’étude permettra de cerner de nouveaux modes de subjectivation au sein des sociétés occidentales, mais aussi de comprendre comment les rapports

⁴ Cesari (2004).

sociaux qui traversent ces espaces amènent certains de leurs membres à se positionner volontairement à leurs marges. Il s'agit de saisir ce que ces choix d'affiliation et d'affirmation du soi révèlent en termes de discours sur la modernité et sur les sociétés contemporaines, notamment dans leur construction historique du religieux et d'une différenciation genrée des individus.

S'il est vrai que l'imaginaire occidental a longtemps oscillé entre fascination et répulsion envers la civilisation orientale, la réification de l'altérité sous une forme essentialisée constitue désormais un paradigme rendu classique autant que désuet par les critiques des Orientalistes (Saïd, etc.) Dans un contexte où les contacts entre ces deux visions du monde ont souvent été appréhendés de façon antagoniste, nous suggérons, à l'instar de Cesari (2004), que la conversion de femmes occidentales à l'islam illustre une des formes actuelles de cette rencontre. Celle-ci ne se déclinerait plus sur un mode de confrontation, mais bien d'« interpénétrations » (Göle 2005), ou en « un moment de co-existence unique » (Cesari 2004), alors que la mobilité actuelle des hommes et des idées a désormais rendu l'Autre plus accessible. Comme le préconise Arkoun (1998), il s'agit de

« dépasser l'idée d'un combat manichéen des Lumières contre les Ténèbres pour tenter de penser dialectiquement la crise de ces deux figures et réfléchir sur la révolution mentale majeure actuelle [...] qui porte sur les conditions de production, de transmission, de consommation du sens dans les sociétés humaines » (p. 10).

Les nouvelles dynamiques que connaît l'islam au sein des sociétés nord-américaines et européennes seront donc abordées comme un miroir de l'Occident sur lui-même, un miroir transformant du reste. Au sein du nouveau « champ transculturel » que génère l'immigration musulmane vers les pays du nord (Cesari 2004), la conversion à l'islam traduit en effet le réaménagement des principes d'État-Nation et de sécularisation des sociétés occidentales, mais aussi l'émergence d'une nouvelle culture islamique hybride, marquée par la globalisation et le retour à la piété.

L'islam dans les sociétés occidentales : « ethnographie rapprochée » d'un champ fortement médiatisé

Suite aux récents événements internationaux, la question de la présence des minorités musulmanes dans les pays occidentaux se pose aujourd'hui en des termes de plus en plus conflictuels. En effet, les objets d'étude liés à l'islam semblent d'emblée chargés idéologiquement et symboliquement. Dans de telles conditions, une approche inductive conduirait naturellement à vouloir identifier les facteurs favorisant l'adoption d'une nouvelle religion. Il s'agirait alors de brosser un portrait social et psychologique de la candidate à la conversion typique, tout en portant une attention particulière aux conversions au sein d'unions mixtes, lesquelles reproduisent par le fait même la perspective orientaliste sur le statut et sort de la femme musulmane. C'est pourtant après avoir rencontré une Québécoise convertie, et observé la tolérance de ses parents à son égard, la gêne de son fiancé maghrébin à l'effet de sa ferveur et de son voile, et le rejet de sa belle-famille face à son origine nationale, que nous avons décidé de nous intéresser à un phénomène de toute évidence socialement signifiant, autant par les stigmates qu'il porte, que par le portrait social et politique de la contemporanéité qu'il révèle.

Par ailleurs, la forte médiatisation de la problématique abordée, emblème d'un enjeu politique et structurel central dans les pays d'Europe et d'Amérique du Nord, a sans contredit orienté le terrain et l'intérêt des répondantes à participer à la recherche. Espérant obtenir une tribune permettant de faire contrepoids à la publicité péjorative qui leur est faite, ces dernières ont massivement souhaité nous rencontrer. Quoique pourvus de solides connaissances et d'affinités personnelles avec le monde musulman, nous n'avons cependant jamais songé à nous convertir. C'est sans doute pourquoi les discours recueillis auprès de ces femmes illustrent le caractère prosélyte de l'islam, et semblent servir le projet de déconstruire les préjugés occidentaux à son endroit. En découlent une relative standardisation des récits recueillis et la nécessité pour nous de compléter la grande quantité d'entrevues par des études de cas et des observations ponctuelles, autant dans les espaces privés, qu'au sein des multiples événements publics où se manifestent les converties. L'inflation de données a paradoxalement rendu le phénomène toujours plus nébuleux, plaçant les nouvelles musulmanes au

cœur d'enjeux et de dynamiques sociales et politiques entremêlées et tentaculaires. La présente ethnographie résulte d'un long travail d'intégration de ces rencontres, elle organise la conversion essentiellement autour du rapport à soi (chapitres 4 et 5), à l'Autre différenciant par le genre et l'ethnicité (chapitre 6), et à la sphère publique, sociale et politique (chapitre 7). Quoique ces questions traversent de façon récurrente les situations observées et rapportées, ils constituent pour nous des choix sacrificiels qui abandonnent sur l'autel de la concision et de l'argumentation les thèmes de la guérison par la conversion, de l'Internet dans la construction d'un savoir islamique, et de la solidarité musulmane, entre autres.

Quelques points de vue théoriques

Tentative de définition de la religion adaptée à l'islam

Comme le rappelle Asad (1993), la religion étant une catégorie de pensée directement déterminée par l'histoire du monde occidental, l'étude de la conversion à l'islam ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le concept tel qu'il s'applique à la tradition musulmane. Les mutations profondes que connaît l'islam actuellement ont amené certains auteurs à préconiser une déconstruction de l'anthropologie de l'islam « en empruntant une perspective théorique et méthodologique plus tournée vers l'individualisme méthodologique » (Kilani 2004, p. 99). Néanmoins, définir une méthodologie relative au champ d'études sur l'islam implique avant tout un choix théorique quant à la définition de la religion qui lui est applicable, notamment du lien entre les catégories classiques : norme et pratique. Tandis que Hervieu-Léger porte cette lecture sociologique au sein d'un référentiel à quatre dimensions (communautaire, éthique, émotionnel et culturel), la perspective des anthropologues est plus interprétative. À l'approche cognitive de Geertz concevant la religion comme un texte, Kilani (2004) substitue la vision d'une « pensée en action » tandis qu'Asad (1993) la conçoit comme un *nexus* de rapports de pouvoir et de contrôle, l'amenant à s'interroger sur ses conditions de production.

À tous égards, la notion de religion demeure une catégorie épistémologique ethnocentrée et certains auteurs en ont proposé une généalogie : remontant à la période des Lumières, Tambiah (1990) souligne que l'émergence de cette catégorie de

pensée est directement liée à l'ambition intellectuelle et objectiviste de décrire les croyances d'un point de vue rationnel. Selon l'auteur, pour être explicatif, le concept générique doit pouvoir servir une perspective comparative et rendre compte d'une « *special awareness of the transcendent, and the acts of symbolic communication that attempt to realize that awareness and live by its promptings* » (p. 6). Affinant la réflexion conceptuelle, Asad (1993) rejette les approches systémiques vues comme essentialisantes et considère la tradition comme un « *ensemble de discours qui informent les pratiques de ce qui est correct et fait sens dans un temps et un espace donnés* » de sorte que les pratiques sont, en soi, « *des discours sur et de la pratique de l'islam* » (Asad dans Cesari 2004, p. 14).

Partant du postulat que la conversion de femmes occidentales manifeste autant les réalités contemporaines de l'islam que celles des sociétés contemporaines, nous considérons l'islam non comme un système de croyances, mais comme une pratique discursive, une pensée en action, qui se réalise dans un style de vie ou, reprenant la formule de Kilani (2004) par « *un fait esthétique qui ne relève pas d'un contenu primordial* » (p. 99). Selon la sociologue américaine McGuire (2008), si les religions et leurs institutions se modifient dans le temps, la perception qu'en ont les individus est également en perpétuelle redéfinition. Il s'agit donc de contourner les pièges épistémologiques d'un concept qui incorpore les biais de son évolution historique en rendant justice aux religiosités contemporaines, c'est-à-dire aux comportements qui font sens pour les individus, en dépit de leurs apparentes hétérogénéité et contradictions. Nous déplacerons cependant cette perspective phénoménologique axée sur l'islam en tant que religion vécue au sein d'une dialectique qui rend compte de l'interaction entre l'agentivité du sujet et les conditions de production de l'action et du sens. En effet, et à l'inverse du paradigme chrétien axé sur un sujet libre, autonome et responsable, Chebel (2002) montre que dans l'islam, celui-ci n'existe qu'à travers la communauté, soit la *Umma* : « *le sujet ne survient qu'au terme d'une anthropogénèse complexe où toutes les facettes du [...] singulier et du collectif sont amalgamées les unes aux autres pour donner aux êtres-de-croyance un sentiment très particulier de solidarité et de fraternité en Dieu* » (p. 149).

Islam et sociétés contemporaines

Dogme religieux, système d'organisation sociale ou projet politique ? S'interroger sur l'islam semble un exercice d'autant plus légitime que le paradigme est sujet à débat au sein même du monde musulman où il constitue un motif d'action culturel, politique et social. Eickelman (1998) note qu'au Moyen-Orient, le système religieux musulman n'est ni vécu, ni élaboré, comme une idéologie dominante qui subsumerait toutes les valeurs, il apparaît plutôt comme le substrat d'un ensemble d'idéologies en compétition. Chaque milieu socio-culturel et politique musulman s'imbrique en effet dans une interprétation de l'islam « *pliée aux besoins des luttes en cours* » (Kilani 1998, p. 9). Tandis que les divergences doctrinales des différents courants de l'islam (soufisme, salafisme, etc.) se répercutent dans le social et dans le politique, certaines tendances sont également le produit de contextes et de dynamiques spécifiques, indépendants de la religion : colonialisme, modernité, transnationalisation, etc.

En anthropologie classique, l'islam est présenté comme un ordre social avant tout (Gellner 1981). En effet, les textes sacrés transmettent des codes et règles qui se diffusent et imprègnent toutes les dimensions du quotidien, mêlant ainsi le religieux au social. Geertz (1992) propose ainsi une approche sémiologique, moins axée sur « *la vie subjective ou le comportement extérieur* » que sur les « *systèmes de significations* » (p. 110) socialement disponibles (croyances, rites, objets porteurs de sens) qui ordonnent la vie. Lui faisant écho, Giselman (2001) suggère de dépasser les approches structurelles statiques et d'appréhender l'islam comme un système de « *relations variables dans le domaine de la pratique, de la représentation, du symbole, du concept et de la vision du monde au sein d'une même société, et d'une société à l'autre* » (p. 19). À l'heure actuelle, les approches anthropologiques s'orientent de plus en plus vers une perspective pratique et conçoivent l'islam moins comme un dogme que comme une religiosité, qui se déclinerait différemment le long des marqueurs de l'ethnicité, de la nationalité, de la langue, du genre, de la classe sociale, etc. Kilani (2004) parle d'une « *esthétique de l'action* » (par exemple la viande non saignante), codifiée par l'islam comme d'une « *manière « civilisée » de se comporter au sein d'une pluralité d'univers sociaux et culturels, une discontinuité de comportements et des attitudes de la vie quotidienne* » (p. 100-101).

Motivés par l'ambition de dépasser la menace essentialiste des Orientalistes qui ont contribué à réifier l'islam, les anthropologues ont récemment tenté de l'intégrer dans un paradigme historique afin d'en souligner les mutations actuelles. La plupart ne manquent pas de rappeler que les changements sociaux auxquels font face les populations musulmanes, ainsi que le contexte de la modernité et de la globalisation, réarticulent la signification attribuée à l'islam et les pratiques religieuses et sociales qui lui sont associées (Eickelman 1998; Giselman 2001; Kilani 2004).

Ainsi, les pays de tradition musulmane comme les sociétés multiculturelles d'Europe et d'Amérique du Nord connaissent un renouveau religieux qui prend diverses formes : activités politiques de groupes réclamant l'intégration de la loi islamique dans le système politique national, *self-islam* ou « islam du choix personnel » (Bidar 2008), mais aussi émergence d'un *ethos* ou d'une sensibilité musulmane parfois assimilée à un « islam de marché » (Haenni 2005). Depuis les années 1970 en particulier, un mouvement de piété originaire d'Égypte remporte un succès de plus en plus marqué auprès des populations musulmanes disséminées sur le globe (Deeb 2006; Jouilli 2007; Mahmood 2006; 2005; Torab 1996). Axé sur la connaissance de l'islam et l'inscription de la religiosité dans le quotidien et sur la scène publique, il se caractérise par la prolifération de mosquées de quartiers, de centres d'entraide et autres institutions d'apprentissage islamique, une participation croissante aux rituels religieux et des formes de sociabilité renouvelées : port du voile, vive consommation et production de média et de littérature musulmane, etc.

Les flux migratoires actuels de musulmans vers les pays occidentaux, ainsi que les processus identitaires qui en découlent seraient également à l'origine de mouvements de réislamisation (Roy 2002). Fait inédit dans leur histoire, d'importantes populations musulmanes sont en effet projetées dans des espaces sociaux et politiques non dominés par l'éthique musulmane, tandis que de nouvelles dynamiques réorganisent les paramètres de leur quotidien, en tension entre les normes et pratiques importées des pays d'origine, et les cadres politique et culturel du pays d'accueil. Alimentée par la volonté de définir un islam universel au sein d'une communauté musulmane vue comme anhistorique, cette nouvelle identité dépasse les frontières de l'ethnicité et agit comme le « *miroir des catégories identitaires fonctionnant sur le marché occidental* »

(p. 22). En Europe, Marechal et al. (2003) parlent « d'eupérisation » d'un islam détaché de ses racines ethniques, nationales et linguistiques. Intrinsèquement, la tradition musulmane présenterait d'ailleurs une prédisposition à l'universalité : fondé sur un sentiment d'appartenance à une communauté globale, l'imaginaire islamique impose des devoirs et perpétue des pratiques, rituels et mythes qui dépassent les contingences et loyautés nationales et ethniques.

Favorisé et activé par les technologies médiatiques, ce nouveau champ transnational est autant construit par les flux migratoires et les réseaux familiaux et sociaux que par les modes de négociation identitaire des générations d'immigrants subséquentes, nées dans les pays d'immigration. C'est dans cet espace que s'élabore une réflexion sur les modalités d'ajustement d'un principe de vie musulman compatible avec les normes, valeurs, et cadres juridiques des sociétés d'Europe et d'Amérique du Nord. Alors que les normes religieuses transmises par les Écritures (*Qu'ran, hadiths, etc.*) sont au fondement des institutions sociales et politiques des pays musulmans, les régimes de sécularisation des sociétés d'immigration génèrent de nouvelles interrogations quant à la portée collective et individuelle de l'islam (Bowen 2005; Cesari 2004). Pour le politologue Olivier Roy, l'islam en Occident privilégie désormais la notion de valeur au détriment de la loi, se réappropriant ainsi les catégories de l'Autre, non sans lui assigner toutefois un attribut négatif. Le phénomène de la conversion à l'islam participe de ce mouvement.

Au fil de la réflexion...

Puisque notre argument repose sur la nécessité de situer tout phénomène dans son contexte, la démonstration débute par une discussion du renouveau actuel global de l'islam et de ses dynamiques locales, notamment en France et au Québec; un historique des mouvements de conversion à l'islam illustre ces dynamiques comme une expression particulière de l'islam en terre non musulmane (chapitre 1). Quoique de façon non exhaustive, nous dressons également un portrait de la littérature portant sur le concept de la conversion afin d'élaborer nos propres outils théoriques qui s'inspirent des concepts d'identité narrative de Ricoeur, d'herméneutique du sujet de Foucault, et de régime d'identité de Calhoun (chapitre 2). Le programme

méthodologique et les aléas du terrain ethnographique qui l'ont éventuellement modifié feront l'objet du chapitre 3 qui conclut sur une description de l'ensemble des données recueillies. Van Nieuwkerk (sous presse) décrit la conversion comme une expérience complexe et contextualisée qui implique un processus de construction identitaire, des performances discursives, ainsi qu'une expérience de piété et d'incorporation de la religion adoptée. En nous inspirant de ces trois angles d'approche, nous proposons d'explorer la conversion à l'islam de femmes rencontrées en France et au Québec selon le cheminement suivant : les récits de conversion sont d'abord examinés à l'aide d'une approche discursive (chapitre 4); l'expérience individuelle et subjective des femmes rencontrées sera ensuite analysée comme une démarche herméneutique qui articule leur performance de piété à leur rapport au savoir (chapitre 5); plus spécifiquement, l'accent sera porté sur les discours relatifs à la catégorie du genre et sur la dynamique de rapports de pouvoir qu'ils révèlent (chapitre 6); la discussion conclut sur leur processus de construction identitaire en lien avec leur environnement social et politique, lequel produit, attribue sens et donne portée à leur geste (chapitre 7).

1) L'ISLAM ET LE « MONDE OCCIDENTAL » : ÉCHANGES ET RÉSISTANCES

a) Des échanges entre Musulmans et Occidentaux : confrontations, conversions et représentations

« Une production structurelle de la proximité et de la simultanéité recoupe l'expérience sociale des musulmans et des Européens; le passé colonial [...] les flux migratoires et, plus récemment, la globalisation ont contribué à entrelacer et à connecter les pratiques humaines. Il est donc difficile, voire impossible de parler de civilisations distinctes » (Göle 2005, p. 12).

i) Conquêtes et échanges entre Islam et « Occident » : une longue histoire partagée

Ce sont les persécutions des premiers musulmans à La Mecque, berceau de l'islam, qui conduisent les fidèles du Prophète hors de l'Arabie saoudite. Guerriers attaquant d'abord les caravanes de commerce reliant le Yémen, la Mecque et la Syrie, ils parviennent à unifier l'Arabie grâce à une série d'alliances et à leur puissance militaire croissante. À la mort de Mahomet en 632, les croyants d'*Allah* se lancent dans des guerres de conquête sur l'ensemble du pourtour méditerranéen (Syrie, Égypte, Espagne). Spectaculaire, l'expansion de l'islam se déploie sur trois fronts : jusqu'en 1492, la conquête de l'Europe méridionale par l'Espagne, l'Italie et la France du Sud sous l'impulsion des Arabes, puis du VIII^e siècle au XIV^e siècle, l'expansion des armées ottomanes en Europe de l'Est avec en 1453, la chute de Constantinople, capitale de l'Empire byzantin, enfin à partir de 1237, la progression des Tatars de Mongolie en Russie et en Europe centrale jusqu'aux portes de la Pologne et de la Hongrie (Goody 2004). Les croyants musulmans étendent alors leur empire sur un territoire immense, essentiellement occupé par des populations chrétiennes. Le conflit militaire entre la croix, symbole du monde chrétien et le croissant, symbole du monde musulman, est amorcé dès les croisades. Il se poursuit plus tard, en Égypte notamment, d'abord avec la conquête de Napoléon, puis avec l'offensive franco-britannique pour l'accès au canal de Suez en 1956.

À partir du XVI^e siècle cependant, l'esprit des croisades s'apaise, grâce à diverses initiatives diplomatiques, alliances et échanges; des routes commerciales sillonnant le monde méditerranéen sont également réactivées. L'Angleterre protestante élisabéthaine découvre alors sa proximité avec l'islam iconoclaste ne reconnaissant

pas le mariage comme un sacrement, tandis que les réformés chrétiens, n'étant pas tenus de respecter l'embargo commercial décrété par la Papauté, développent progressivement leurs échanges avec le monde arabe. L'empire de La Porte devient ainsi l'arbitre des alliances et de la politique interne des pays européens. Ces vagues d'expansion s'inscrivent en réalité dans un mouvement migratoire terrestre de grande profondeur historique qui a traditionnellement vu les populations orientales se déplacer vers l'ouest (peuples indo-européens, Huns, etc.), si bien que de la Russie aux Balkans, de Chypre au sud de l'Espagne, tous les pays européens abritent aujourd'hui des populations musulmanes installées depuis plus ou moins longtemps.

Selon Goody (2004), c'est la puissance de l'Empire turc ainsi que ses fastes qui encouragèrent les Européens à revenir à leurs racines grecque et romaine. Le retour aux civilisations antiques et à plus forte raison, la révolution scientifique européenne auraient donc été insufflés par la menace islamique introduite par la présence ottomane. De fait, les mondes musulmans et occidentaux sont autant liés par des confrontations militaires, que par des échanges commerciaux et culturels développés et entretenus par des marchands et voyageurs. Premier port de commerce avec l'Orient au Moyen-âge, Venise constitue alors le principal point de rencontre entre les deux univers. La cité contrôlait en effet la route maritime qui dessert Constantinople, Alexandrie et les grandes cités du Levant, de sorte que les marchands vénitiens s'exprimaient plus aisément en arabe qu'en grec ou en latin. Grâce au commerce de marchandises, se nouent des liens culturels étroits, vecteurs de propagation de connaissances scientifiques renouvelées. Les échanges sociaux, artistiques et intellectuels mutuels sont également facilités par la circulation d'esclaves, de prisonniers, d'artistes ou de femmes. Astronomie, astrologie, chimie, médecine, arithmétique, architecture, systèmes d'irrigation, les inventions et savoirs originaires d'Asie se diffusent en Europe. Paradoxalement, l'islam est représenté quelques siècles plus tard comme un frein au progrès économique et scientifique. En fait, l'influence arabe se répand sur le pourtour de la Méditerranée alors que l'Europe moyenâgeuse a accumulé un grand retard intellectuel et économique. À la même époque, grâce à leurs avancées en Asie centrale et à leur contrôle des voies de communication terrestres, les

Arabes avaient pour leur part découvert le patrimoine culturel et scientifique de la Perse, des civilisations antiques, de l'Inde et, dans une moindre mesure, de la Chine. Dans le domaine littéraire, les *Contes des mille et une nuits* sont publiés en français en 1704, et la culture musulmane rayonne au cœur de la vie intellectuelle à Palerme en Sicile, ainsi qu'à Cordoue, en Espagne.

Au-delà des hostilités et des conflits, les deux civilisations ont donc également connu paix et coopération; en Espagne, musulmans et chrétiens ont cohabité pendant des siècles jusqu'en 1492. L'influence de l'Islam sur le monde occidental est par conséquent profonde bien que par la suite, l'épopée coloniale en ait inversé la direction. Selon l'historienne Jocelyne Dakhliya (2005), l'Europe et le monde arabe se sont constitués l'un par l'autre, dans un métissage constant, à travers une circulation de marchandises, d'hommes, d'idées et de pratiques ininterrompue et croisée. Les dynamiques et les flux entretenus entre les deux rives de la Méditerranée ayant débouché sur des processus d'hybridation, de greffe ou de métissage, la « frontière » d'une civilisation à l'autre serait donc aujourd'hui « historiquement indéfinie ». Toutefois, comme ces rencontres s'opèrent sur le mode de la conquête, les populations occidentales perçoivent le monde musulman, son raffinement et sa puissance militaire et commerciale, comme un danger (Goody 2004).

ii) Représentations et réification de la catégorie « musulman »

(1) *Orientalisme, islamophobie et choc des civilisations*

Goody (2004) rappelle que l'Occident a souvent passé sous silence les influences anciennes et massives de l'Islam sur sa culture : en effet, les historiens décrivent en effet l'Europe comme une région autarcique, aux frontières géographiques marquées, dont la culture est héritée de l'Antiquité grecque et romaine, ainsi que du christianisme. Dans son analyse sociohistorique du regard des Européens sur l'Islam, Geisser (2005) montre que l'universalisme postrévolutionnaire triomphant, fruit des Lumières des XVII^e et XVIII^e siècles ne rend pas justice à la contribution du monde musulman à l'apparition de la modernité dans les sociétés occidentales, ce que constate également Lamchichi (2000).

Berceau des trois grandes religions monothéistes, l'Orient semble cependant intimement lié à l'histoire européenne : foyer d'origine des empires grecs, romains, égyptiens, perses, puis du christianisme, destination de pèlerinage, ressource économique pour les investisseurs... Concurrent militaire et politique redoutable, il représente l'altérité et du fait même, a traditionnellement constitué un point de référence pour définir l'identité chrétienne au sein de l'Occident, par contraste. Partagé entre la crainte d'un puissant rival militaire, économique et religieux d'une part, et l'attraction du monde occidental pour un voisin mystérieux, doté d'impressionnantes avancées techniques, et porteur d'intérêts politiques précieux d'autre part, le monde occidental a nourri une variété de représentations. Celles des artistes européens illustrent particulièrement bien l'ambiguïté de cette relation : quoique séduits par les fastes et l'exotisme des costumes orientaux qui influencent les scènes bibliques des peintres, ils perçoivent avec appréhension la menace conquérante des Turcs, leur présumée cruauté et leur emprise culturelle. De fait, dès la fin du XIX^e siècle, explorateurs et artistes développent une approche orientaliste de l'islam.

Dans un ouvrage désormais classique dans le champ des études islamiques, Saïd (1980) définit l'orientalisme comme un ensemble d'hypothèses erronées qui a longtemps dominé les arts, notamment la littérature, et qui sous-tend l'attitude et la vision de l'Occident sur l'Orient. Pour le philosophe, cette longue tradition d'images fausses et idéalisées que l'Occident entretient sur l'Asie et le Moyen-Orient a justifié de façon implicite les ambitions coloniales et impérialistes de l'Europe et de l'Amérique du Nord, ainsi que leur prétention d'hégémonie économique, politique et militaire. Cette distinction ontologique entre « l'Orient » et « l'Occident » fait du monde musulman le colonisé, mais aussi la source des grandes civilisations, le concurrent culturel, comme « *l'une des images les plus profondes et les plus récurrentes de l'Autre* » (Goody 2004, p. 26). Plus récemment, en sciences sociales, Huntington (1997) réifiait les sociétés musulmanes en un ensemble civilisationnel monolithique et figé, uniquement déterminé par le dogme religieux et synonyme de menace politique internationale. Dans ce contexte, le choc culturel entre un Islam vu comme fondamentaliste et conservateur d'un côté, et un Occident décrit comme moderne et progressiste de l'autre apparaîtrait inévitable (Fukuyama 1995; Lewis

2002; 1997; 1982). À cet égard, les attentats du 11 septembre 2001 ont accru la visibilité des populations musulmanes installées dans les pays occidentaux et contribué à leur représentation réductrice, en usant de perceptions et préjugés qui imprègnent de façon continue les catégories communément admises du « musulman » et de l'« islam ».

(2) *Enjeux et défis idéologiques de la présence des musulmans en Occident*

Une telle polarisation idéologique imprègne encore largement l'imaginaire des pays d'Europe et d'Amérique du Nord. À cet égard, Helly (2002) identifie deux dispositifs de construction d'un Islam négatif : l'occidentalisme qui considère l'islam comme un « *bloc inapte à la modernité* » d'une part, et « *le cumul d'omissions et de silences qui préside à la description des relations, présentes et passées entre les puissances occidentales et les pays de culture islamique, notamment arabes* » (p. 230) d'autre part. En fait, l'orientalisme traduit à la fois la fascination pour l'islam et l'islamophobie, cette dernière « *agissant comme un ferment d'unité idéologique et théologique de l'Europe occidentale* » (Geisser 2005, p. 60) et chrétienne. Au XIX^e siècle, l'eurocentrisme et les représentations péjoratives de l'islam construisent la figure de l'« homo islamicus » (p. 68), présenté comme l'archétype de l'antimodernité. Il existe aujourd'hui des variantes nationales d'une islamophobie collective, Geisser en distingue deux types : en Grande-Bretagne, en Espagne et en Hollande, elle est sécuritaire et fondée sur la peur de l'autre, elle conduit les musulmans qui y sont établis à des efforts de visibilité minimale. Selon le sociologue, l'islamophobie française serait de nature plus idéologique, s'articulant autour d'une « *hidjebophobie* » qui refléterait le réflexe républicain à assimiler ses ressortissants par le biais de pressions normatives. La réticence actuelle de l'Union européenne à accepter la candidature de la Turquie, un État libéral, séculier et démocratique, quoique de tradition musulmane, atteste de cette construction d'une altérité radicale contre laquelle l'Europe se construit (Amiriaux 2007).

De telles représentations nourrissent des débats qui cristallisent la présence des musulmans en Occident autour de deux enjeux. D'une part, le statut de la femme dans l'islam et le port du voile sont communément présentés comme symboles d'une

oppression à l'endroit du sexe féminin, laquelle oppression serait ontologiquement induite par le dogme islamique (Werbner 2007). D'autre part, l'intégration des populations immigrantes au sein de systèmes démocratiques s'inscrit dans une vision binaire distinguant la tradition islamique des modèles occidentaux. Tandis que le premier débat soulève la question du rôle de la femme dans les sociétés et dans la famille occidentales, le second met au défi les capacités et volontés d'accueil des pays d'immigration envers les populations étrangères.

En dépit de ces représentations dichotomiques et manichéennes, certaines dynamiques locales attestent pourtant d'un mode de « co-existence pacifique », telle que documenté en France par Cesari (2004), soit une possible cohabitation, une réconciliation, voire une transformation mutuelle entre Islam et Occident. En effet, de nombreux observateurs évaluent favorablement les possibilités d'échanges et de cohabitation des musulmans et des populations des sociétés d'accueil en Europe et en Amérique du Nord (Cesari 2004; Marechal et al. 2003; Nielsen 2007; Roy 2002; Schmidt 2004). D'ailleurs, de nouveaux arguments se développent en faveur de la déconstruction du caractère apparemment monolithique de l'islam (Cesari 2003). Si aux États-Unis, les auteurs adoptent une vision plus intégratrice et étudient les modes d'adaptation des populations musulmanes aux univers sociaux locaux (Esposito 2000; Haddad 2002), en Europe, la présence de musulmans est vue sous l'angle relationnel d'une rencontre entre deux mondes, laquelle suscite une variété de lectures, parfois polarisées. Par exemple en France, Kepel situe l'islam transnational entre deux tendances opposées : d'une part, la mouvance salafiste abondamment diffusée par l'entremise des sites Internet⁵, présente l'Europe comme une terre de mécréants et appelle les fidèles à appliquer la *sharia* en complément, voire en substitut au régime juridique local; d'autre part, les secondes et troisièmes générations d'immigrants, dont l'éducation libérale pourrait entraîner la mobilité sociale et économique, et se transformer en vecteur d'intégration au sein des sociétés européennes (Kepel 2004). La sociologue Nilüfer Göle est plus nuancée : loin d'un choc de civilisation, la rencontre entre l'Islam et l'Occident se fait, selon elle, « *par des zones de contact* » (2005, p. 28), comme la polémique du foulard, ou encore la candidature turque à

⁵ Par exemple : <http://www.al-islam.com/frn/>; <http://www.islamonline.net/english/index.shtml>

l'Union européenne. C'est dans ces interstices où l'histoire se construit que s'observent non seulement la fragmentation de l'islam et la pluralité de ses interprétations, mais aussi les apories des structures sociales et politiques de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Le phénomène des conversions à l'islam cristallise une de ces conversations.

b) Dimensions locales de la rencontre Islam-Occident : la conversion d'Occidentaux

En tant que mode particulier de contact avec l'Autre, les formes et la nature des phénomènes de conversion dépendent des conditions de cette rencontre. Ainsi, les rapports sociaux qui s'articulent aux catégories de race, religion et politique (Cooley 2002; Tank Storper 2005; Yang 2005) encadrent et influencent le changement de religion, de sorte que généralement, la conversion s'inscrit dans une dynamique entre des entités de pouvoir inégal : conquérant / conquis; société majoritaire / minoritaire; missionnaire / local (Garcia Arenal 2001; Langewiesche 1998; Moscovici et al. 1987).

i) La conversion à l'islam dans l'histoire : des processus d'islamisation

Historiquement, les empires colonisateurs et conquérants ont assuré leur expansion par l'intermédiaire de mouvements de conversion de masse, opérés par le truchement de messagers de Dieu aux différents visages : missionnaires chrétiens dans les régions colonisées, guerriers et commerçants musulmans en terres infidèles (Garcia Arenal 2001; Jonckers 1998; Levtzion et al. 2000; 1979). À cet égard, l'imaginaire commun associe généralement les processus historiques d'islamisation à des mouvements forcés et coercitifs. Pourtant, Dutton (1999) identifie deux modes de conversion à l'islam : d'une part, la voie pacifique ou *Da'wa* par laquelle un « porteur » de l'islam transmet les vérités de la religion et invite les auditeurs à reconnaître *Allah* et son messager, et d'autre part, la « force de l'épée » qui s'exerce dans des contextes de prosélytisme et de conquêtes (Robinson et Clarke 2003; Swarup 1986). Bien que les recherches se soient longtemps structurées autour de ces deux stéréotypes, les études historiques montrent aujourd'hui, qu'en terre chrétienne, les conversions à l'islam ont beaucoup plus souvent été volontaires qu'obligées, et que les convertis n'ont pas systématiquement fait l'objet de pressions formelles (Winter 2000; Woodberry 1992).

L'historien Christian Décobert (2007) distingue trois périodes historiques de conversions collectives à l'islam dans le cadre de la conquête arabe. Bien que les musulmans ne se mêlent d'abord pas aux populations locales, et limitent leur domination à une administration politique et économique, dès 710, des populations conquises se révoltent, principalement en raison des pressions fiscales imposées par l'occupant qui appauvrissent les monastères. Tandis que ces insurrections reflètent le démantèlement progressif des systèmes social, politique et juridique dominés, le conquérant fascine par son invulnérabilité apparente, attirant alors les premiers convertis. Le processus d'islamisation reste toutefois variable selon les régions, puisque dans la vallée du Nil, de nombreux groupes chrétiens y résistent. La période du XI^e au XIII^e siècle est caractérisée par un relatif apaisement des relations entre musulmans et chrétiens, voire une collaboration solidaire, touchant en particulier les activités de subsistance et le travail de la terre dans les campagnes; les conversions semblent s'opérer alors par « contamination ». Ces adhésions à l'islam générées dans l'interaction sociale, et souvent entreprises de façon individuelle, touchent surtout les couches de population les plus modestes qui y voient une possibilité de mobilité sociale et économique. Plus qu'un choix rationnel, la conversion reste le fruit d'une islamisation de plus en plus marquée du milieu de vie, elle signifie l'intégration personnelle dans des systèmes lignagers (union mixte) et symboliques (langue arabe) dominants. Enfin, de la fin du XIII^e siècle au XVI^e siècle, la diffusion croissante d'un islam mystique, ainsi que l'émergence d'un sentiment d'appartenance à la communauté musulmane génère une volonté plus manifeste de convertir les populations chrétiennes conquises. Alors que les institutions religieuses et sociales islamiques (écoles, mosquées) imprègnent de plus en plus le paysage local, se développe l'idée d'une identité musulmane fondée sur le comportement social et sur l'authenticité de la foi, elle se construit autour des nouvelles notions du « bon » et du « mauvais » musulman, ou encore de l'« apostat ». Les nouveaux convertis sont alors sommés de rompre toute allégeance antérieure à leur entrée dans l'islam. Plus tard, la construction des identités nationales dans le monde arabe relance le processus de conversion tandis que des communautés chrétiennes et juives minoritaires parviennent à rehausser leur statut en adoptant l'identité religieuse du dominant.

Ainsi, les stratégies de conversion disposeraient d'un potentiel régulateur social et politique fondamental. Nés de désirs personnels d'améliorer les statuts économique, social et politique individuels, ou simplement d'éviter les phénomènes de discriminations (Bulliet 1979), ces mouvements auraient été favorisés par l'adaptation des enseignements et sermons musulmans aux croyances et pratiques locales (Woodberry 1992), ainsi que par les interactions croissantes entre musulmans et non musulmans. D'ailleurs, les études historiques qui, à ce jour, font toujours autorité confirment l'hypothèse d'une diffusion lente et progressive de l'islam, catalysée par des contacts humains et pacifiques : Levtzion (1979) considère que les conversions à l'islam sont apparues un siècle après les conquêtes militaires, alors que Bulliet (1979) date le début des mouvements de conversion trois à quatre siècles plus tard. Bien que l'ère d'islamisation se soit achevée aux XI^e et XII^e siècles, les conversions se sont poursuivies de façon plus graduelle, par l'intermédiaire d'agents pacifiques itinérants tels que les nomades, commerçants, saints, et mystiques soufis (Woodberry 1992).

L'étude de Bulliet repose sur une évaluation quantitative des conversions réalisée à l'aide du nombre de changements de noms. Comme Dale (dans Robinson 2003), Gilliat-Ray (1999), Hawwa (2000) et Köse (1999), l'historien conclut que la conversion implique une décision personnelle, dans le but d'acquérir une identité sociale, de sorte que l'adhésion à l'islam s'inscrit dans un projet de valorisation individuelle. Dans la province indienne du Kerala qui compte une importante population musulmane, Dale (dans Robinson 2003) rapporte également que les conversions s'expliquent davantage par un effet cumulatif d'initiatives individuelles que par un mouvement de masse forcé. Levtzion (1979) adopte une perspective par aire géographique (Asie, Indonésie, Afrique de l'Ouest) afin de démontrer que le processus de conversion à l'islam est le produit de mécanismes historiques, sociaux et politiques. Robinson et Clarke (2003) et Swarup (1986) valident cette hypothèse en Inde, un pays où les conversions ont généralement suivi des changements idéologiques et politiques imposés par des conquêtes. Selon Levtzion (2000), la migration de groupes musulmans combinée à l'établissement de nouvelles institutions islamiques a généralement favorisé les mouvements de conversion parmi les populations locales. Les échanges religieux liés aux réseaux de commerce et de

marchands, ainsi que les pratiques de certains États, orientés vers la production de bénéfices économiques et politiques ont aussi été déterminants dans certains cas. En Afrique de l'Ouest, l'historien mentionne l'idée d'une « diaspora commerciale » : puisque la participation aux réseaux d'échanges requérait d'être musulman, les premiers locaux à prononcer la *shahada* furent des gens du commerce, bientôt suivis par les hommes de pouvoir. Néanmoins, les historiens ont récemment abandonné l'hypothèse attribuant les conversions à une volonté d'échapper aux taxations imposées par les califes musulmans à leurs sujets « mécréants » (Winter 2000). D'ailleurs, la population située au bas de l'échelle sociale aurait surtout intégré l'islam en reproduisant et en intégrant progressivement ses rituels et pratiques quotidiennes.

S'il est reconnu que les ordres soufis ont souvent fait office de médiateurs culturels et d'agents de conversion, ils n'ont cependant pas agi dans le cadre structuré d'institutions missionnaires, sinon à travers leurs sermons et activités de commerce (Arnold 1935; Jawad 2006). En effet, tout en s'appuyant sur les préceptes et injonctions de la *sharia*, ils incarnent la dimension spirituelle et intellectuelle de l'islam. Ainsi, pour Robinson et Clarke (2003) et pour Poston (1992), c'est leur éthique de vie simple, voire austère, leur idéologie égalitaire, ainsi que leur capacité à réaliser des miracles, qui ont séduit de nombreux adeptes, surtout en Inde.

Quant aux conversions de chrétiens européens, elles s'intègrent dans les mouvements historiques de conquêtes et d'échanges culturels et commerciaux d'abord réalisés sur le pourtour méditerranéen. Du XVI^e jusqu'au XVIII^e siècle, apparaissent ainsi les « renégats », soit des ressortissants européens convertis vivant temporairement ou définitivement en terre d'islam (Bennassar 1989; Garcia Arena 1999). Pourvus d'un important rôle social et politique sur les territoires musulmans où ils circulent avec facilité, les renégats conservent une influence notable dans ces régions au cours de la période coloniale. Le manque de récits de conversion individuels empêche toutefois les historiens de documenter le phénomène sur le territoire européen où aucun mouvement collectif n'est encore répertorié.

ii) Globalisation et diffusion de l'islam à l'ère contemporaine

Aujourd'hui, ce sont les flux migratoires qui introduisent des populations musulmanes en Europe et en Amérique du Nord. Leurs contacts avec les groupes d'accueil restent certes encore tendus, car déterminés par des enjeux politiques, économiques et financiers, et arbitrés par les médias. Toutefois, ils produisent également de nouvelles localités, zones d'échanges et de fabrications culturels où les convertis incarnent une coexistence qui, bien que révélant des dynamiques sociales et politiques spécifiques, pourrait aussi être pacifique, comme le suggère Cesari (2004). Dans ces espaces, des individus entrent dans l'islam sans se déplacer en terres musulmanes, démontrant ainsi que cette religion pourrait être vécue en situation de minoritaires; les conversions manifesteraient alors les changements sociaux et politiques qui traversent la scène du local et du global.

Pour Allievi (1998), les processus de sécularisation et de pluralisation religieuse combinés aux flux migratoires de populations musulmanes en Europe et en Amérique du Nord expliquent en partie les mouvements actuels d'adhésion à l'islam en Europe. Ces derniers alimentent une littérature de plus en plus vaste qui s'inscrit dans la perspective d'une rencontre Islam-Occident, et de ses éventuels effets de syncrétisme. Wohlrab-Sahr (1999) parle de « lutte symbolique » pour situer les phénomènes de conversion à l'islam dans un double cadre : celui de la religion et de la culture de provenance d'un côté, et celui de la nouvelle vision du monde adoptée de l'autre. Paradoxalement, ces études empiriques réalisées dans des contextes où l'islam est minoritaire demeurent circonscrites à des espaces nationaux. La plupart interrogent les motifs et processus de conversion, cherchant surtout à évaluer les conditions de possibilité d'une identité à la fois nationale ou ethnique, et musulmane : Vroon (2007) aux Pays-Bas, Jensen (2008) au Danemark, Köse (1999) en Grande-Bretagne, Setta (1999) en Suisse, Allievi (1998) en Italie, Bourque (2006) en Écosse, Sultan (1999) en Suède, Roald (2006) en Scandinavie, Dix (2002), Hermansen (2006), Simmons (2006) et Winchester (2006) aux États-Unis. Seules quelques recherches sociologiques dépassent la contrainte nationale et intègrent des données de plusieurs contextes différents, sans toutefois examiner l'impact de l'environnement sociopolitique sur les modèles proposés : Badran (2006) en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas et en Afrique

du sud, Daynes (1999) en France et aux États-Unis, et Wohlrab-Sahr (1999) en Suisse et en Allemagne. D'autres études examinent le phénomène au sein de microcosmes particuliers, par exemple le milieu carcéral (Ammar 2004; Dix 2002; 1997; Ibrahim 1995).

Quant aux espaces de communication virtuelle, nouveaux lieux de conversion des « cyberconvert » (Winter 2000, p.100), ils demeurent négligés par la littérature (Van Nieuwkerk 2006). C'est pourtant là que l'islam est le plus actif et le plus visible : forums d'échanges efficaces entre musulmans et non musulmans, ils offrent une tribune dépourvue de censure aux sites islamiques qui y diffusent librement leur message missionnaire (Winter 2000). En fait, les mouvements de conversion observés actuellement sont catalysés, entre autres, par l'activité assidue de missionnaires (*Jama'at Tabligh* originaire de l'Inde par exemple) qui sillonnent aujourd'hui l'Europe et l'Amérique du Nord, animés de l'ambition de propager la foi musulmane, ou *da'wa* (Haddad 2006). Parmi elles, les associations musulmanes d'étudiants, particulièrement présentes sur les campus américains, se donnent pour mission de diffuser l'islam en le présentant comme un style de vie. Inspirés du livret d'Abd al-Ati, « Islam in Focus », ces groupes insistent sur la similarité de l'islam avec les autres religions monothéistes : ils soulignent l'égalité de droits et de responsabilités des hommes et des femmes, et leur rôle différencié, ils pressent également les musulmans de respecter l'idéal diffusé par la lettre de l'islam puisque leur comportement témoigne non seulement de leur foi, mais aussi de la véracité du dogme.

Ainsi, les conversions se sont aujourd'hui déplacées en terres européenne et nord-américaine, où des individus qui y ont été socialisés combinent des pratiques musulmanes importées, au mode de vie occidental hérité. Ce faisant, ils ramènent la rencontre entre l'Islam et les pays occidentaux à l'échelle du local, assurant ainsi la continuité d'une longue tradition d'échanges et d'influences réciproques. Leur démarche conduit cependant à s'interroger sur la place des normes religieuses et valeurs libérales dans les sociétés occidentales. En effet, pour beaucoup, l'adhésion à l'islam symboliserait le retour à des valeurs occidentales traditionnelles typiques des générations des aînés, ainsi qu'un mode de remoralisation de la vie moderne (Van Nieuwkerk 2006). Pour les musulmans noirs des États-Unis, l'islam incarne ordre et

discipline, et confère ainsi dignité, et un sentiment de fierté et d'appartenance à travers l'identification à des mouvements et figures de proue, telles que *Nation of Islam* et Malcolm X (McCloud 2006; Simmons 2006).

iii) Dynamiques sociales d'inclusion et d'exclusion dans le monde musulman

Hefner (1998) identifie deux logiques de conversion : la première s'inscrit dans le contexte de la modernité et touche des populations marginalisées, cherchant à maintenir une identité distincte de la culture hégémonique, en s'appropriant pourtant les symboles et instruments associés au « moderne ». C'est en sens qu'est interprété le mouvement de renouveau islamique contemporain, en particulier dans les États-Nations européens sécularisés (Allievi 1999; Daynes 1999; Wohlrab-Sahr 1999). L'islam apparaît comme un cadre idéologique et politique particulièrement adapté à un discours critique de la société occidentale, soit comme posture politique, soit comme mode de marginalisation volontaire. À cet égard, l'islamologue Winter rappelle que le *Qu'ran* ainsi que la biographie du Prophète constituent en soi un discours de la libération puisque « *the Koran emerged as the argument of a marginalized and persecuted sect against an oppressive order. As a body of Scripture, the Koran and the Prophetic-sayings literature liberately speaks to a particular human psychology* » (2000, p. 100). En fait, la conversion permettrait de repositionner des individus en situation d'exclusion en les insérant dans des cadres symboliques qui les distancient de leur environnement social plus large. C'est pourquoi l'islam a historiquement attiré des communautés ostracisées, de sorte que la littérature sociologique actuelle considère l'adoption de cette religion comme un mode de protestation sociale.

La seconde logique mise en évidence par Hefner répond aux contraintes imposées par l'état, le capitalisme et la migration. Ici, la conversion religieuse, forcée ou non, d'ethnies minoritaires à la religion du majoritaire vise à intégrer ces dernières au groupe dominant, voire à un État-Nation moderne, dans le but de consolider des entités politiques non sécularisées, autour de symboles et d'institutions partagés (Austin-Broos 2003; Doja 2000; Viswanathan 1998). À l'inverse, dans les sociétés occidentales fondées sur la séparation entre le domaine religieux et l'espace public, les conversions à l'islam remettent en question les allégeances nationales et appartenances

sociales (Jensen 2008; Vroon 2007). En Scandinavie, Roald (2004) soutient que les parcours des convertis reflètent l'histoire du développement des communautés musulmanes et du rapport à l'islam dans la région. En contexte de changement, d'anomie ou de déséquilibre social, la conversion religieuse est vue dans une perspective fonctionnaliste d'adaptation à la nouvelle donne. Lors de processus transitoires tels que la modernisation ou la modification des rapports de pouvoir entre groupes, la conversion représente une stratégie politique destinée à résoudre des situations de crises économique, sociale et politique, à des fins d'unions mixtes par exemple (Martin 1995; Musick 1995).

Par ailleurs, la conversion introduit de nouvelles dynamiques à l'intérieur même des groupes religieux où se compose un nouveau type de relations entre convertis et non-convertis, et où se renégocient les frontières identitaires intra-groupes (Setta 1999). L'ouvrage collectif de Van Nieuwkerk (2006) fait état du besoin des femmes converties d'entretenir des interactions continues avec d'autres musulmans, de naissance ou non, dans le but de s'encourager mutuellement à perpétuer un style de vie considéré comme islamique, et donc de consolider leur démarche dans l'islam. Cet échange est d'ailleurs facilité par les forums et sites Internet très actifs dans la construction de liens transnationaux au sein de la *Umma*. À cet égard, les musulmans n'afficheraient pas tous le même accueil ni la même tolérance eu égard aux performances religieuses de leurs nouveaux frères et sœurs musulmans. Aux États-Unis, Hermansen (2006) constate que certaines associations d'étudiants musulmans n'acceptent pas les femmes non voilées, tandis que la seconde génération de convertis, soit les enfants des convertis, critiquent les mosquées et leurs interminables heures de prêches, jugées ennuyeuses (Hermansen 2006).

iv) Conversion et recomposition des identités sociales

Les croyances adoptées suite à la conversion introduisent généralement une nouvelle conception de la personne et des rôles dans la société; elles constituent par conséquent une ressource efficace pour renégocier les identités religieuses, nationales, ethniques, politiques et sociales (Penrad 1998; Van Nieuwkerk 2006). Ainsi, les étapes du processus de conversion réorganisent progressivement l'identité sociale et familiale en

redéfinissant les statuts (Sultan 1999); en entrant dans l'islam, de nombreux musulmans choisissent par exemple d'adopter un prénom musulman. Pour beaucoup, l'événement de conversion constitue une allégorie des rapports de genre, de génération et d'autorité qui recompose les liens sociaux (LeBlanc 2003). À cet égard, Morton (2003) souligne le rôle particulier des institutions missionnaires dans la redéfinition des identités et affiliations des nouveaux musulmans. Considérant que la conversion à l'islam transforme symboliquement et socialement une expérience de crise personnelle, Wohlrab-Sahr (2006) distingue trois types de conversion référant à différents domaines d'expérience : la conversion consacre l'inscription dans un ordre nouveau, vecteur de distinction morale (*implementation of honor*), l'entrée dans l'islam signifie également un mode de resocialisation dans le sens d'une discipline stricte, porteuse de mobilité sociale (*methodization of life conduct*), enfin devenir musulman reformule également une appartenance dans des contextes d'instabilité identitaire (espaces de ghettoïsation des noirs américains par exemple).

La littérature montre que la conversion concerne davantage les femmes et qu'elle met en scène des enjeux significativement genrés (Ammar et al. 2004; Dix 2002; 1997; Martin 1995; Vanzan 1996). L'adhésion ou le retour à une religion peut ainsi faire office d'acte de résistance à des changements sociaux ou à certaines dynamiques locales (Duncan 2003; Searing 2003). S'intéressant à des Comoriennes musulmanes ayant choisi de porter le voile, Blanche (1998) conclut que la reconversion leur permet de se distancer des pratiques et normes locales qu'elles considèrent défavorables à leur statut de femme, et de redéfinir leur identité et rôle, ainsi que l'ensemble des relations sociales qui en découlent. Dans le même sens, en Indonésie, les musulmanes qui portent le voile construisent ainsi leur identité de femme moderne, se dissociant par le fait même d'une vision traditionnelle de la société (Brenner 1996). La perspective féministe apparaît comme une dimension fondamentale des mouvements contemporains de conversion à l'islam. Le collectif de Van Nieuwkerk (2006) met en évidence une tension entre l'emphase que portent les textes *Qu'raniques* sur les droits de la femme d'une part, et les pratiques perpétuées par les musulmans d'autre part. Les converties les plus activistes quant à l'égalité des genres parviennent difficilement à réconcilier la lettre du *Qu'ran* et les pratiques des

musulmans de naissance considérées machistes. Selon ces nouvelles musulmanes, alors que l'Occident a dévalorisé le rôle de la femme dans la société ainsi que les valeurs féminines, l'Islam légitime et considère positivement les statuts de mère et d'épouse, le *Qu'ran* et les nombreux *hadiths* décrivant les nombreuses récompenses octroyées à la mère. Dans son étude réalisée auprès de converties britanniques, néerlandaises et sud-africaines, Badran rapporte leurs vives critiques des « *erroneous interpretations of the Qur'an and selective usages of Hadith that support gender segregation and subordination* » (2006, p. 189). Se dessine ainsi la démarcation entre d'une part un islam féministe, adopté par les converties, et d'autre part un islam culturel et patriarcal qui dominerait dans les sociétés musulmanes.

v) Un nouveau sujet croyant musulman ? Des modes contemporains de resubjectivation

Si la littérature sur la conversion a généralement considéré le phénomène dans une perspective systémique, les études empiriques plus récentes l'abordent du point de vue du sujet. En fait, les mouvements de conversion actuels s'inscrivent dans un contexte de privatisation du religieux, de marginalisation des formes religieuses traditionnelles, et d'accroissement des possibilités de bricolage individuel (Luckman 1999). À ce titre, la figure du converti est emblématique, car elle « *fonctionne comme une transposition individualisée d'une utopie religieuse vidée de son potentiel de changement social* » (Hervieu-Léger 1999, p. 147) qui octroie aux individus des symboles et espaces d'expression religieuse (Tizik et al. 2001). Les conversions à l'islam soufi rempliraient ainsi le vide spirituel moderne, à l'instar du mouvement hippie des années 1960 (Jawad 2006; Zarccone 1999). Porté par le regain d'intérêt pour les formes de spiritualité orientale, le soufisme paraît effectivement attrayant pour une population en quête d'exotisme, indisposée par le matérialisme des sociétés sécularisées (Bourque 2006). Pour d'autres, le succès de l'islam repose sur sa logique et sa scientificité convaincantes (Allievi 2006; Hermansen 2006), la rationalité du *Qu'ran* et l'accès direct à Dieu garantissant un cheminement clair et rassurant (Badran 2006).

En positionnant l'individu converti au centre de leurs études, certains anthropologues s'interrogent sur les processus d'acquisition et d'intégration d'un nouveau mode de

socialisation, de dispositions corporelles et d'un *habitus* particuliers (Bourque 2006; Hermansen 2006; Rinaldo 2008). Revenant à la dimension psychologique de la conversion, Mannson (2002) examine le processus de construction d'une nouvelle cohérence du soi, entre l'ancienne structure de références et le nouveau système religieux adopté. L'anthropologue soutient qu'en s'intéressant à la signification personnelle que les convertis attribuent aux discours et émotions dont ils les investissent, il est possible de mieux comprendre les phénomènes de reproduction et de variation culturelles, ainsi que les modes de réappropriation idéologique qui permettent de construire une continuité entre des représentations vues comme conflictuelles à priori.

Longtemps axées sur les mouvements historiques de conversion de masse, les études sur l'adoption de l'islam proposent aujourd'hui une alternative à l'objet « islamisation » en s'intéressant aux sociétés occidentales où, bien que minoritaire, la présence musulmane se conjugue aux variations des flux migratoires. Afin de rendre compte des expériences et représentations individuelles que les nouveaux musulmans élaborent autour de cette rencontre, les chercheurs procèdent aujourd'hui à des reconstructions de leur énoncé de conversion, notamment via la technique du récit de vie (Daynes 1999; Hermansen 1999; Setta 1999; Sultan 1999; Wohlrab-Sahr 1999). À cet égard, De Weese (1994) recourt à une approche sémiologique originale afin d'examiner le récit de conversion d'un personnage historique de Mongolie, à partir duquel il infère les mécanismes d'entrée dans l'islam dans cette région spécifique. Néanmoins, Winter (2000) soutient que la récurrence de thèmes tels que la rencontre avec l'altérité exotique, la dimension marginale ou protestataire de la conversion, le caractère progressif de l'adoption de la nouvelle religion, le discours critique du christianisme et notamment de la Trinité, la fascination exercée par l'islam mystique suggère une continuité dans les modes de conversion à l'islam depuis l'époque médiévale. Ainsi, les formes classiques de recrutement de l'islam resteraient opérationnelles quel que soit le contexte historique. Bien que notre étude s'intéresse moins aux facteurs d'attraction de l'islam qu'à ses modes de réappropriation dans les pays occidentaux, nous montrerons que la continuité historique des discours

d'adhésion à l'islam ne présage en rien des significations et réinterprétations locales et contemporaines qui en sont faites.

c) Présence des populations musulmanes en France et au Québec : des islams locaux ?

Si dans l'imaginaire commun, le marqueur le plus ostensible de l'islam reste, de façon stéréotypée, le port du foulard, la notion de « musulman » est en réalité polysémique et recouvre une variété de profils et d'expériences. Kilani (1998) rappelle que le concept « islam » couvre une diversité de situations et de comportements se déclinant différemment selon les facteurs historiques, les régions géographiques et les enjeux politiques. En situation migratoire, ces réalités s'inscrivent dans les rapports historiques qu'entretiennent les sociétés d'accueil avec les pays d'origine des immigrants (Aitchison 2007; Al-Azmeh 2007; Babès 1997; Bowen 2004b; Cesari 2004; Koenig 2005; Tahon 1996).

i) Présence musulmane dans les pays occidentaux : revendications politiques et remise en question des sociétés civiles d'accueil

(1) Citoyenneté et droits des minorités

Les hypothèses de sécularisation et d'assimilation qui ont longtemps dominé les sciences humaines prévoyaient que la religiosité des nouveaux arrivants se cantonnerait à l'espace privé et, à l'instar de celle des populations locales des sociétés d'accueil, se privatiserait progressivement. Toutefois, la nouvelle visibilité dont les attentats du 11 septembre ont entouré les musulmans d'Occident, ainsi que les questionnements identitaires d'une seconde génération d'immigrants grandis en Europe (Nielsen 1992; Santelli 2008) ont conduit à reconsidérer ces hypothèses. L'écho médiatique dont ces populations font l'objet met d'ailleurs en évidence l'influence du discours et de l'imaginaire collectifs à l'égard de toute question relative à l'islam (Leveau et al. 2005).

Toutefois, la longue présence historique des populations musulmanes dans les espaces d'immigration les aurait conduites à une meilleure compréhension et un meilleur sens pratique de ces sociétés. La littérature décrit comment ces minorités créent et

réinterprètent pratiques, représentations et allégeance à l'islam à la lumière de nouvelles catégories de la vie publique : citoyenneté, laïcité et sécularisation, diversité religieuse et ethnique, communautarisation et république (Cesari 2004; Fortin et al. 2008; Palmer 2001). Certains auteurs évoquent la notion d'un islam européen imprégné des valeurs de sécularisation et d'individualisme (Allievi et al. 2003; Marechal et al. 2003) tandis que Khoroskavar (1997) constate le glissement d'une présence passive d'un islam *en* France, à un islam *de* France, produit de son contexte de résidence. Par ailleurs, ces minorités recourent à diverses stratégies identitaires rendues possibles par les systèmes démocratiques occidentaux : activisme associatif, logiques communautaires centrées sur les mosquées, participation civique limitée ou à l'inverse, forte volonté d'intégration sociale et économique. En Europe, les secondes générations instrumentalisent et substituent le référent musulman aux identités maghrébines (algérienne, marocaine, etc.) importées par leurs parents, contribuant ainsi à la construction d'un islam national (Bowen 2004a; Nielsen 2007). En Amérique du Nord, les mêmes populations développent un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale articulée autour du facteur musulman (Schmidt 2002). Auprès de musulmans francophones du Québec, Fortin et son équipe observent des formes de reconstruction des appartenances locales, à la fois religieuses, ethniques et culturelles, fondées sur des modes de sociabilité ainsi que sur des pratiques sociales et rituelles recomposées. Les données empiriques amènent les auteurs à réfuter l'hypothèse d'une conscience musulmane exclusivement transnationale et déterritorialisée (Eickelman et al. 2004; Roy 2002), voire universelle, et à relocaliser l'islam en des lieux et communautés particuliers. Récemment, des études comparatives entre différents contextes sociopolitiques ont déplacé la problématique de l'immigration musulmane vers les questions du rôle des espaces publics d'accueil, de leur mode de régulation du religieux, de l'influence de la culture religieuse dominante, et de la représentation que chaque société se donne d'elle-même (Badran 2006; Daynes 1999; Tietze 2002; Wohlrab-Sahr 2006).

En Amérique du Nord comme en Europe, leur présence s'accompagne toutefois de revendications de plus en plus fortes quant à la reconnaissance et au respect formels de leurs libertés individuelles de la part des États-nations dont, entre autres, la

possibilité de pratiquer l'islam dans un contexte migratoire (Amiriaux 2005; Haddad 2002; Helly 2002; Joly 2008; Rath et Penninx 1999). Les problèmes d'implantation et de financement de lieux du culte, de scolarisation et d'enseignement religieux, de préparation de la viande *halal*, de circoncision, des fêtes musulmanes et d'application de la loi islamique traduisent autant une volonté d'affirmation identitaire qu'un désir d'être partie prenante de l'espace public du pays d'accueil. Ainsi, certains groupes musulmans s'institutionnalisent via la construction de mosquées ou de lieux de rassemblement. Ceux-ci deviennent le centre d'une vie communautaire forte qui s'inscrit dans des réseaux associatifs transnationaux, et s'ancre dans le paysage religieux local, catalysant ainsi de nouvelles interactions avec la population et les autorités d'accueil (Cesari 2004; 1997). Paradoxalement, ces comportements identitaires accroissent les risques de discrimination, dans un contexte international stigmatisant qu'accroissent des politiques nationales de plus en plus conservatrices, et auxquels les stratégies associatives des musulmans, ainsi que leur quête de participation à la vie publique ne constituent en fait que des réponses (Haddad 2002; Santelli 2008). Les conversions à l'islam constituent une forme de ces dialogues inédits.

(2) Des projets politiques et modèles de gestion de l'immigration sur la sellette

Dans des pays comme la France où les musulmans représentent 10% de la population totale, de telles revendications et formes d'institutionnalisation de l'islam ne sont pas sans soulever de profonds questionnements. Les structures sociopolitiques des pays d'immigration et notamment, leur modèle de gestion de l'immigration et du pluralisme sont mis sur la sellette; certains Musulmans québécois que nous avons rencontrés allant jusqu'à suggérer d'intégrer les fêtes musulmanes dans les calendriers nationaux. En fait, les possibilités d'intégration de ces populations dans les espaces publics s'inscrivent dans des rapports historiques régis par les conditions d'immigration imposées par les pays d'accueil. En Europe et dans une moindre mesure, au Québec, les débats entourant le port du foulard en particulier, cristallisent et alimentent l'ensemble de ces interrogations relatives à l'inscription des populations

musulmanes dans des structures politiques de forme républicaine ou interculturelle, gouvernées par des principes démocratiques et séculiers, ainsi que par les libertés de religion, de culte et de pensée (Baubérot 2008; Ciceri 1999; Helly et al. 2005; Helly 2004; Koussens 2007-2008; Milot 2008; Woehrling 1998; Wohlrab-Sahr 2004; Yazbeck 2002). Qui plus est, les initiatives visant à créer un interlocuteur institutionnel unifié, représentant l'ensemble des intérêts des musulmans sont constamment mises au défi par les fragmentations internes à la communauté musulmane. Dans ce contexte, les convertis à l'islam font de plus en plus figure d'intermédiaires culturels bien qu'ils soient souvent adeptes d'une ligne dure. Alors que la nouvelle réalité sociologique et politique induite par la présence de populations minoritaires dans les sociétés démocratiques amène ces dernières à repenser leurs fondements institutionnels nationalistes et séculiers, elles remettent également en question la religiosité et les ressources identitaires des groupes dominants (Cesari 2004; Kilani 2004; Mandaville 2001; Roy 2002). En découlent de nouveaux phénomènes de conversion à l'islam en Europe comme en Amérique du Nord (Allievi 1999; Daynes 1999; Dix 1997; Hermansen 2006; Jensen 2008; Mansson 2002; Martin 1995; Sultan 1999; Wohlrab-Sahr 1999; Van Nieuwkerk 2006; Vroon 2007).

ii) Les Musulmans et la République française

(1) Une structure politique universelle : la République

La France est organisée selon un modèle républicain d'intégration des minorités visant à garantir la cohésion sociale du pays. Forgé par la pensée universaliste des Lumières du XVIII^e siècle et mis en application après la Révolution française de 1789, cet idéal repose sur une politique assimilationniste basée sur des valeurs universelles, en théorie accessibles à tous. Les institutions publiques au premier rang desquelles figure l'école jouent un rôle fondamental dans ce dispositif, puisqu'elles inculquent une identité commune et des valeurs citoyennes partagées. Transmis par l'adage « liberté, égalité, fraternité », le modèle républicain repose sur le respect d'un ensemble de droits et libertés tels que les libertés d'expression, de pensée, de culte, ou encore le droit à l'éducation. Si la République a traditionnellement intégré les minorités immigrantes au sein du creuset français (Noiriel 1988), la stigmatisation, les inégalités

de traitement, notamment sur le marché du travail, ainsi que les récentes revendications des communautés musulmanes ont mis en évidence les apories du système.

Dans un pays laïc de culture catholique, le modèle républicain est en réalité issu d'une longue et violente confrontation historique entre forces cléricales et anticléricales, amorcée dès la Révolution française. Ce conflit avec une Église catholique, longtemps intimement mêlée au politique, a finalement abouti à la non-confessionnalité de l'État à la fin du XIX^e siècle. Parmi les étapes fondamentales qui ont concouru à l'instauration de la République, relevons-en deux : l'instauration de l'école publique, obligatoire et laïque par Jules Ferry dans les années 1880, puis en 1905, la séparation institutionnelle de l'Église et de l'État, associée à la reconnaissance pleine et entière de la liberté religieuse (Willaime 1996). Ces principes sont aujourd'hui reconnus constitutionnellement puisque tout en respectant toutes les croyances, la République laïque « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion » (Constitution de la V^e République 1958). Ainsi garant de l'idéal républicain, un tel régime gouverne les rapports entre le politique et le religieux sur la base d'une division stricte entre les domaines public et privé, excluant toute manifestation de symboles, signes ou référents religieux de certaines institutions publiques. Comme le note Lepape (2007), ce dispositif porte

« une tension intrinsèque entre une assignation historique (l'idéal), qui ne trouve sa force que dans l'inscription définitive de ses principes dans la pierre, et une perpétuelle renégociation de sa portée et de ses limites à travers crises, discussions ou affaires politico-religieuses » (p. 418)

(2) Principes organisateurs du lien social : la laïcité et l'institution scolaire en France

Si la laïcité présuppose une distinction institutionnelle entre le profane et le religieux, elle porte également un idéal de progrès social universel et consensuel, fondé sur la « trinité providentielle raison-science-progrès », positive et rationnelle. Elle incarne par ailleurs une « vision non religieuse de l'homme et du monde (une *Weltanschauung* séculière), une vision déterminant un certain idéal moral et civique cimentant la collectivité et légitimant l'exercice de la souveraineté » (Willaime 1996, p. 156). L'articulation des dimensions juridique, institutionnelle, et idéologique de ce principe

laïc se manifeste et se construit au sein de débats publics, comme le port du foulard dans les institutions scolaires. C'est dans ces instantanés quotidiens du politique que se construit la représentation que la nation française entretient d'elle-même (Göle 2005) car en France, comme le note Cesari (2004, p. 256), les rapports sociaux répondent à une logique de sécularisation qui « *rend plus illégitime toute forme d'action sociale ou culturelle fondée sur des valeurs religieuses* ».

D'une laïcité de combat, construite par opposition à la domination du fait religieux, le régime a progressivement évolué vers une laïcité de gestion ou un « nouveau pacte laïc » (Baubérot 2008; 1990). Caractérisé par une « *décrispation des relations Églises-État-Sociétés* », il constitue aujourd'hui davantage « *le cadre régulateur d'un pluralisme des visions du monde qu' [...] un contre-système d'emprise par rapport aux religions* » (Willaime 1996, p. 164-166). La frontière entre l'État et les religions semble par conséquent aujourd'hui moins stricte. En attestent la contribution du religieux dans le domaine de l'action sociale et de la solidarité, ou encore le financement public de l'entretien des édifices culturels et de certains établissements scolaires gérés par des religieux. Néanmoins, l'interprétation de la laïcité s'est traditionnellement élaborée autour du paradoxe de la double liberté de conscience (qui revendique le respect de toutes les croyances et appartenances), et de pensée (qui revendique l'émancipation de toute doctrine religieuse) (Baubérot 1990).

Défendue par les pratiquants comme par les non-pratiquants français, la laïcité semble devenue un principe d'héritage culturel qui répond à un contexte religieux de plus en plus diversifié : baisse de la participation et du sentiment d'appartenance à la religion catholique majoritaire, présence de plus en plus visible des minorités anciennes (judaïsme et protestantisme), augmentation de la population musulmane, attrait pour les religions et spiritualités étrangères (bouddhisme). Dans ce paysage ponctué de zones de marginalité sociale et économique, l'institution scolaire ne parvient plus à réaliser l'idéal universel ni la cohésion sociale (Keaton 2006; Tietze 2002). Ayant perdu sa capacité intégrante et donc sa légitimité, elle est désormais perçue comme un instrument de reproduction des inégalités, notamment dans des banlieues confrontées aux réalités économiques du chômage, du manque de ressources économiques, de l'échec scolaire, de la dépendance aux aides sociales, et de la discrimination raciste

(Dubet 1992; Lapeyronnie 2008). Les questions liées à l'islam et aux musulmans en France ne peuvent donc être conçues en-dehors ni de la philosophie républicaine, ni du modèle de la laïcité. Elles sont nourries de la perception essentialiste partagée par beaucoup de Français « de souche » que les valeurs de la République laïque, universaliste et individualiste sont incompatibles avec la religiosité musulmane et ses dimensions communautaires (Jouilli 2007; Santelli 2008).

(3) La France et les Musulmans, une histoire d'amour-haine

Dans la continuité de la longue histoire partagée par le monde arabo-musulman et la puissance française colonisatrice, la présence musulmane dans l'hexagone est aujourd'hui liée à la spécificité du fait migratoire en France, et concentrée dans la problématique sociale et urbaine des quartiers défavorisés (Keaton 2006; Lapeyronnie 2008; Tietze 2002). Plus largement, au cours des dernières décennies, l'islam a fortement progressé sur le continent européen où, en une génération, les musulmans sont devenus la seconde communauté religieuse en importance en Italie et en France, immédiatement derrière les chrétiens. Bien qu'historiquement, les territoires colonisés aient toujours alimenté un flux migratoire plus ou moins important, l'arrivée massive de populations musulmanes date de l'après seconde guerre mondiale, dans une Europe alors en reconstruction. Dans le contexte de décolonisation datant des années 1960, l'installation en France de populations issues des anciennes colonies du Maghreb s'opère en trois temps, chacun caractérisant un rapport particulier au pays et à la culture d'origine.

Les premières migrations sont d'abord économiques, constituées essentiellement d'une main-d'œuvre masculine dont le retour au pays semblait évident, autant pour les migrants que pour le pays d'accueil. L'islam est alors perçu comme l'expression d'une culture étrangère simplement de passage sur le sol français. C'est la religion de l'ouvrier et de l'étranger qui maintient l'autre en son statut d'altérité, et garantit son retour éventuel (Cesari 2003; Peach 1995). À cette migration temporaire et provisoire succède, à partir des années 1990, une phase d'immigration et de sédentarisation favorisée par les possibilités de regroupement familial et le rapatriement des familles des premiers travailleurs. Mosquées, boucheries *halal*, revendications de cimetières

religieux et tenues vestimentaires marquent ces populations dans l'espace public si bien que progressivement, l'opinion publique associe toute manifestation d'appartenance musulmane aux populations originaires d'Afrique du Nord, et en particulier d'Algérie (Cesari 1994). Cette identification ethno-religieuse se traduit par des pratiques culturelles recomposées, éloignées d'une interprétation littérale du *Qu'ran*, et combinées à l'expérience du colonialisme, de la discrimination et du rejet dont cette population immigrante se sent l'objet. Dassetto (1984) parle d'un « islam transplanté ». Apparaissent progressivement des organismes islamiques nationaux comme la Fédération Nationale Musulmane de France (FNMF), ou l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF). D'autres sont liés à des associations musulmanes transnationales, telles que le *Ja'amat Tabligh* particulièrement actif auprès des jeunes, sans égard aux clivages nationaux et ethniques, ou encore la Ligue islamique mondiale, financée par l'Arabie saoudite.

Plus revendicatifs que leurs pères, les descendants des premiers immigrants, créent une rupture générationnelle en œuvrant pour davantage de reconnaissance aux niveaux civiques et religieux (droits et pratique). C'est l'islam des jeunes et de la génération des « beurs », qui rompt avec l'islam familial des salles de prières et se réapproprie individuellement l'héritage identitaire, au gré de recompositions religieuses parfois contradictoires et hétérogènes, dans le but de donner sens à l'expérience sociale du quotidien (Cesari 1994; Santelli 2008). Tandis que l'islam des pères s'articule à une appartenance ethnique, « *les jeunes cherchent à se créer d'autant plus ostensiblement une identité spécifique qu'ils croient avoir échoué à se faire reconnaître comme Français à part entière* » (Khosrokhavar 1997, p. 30). Dans ces nouveaux lieux de l'islam, se construit une éthique portée par les jeunes générations, outil de réinsertion dans le tissu social (Babès 1997). Motivé par l'« *expérience de l'indignité culturelle* » (Cesari 1998, p. 114), émerge alors un islam qualifié par Khoroskavar (1998) de « néo communautaire », car fondé sur des associations qui se substituent au groupe familial. Dans cet espace social autant que religieux, les jeunes tentent de renouveler la *Umma* autour d'une commune trajectoire d'immigration et d'exclusion, et un sentiment partagé de stigmatisation et d'appartenance, tant à l'islam qu'à la modernité (Peretti-Ndiaye 2008).

Ces processus sont rendus manifestes par les diverses variantes de la signification du foulard; Khroskovard et Gaspard (1995) en distinguent trois : le foulard traditionnel qui ne dérange pas l'opinion publique et se fond dans le paysage public, celui imposé aux jeunes filles par leurs parents, et enfin le foulard arboré volontairement dans le cadre d'un « retour au religieux » de jeunes femmes intellectuelles. Dans une étude réalisée auprès de jeunes musulmanes françaises, la sociologue Boubekour (2004) montre que le voile est d'une part le fruit de leur socialisation française s'accompagnant d'une revendication citoyenne, et d'autre part, le produit d'une intellectualisation du religieux qui, selon elles, leur permet d'échapper à l'héritage parental perçu comme culturel (Göle 1993; Kepel 1991; Khosrokhavar 1995; Venel 1999). Cette perspective religieuse inédite dans l'espace public français met au défi la laïcité et l'idéologie républicaines, déjà considérablement ébranlées par la construction de l'Europe et par les impacts locaux de la globalisation. Toutefois, les observateurs s'accordent à reconnaître que le renouveau islamique porté par cette génération ne traduit pas une volonté de réislamisation, mais un comportement de résistance et de revendications (Roy 2002; Tietze 2002) :

« L'islamité des jeunes adultes [...] renvoie à des moments dialogiques d'une intégration dans ces sociétés qui s'opère à travers la conflictualisation des problèmes sociaux et politiques [...] l'identification à l'islam ouvre la possibilité de conjuguer la différence avec l'identité afin de se constituer pleinement en acteurs sociaux. » (Tietze 2002, p. 213).

Dans le contexte laïc républicain, ces manifestations identitaires sont perçues comme une provocation envers le principe fondateur de l'État-nation, une menace que les récentes mesures juridiques ont pris soin de canaliser en limitant le port du voile dans certains espaces institutionnels. Comme le montre Bowen (2006), les arguments portés par l'opinion publique, les médias et les politiques suggèrent cependant que la résolution de cette affaire est liée à des préoccupations sociales et politiques plus connexes : l'émergence d'un modèle communautaire aux dépens du brassage social et ethnique, l'influence croissante de l'islamisme international en France, et le dénigrement des femmes dans les banlieues urbaines défavorisées. Entre l'idéal de l'universalisme fraternel et la réalité des fragmentations sociales, le mythe populaire de l'identité nationale française reformule les problèmes sociaux en termes racistes, et

assimile la catégorie des jeunes musulmans d'origine maghrébine à un nouveau problème social. La perception d'une menace sur le projet de société français se cristallise alors autour d'une altérité musulmane réifiée via des tropes d'oppression des femmes musulmanes, associés à des événements controversés de voile imposé, de mariage forcé, de polygamie, ou d'excision, etc. La couverture médiatique des faits divers, événements internationaux (11 septembre) ou nationaux (crise des banlieues) semble par ailleurs contribuer activement à la construction de telles représentations négatives (Santelli 2008). Récemment, et de plus en plus, les notions d'ouverture à la diversité culturelle ont cependant été évoquées dans les débats.

(4) Nouveaux phénomènes de l'islam en France

(a) Ségrégation urbaine et éducationnelle : des poches d'exclusion dans le paysage républicain

Les immigrants de seconde génération deviennent Français par le droit du sol qui stipule que tout individu né sur le territoire français en obtient la nationalité. Nés ou éduqués en France, ils en incorporent les comportements et valeurs à travers l'acquisition d'un *habitus* transmis par un mode de socialisation et des structures sociales, et véhiculé principalement par l'institution scolaire. Historiquement, le projet de l'école nationale vise en effet à intégrer culturellement et socialement les citoyens au sein d'un creuset homogène. Toutefois, les mouvements sociaux des années 1970 et 1980 menés par des jeunes d'origine immigrante ont mis en évidence les paradoxes de l'assimilation française et républicaine, entre politique de l'identité nationale et de la citoyenneté d'une part, et expériences de discrimination sociale et d'inégalité de droits et statuts civiques de certaines minorités d'autre part. De telles contradictions résultent de politiques publiques controversées eu égard aux conditions de logement et de socialisation de populations ethniquement et socialement dominées. Celles-ci se regroupent aux abords ou en banlieue des grandes villes, dans lesdites « cités » qui, construites à la va-vite à l'arrivée des premiers immigrants dans les années 1950, se sont depuis lors, considérablement dégradées. Dans ce contexte de ségrégation urbaine et éducationnelle, l'école apparaît paradoxalement comme un mode de

reproduction de l'inégalité sociale, moteur de la mobilité sociale descendante des jeunes (Keaton 2006; Lapeyronnie 2008).

En fait, les jeunes d'origine maghrébine partagent les conditions de vie et la trajectoire de nombreux groupes minoritaires en France, incluant des populations ouvrières de Français « de souche », des noirs, des migrants de différentes origines, ainsi que des classes sociales défavorisées. Lapeyronnie qualifie ces espaces de « ghettos » et montre qu'ils sont issus des mécanismes de ségrégation sociale et raciale, et de la pauvreté. Dans ces zones enclavées, caractérisées par une économie sous-terraine, un taux de chômage élevé et une forte répression policière, se forme une contre-société pourvue de ses propres normes, de son économie, et même de son système politique. Tout en rejetant les institutions dominantes (école, police, système social), les règles sociales et codes symboliques internes qui régulent cet espace quasi autarcique combinent de façon parfois contradictoire francité, religion, identité de genre, culture d'origine et mémoire postcoloniale (Lapeyronnie 2008; Venel 2004).

Dans son étude auprès de descendants d'immigrants d'origine maghrébine, Santelli (2008) indique que c'est l'absence de reconnaissance sociale qui amène ces jeunes à faire valoir des références identitaires alternatives comme la religion. La sociologue observe que dans les banlieues populaires, quel que soit leur niveau d'éducation, les jeunes mobilisent les valeurs et la pratique religieuses comme une ressource face au risque d'exclusion sociale ou de chômage. La ségrégation urbaine et les expériences continues de discrimination favorisent autant une réalité de l'« entre-soi » et une forte solidarité communautaire, qu'un processus de construction individuelle (Lapeyronnie 2008). Ainsi, se déclarer musulman, « *c'est finalement endosser l'identité qui est à la source de maintes discriminations et stigmatisations. C'est aussi une forme de revendication identitaire, c'est tenter d'imposer son existence sociale* » (Santelli 2008, p. 157).

(b) Jeunes, Français et Musulmans : de nouvelles identités sociales

Produits d'une institution scolaire qui vise à transmettre une idéologie française commune, les comportements et les discours des jeunes d'origine maghrébine manifestent et revendiquent une identité française, une ironie que Keaton (2006)

apparente à une stratégie d'*empowerment* (appropriation de pouvoir). Selon Khosrokhavar (1997), le nouveau visage que prennent l'islam, ses réseaux sociaux et son communautarisme dans les banlieues représente effectivement une stratégie de protestation contre le rejet, l'infériorisation et la racialisation des jeunes. Ils agiraient comme substituts aux anciennes formes d'encadrement organisées par les partis et syndicats, « *le religieux prenant la place laissée vide par l'utopie sociale* » (p. 25). C'est dans ce contexte que se fomentent également l'islam radical, au croisement de trois dynamiques : logique organisationnelle transnationale, frustration des jeunes traités comme citoyens de seconde zone, et révolte contre les mauvais traitements infligés aux musulmans dans le reste du monde. Face à ce mouvement très minoritaire, quoiqu'excessivement médiatisé, émerge un nouvel acteur religieux « *qui se caractérise par sa jeunesse, son prosélytisme et sa volonté d'être français et musulman, remettant en cause l'exclusivité de l'identité française dans l'espace public* » (Khosrokhavar 1997, p. 28). À cet égard, l'étude de Venel (2004) montre que les jeunes d'origine maghrébine ne s'identifient jamais ni explicitement, ni exclusivement à la nation française; leurs citoyenneté et appartenance nationales s'articulent à une pluralité de référents activés selon les contextes interactionnels et institutionnels (pays d'origine, genre, religion).

Tandis que la pratique culturelle musulmane semble s'être galvaudée chez la plupart des jeunes d'origine maghrébine, le sociologue Khosrokhavar (1997) distingue divers modes de religiosité islamique. Ces derniers s'apparentent aux « modalités de vivre l'islam » également observées par Cesari (1998). En premier lieu, l'islam socialement et économiquement intégré qui répond à une exigence d'intégration du soi différente de l'assimilation à la nation française ou à l'identité maghrébine; il associe ainsi une pluralité d'allégeances : Français et musulman. Cette approche se compare à l'islam « sécularisé » identifié par Cesari : la référence islamique y reste limitée au cadre privé et intime et elle participe d'un héritage familial et culturel réapproprié individuellement selon diverses modalités, soit une relation privatisée à Dieu, soit un islam identitaire de « croyants non pratiquants ». L'islam néo communautaire quant à lui, s'inscrit dans une logique associative qui se substitue à l'appartenance familiale ou républicaine, dans un contexte d'incertitude grandissante liée au chômage et à

l'exclusion économique. L'instrumentalisation de cet islam dit « orthodoxe » « s'inscrit dans un registre d'affirmation du soi et de reconstruction des groupes de références dans des situations de défaillance des repères collectifs historiques » (Cesari 1998, p. 69). Ancrée dans un islam savant et lettré, cette approche repose sur une vision orthopraxe de la religion vue comme un code moral et un mode de catégorisation du monde.

En fait, Cesari (1998) raisonne principalement en termes de trajectoires-types. Chez les jeunes musulmans en France, elle en distingue trois : l'enfant des cités qui cultive une approche rédemptrice d'un islam dont la pratique permet d'éviter la déviance sociale, le grimpeur social pour qui le respect de la norme musulmane est synonyme de discipline et de mobilité sociale et l'intellectuel transplanté, formé dans le monde arabe et étudiant en France. Tandis que l'option de l'islamisme radical reste le lot d'une minorité, elle peut également n'être qu'une étape dans le parcours des jeunes (Khroskhavar 1997). En fait, Cesari (2007) souligne le dynamisme de ces identités religieuses musulmanes, multidimensionnelles et en constante évolution, dans l'interaction avec leurs milieux de vie, variés et complexes. Dans le contexte allemand, Schiffauer (2007) valide cette pluralité des réalités de l'islam et la multivocalité de ses expressions, parfois en compétition entre elles. L'auteur les associe à la diversité des références (pays d'origine, pays d'accueil, islam global) et à la variabilité des identités (exilé, immigré, migrant ou membre de la diaspora) qui traversent le monde musulman.

iii) Musulmans et diversité ethnique et religieuse au Québec

(1) *Populations musulmanes immigrantes au Québec et au Canada*

(a) La construction d'un pays autour du fait migratoire

Le fait migratoire joue un rôle fondamental dans la confédération canadienne, laquelle s'est construite autour de deux peuples fondateurs. Les vagues d'immigrants sont actuellement régulées par une politique planifiée et volontariste à laquelle la province du Québec ne fait pas exception. Les personnes nées à l'extérieur du Canada

constituent en effet une part importante et croissante de la population québécoise⁶, surtout dans la métropole montréalaise où elles représentent 28 % de l'ensemble de la population. Au cours des trois dernières années, le Québec a accueilli une moyenne de 44 400 immigrants (pour une population totale de 7 520 900 habitants)⁷, conformément à un ensemble d'objectifs de type démographique, économique, linguistique et humanitaire. La gestion politique de cette diversité culturelle s'est toutefois avérée relativement peu porteuse quant à l'intégration socioéconomique des nouveaux arrivants. En effet, le « temps de purgatoire »⁸ demeure long et ce, en dépit du niveau de capital humain élevé d'une population essentiellement sélectionnée selon des critères d'aptitudes professionnelles et langagières. D'abord limités aux pays européens, les flux d'immigration plus récents proviennent de régions variées, qui combinent de nouveaux référents au paysage ethnique et religieux local.

Au sein de cette population, les musulmans sont de plus en plus nombreux : au cours de la dernière décennie (1991-2001), ils ont plus que doublé d'effectifs au Canada et au Québec, bien qu'en termes quantitatifs, leur nombre reste encore faible puisque le recensement de 2001 évaluait les musulmans canadiens à environ 2% de la population (Statistique Canada 2003). À Montréal, en 2001, ils comptaient pour 11 % de la population née à l'étranger, soient 100 185 personnes (Statistique Canada 2005). L'origine géographique des nouveaux arrivants est en général déterminée par la conjoncture politique nationale et internationale, ainsi que par des facteurs socioéconomiques. Aux premiers flux migratoires en provenance du Moyen-Orient, d'Égypte et du sous-continent indien succède aujourd'hui une nouvelle vague originaire d'Afrique du nord, et en particulier, d'Algérie. Pour la période 2001-2005 (MICC 2002), les pays de naissance de ces populations sont, par ordre d'importance le Maroc, l'Algérie, le Liban, l'Inde et le Pakistan qui se classent respectivement aux 2e, 4e, 8e, 9e et 10e rangs. Depuis le raidissement de la politique d'immigration américaine, et au vu des difficultés d'insertion qu'ils connaissent sur le continent européen, incluant autant des formes de discrimination informelle que l'arrêt officiel

⁶ En 2001, la proportion de la population québécoise née à l'extérieur du Canada était de 10,5 % (MICC 2002).

⁷ <http://www.micc.gouv.qc.ca/fr/recherches-statistiques/stats-immigration-recente.html> (consulté le 25-avril 2008).

des flux migratoires, le Canada est aujourd'hui considéré comme une terre d'accueil pour un grand nombre de musulmans (Daher 2003; Fortin et al. 2008). Ainsi, l'islam est la religion dont la progression est la plus rapide, au point de devenir la première confession non chrétienne, au Canada comme au Québec.

(b) Migration et installation des populations musulmanes

Abu Laban (1989) distingue trois cohortes d'immigrants musulmans : les pionniers ont immigré au XIX^e siècle et leur insertion dans la société d'accueil s'est soldée par une relative perte identitaire; les « transitionnels » se sont installés après la seconde guerre, pour le sociologue, ils se sont assimilés grâce à un processus de sécularisation culturelle; enfin, les « différenciés » arrivés après 1968, qui revendiquent fortement leur identité confessionnelle et culturelle. Ces différentes vagues migratoires reflètent l'évolution des politiques publiques canadiennes : les premiers arrivants musulmans en provenance du Moyen-Orient correspondaient surtout à la catégorie d'immigrants économiques, ils formulaient alors des projets de retour. Avec les quotas d'immigration votés dans les années 1920, les flux ralentissent avant de connaître une nouvelle augmentation à partir de 1967, lorsque le Canada ouvre ses frontières aux pays du sud en abolissant les lois qui jusqu'ici, imposaient des critères religieux et ethniques restrictifs aux candidats à l'immigration. Les nouveaux arrivants s'installent principalement dans les métropoles, ce sont surtout des immigrants économiques, mais l'on compte également des réfugiés politiques (Haddad 2002).

(2) *Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois*

En raison du fait migratoire qui est à l'origine de la constitution du pays, l'organisation sociale du Canada repose sur une dynamique multiethnique marquée, si bien qu'en matière d'intégration, il est classique d'opposer le modèle communautariste et multiculturel canadien au modèle républicain et assimilationniste français. Depuis 1971, le principe fédéral du multiculturalisme⁹ reconnaît la pluralité du Canada et « invite tous les Canadiens à accepter la diversité culturelle, tout en les

⁸ Délai enregistré avant que le niveau de revenus et d'emploi ne rattrape la moyenne nationale.

⁹ Politique validée juridiquement par la loi sur le multiculturalisme canadien de 1988.

encourageant à être membre à part entière de la société canadienne » (Fall 2008, p. 11). Un tel modèle permet et favorise l'identification individuelle et collective à des groupes dont les marqueurs peuvent se décliner sur une base ethnique, religieuse, ou autre. Dès son introduction, cette politique fédérale a été contestée par le Québec qui considère qu'elle a pour but de faire échec à son projet national (Milot 2006).

Entre les modèles canadien et français, la Province a en effet développé une perspective intermédiaire qualifiée d'interculturaliste, dont la particularité consiste à concilier la diversité culturelle et les impératifs d'intégration (Costa-Lascoux et al. 2005). Effectivement, l'interculturalisme se construit sur « *une tension entre le souci de respecter la diversité et la nécessité de perpétuer à la fois le lien social et les références symboliques qui le soutiennent* » (Bouchard et Taylor 2008, p. 119). Il repose sur « *l'idée qu'à la longue et au gré d'une dynamique transculturelle, chaque culture empruntera quelque chose aux autres et contribuera à l'évolution de la culture québécoise tout en préservant sa spécificité* » (Rocher et al. 2007, p. 42 dans Baubérot 2008).

En conséquence, ayant acquis pleine compétence en matière de sélection et d'intégration des immigrants, le Québec a développé son propre mode de gestion du fait migratoire qui traduit bien le statut de nation qu'il revendique au sein de la Confédération canadienne. Ainsi, tout en reconnaissant le rôle essentiel de l'immigration dans son développement démographique¹⁰, les politiques publiques de la Province reposent sur un contrat moral qui lie tout nouveau citoyen québécois à une société qui, si elle est de « *de plus en plus diversifiée* », se « *rallie autour de valeurs fondamentales* », consensuelles et partagées¹¹ : l'égalité entre les sexes, la primauté du français et la séparation entre la religion et l'État. D'ailleurs, le système de points qui départage les candidats à l'immigration en évaluant leur capacité d'adaptation à la société d'accueil permet de recruter les immigrants les plus aptes à développer un

¹⁰ « *Le contexte démographique actuel est marqué par la dénatalité, le vieillissement de la population, une demande accrue de main-d'oeuvre et une pénurie prévisible de ressources humaines. C'est pour cela que le Québec reconnaît maintenant plus que jamais l'apport de l'immigration à son développement* ». Plan d'action 2004-2007 du Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles du Québec. <http://www.micc.gouv.qc.ca/fr/planification/plan-action.html> (consulté le 17 avril 2008).

sentiment d'appartenance à la Province (critère de la langue française par exemple), et ainsi à contribuer à la construction de la nation. Le modèle québécois se distingue toutefois de la structure française dans la mesure où la séparation entre espace privé et espace public y est moins dogmatisée, et le rôle du communautaire dans l'intégration des nouveaux arrivants davantage reconnu. Entre l'ouverture à la diversité culturelle prônée par les démocraties anglo-saxonnes (Grande-Bretagne, Hollande, Canada), et la volonté d'assimilation typiquement républicaine française, la politique d'immigration du Québec oscille entre deux pôles dont la gestion du port de signes religieux dans les espaces publics constitue un indicateur emblématique.

(2) Neutralité religieuse et identité nationale québécoise

Selon le juriste Woehrling (1998),

« la laïcité, sous ce nom n'est pas un principe traditionnellement reconnu en droit canadien et québécois. Par contre, un principe très similaire est reconnu en vertu des chartes canadienne et québécoise, c'est le principe de neutralité religieuse de l'État qui empêche celui-ci de privilégier ou de défavoriser une religion par rapport aux autres » (p. 50).

Pour garantir ce principe d'égalité des citoyens et de neutralité de l'État, la Cour Suprême du Canada a établi en 1985, le principe d'accommodement raisonnable qui

« contraint dans certains cas l'État et les personnes ou entreprises privées à modifier des normes, des pratiques ou des politiques légitimes et justifiées, qui s'appliquent sans distinction à tous, pour tenir compte des besoins particuliers de certaines minorités, notamment religieuses. Il s'agit donc du droit à un traitement différent en faveur des personnes ou des groupes pour lesquels le traitement prévu pour la majorité entraînerait une restriction de leurs droits ou libertés » (Woehrling 1998, p. 43)

Comme le souligne Koussens (2007-2008), de telles mesures reflètent les valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme, ainsi que sur le principe de tolérance *« compris comme préalable à l'égalité de tous les citoyens »* (p. 129). Appliquées dans le champ religieux, elles ont cependant soulevé de vifs débats au Québec où, agitant le spectre d'un retour à la préséance du religieux dans l'espace public commun, elles sont

¹¹ Informations recueillies sur le site du Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles du Québec. <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/index.html> (consulté le 17 avril 2008).

perçues par l'opinion publique comme un privilège octroyé aux immigrants, un obstacle à leur intégration sociale, et une menace pour l'identité nationale québécoise (Milot 2006). En effet, dans la province, l'idée de séparation du religieux et du politique découle non seulement d'un objectif de lutte contre les discriminations indirectes, mais aussi et surtout de la volonté de rompre avec la tutelle cléricale liée à la longue hégémonie de l'Église catholique sur l'imaginaire et les structures sociales. En 2006, c'est l'accommodement consenti par la Cour Suprême à un jeune Sikh de porter un *kirpan* en milieu scolaire qui a lancé la polémique, soulevant par le fait même un profond questionnement identitaire collectif dans la province.

Comme le rappellent Fall et Vignaux (2008), le Québec c'est « *une majorité française, une minorité anglaise, dix nations amérindiennes et la nation inuit. C'est également 45 000 nouveaux arrivants par année, qui parlent 150 langues, qui proviennent de 180 pays et pratiquent 200 religions* » (p. 15). Au sein d'une telle pluralité des appartenances et des modes de vie, le vivre ensemble nécessite des conciliations qui n'ont pas été sans ranimer la profonde nostalgie d'une mémoire canadienne française commune, nostalgie par ailleurs entretenue par la position minoritaire de cette nation majoritairement francophone en Amérique du Nord. Tandis que de nombreux observateurs (Baubérot 2008; Fall et Vignaux 2008) suggèrent que la sécularisation du Québec tend à transformer l'identité catholique québécoise en nationalisme cimenté par la langue, le portrait brossé par le dernier recensement suggère une dynamique plus complexe. Bien que 80% des Québécois se définissent comme catholiques, seuls moins de 10% d'entre eux se déclarent pratiquants, ces derniers étant essentiellement issus des communautés italiennes et latino (Statistique Canada 2005). Pour Milot (2008), les réactions négatives eu égard aux manifestations publiques des appartenances religieuses traduisent avant tout un malaise plus profond, lié au pluralisme des visions du monde : « *Tout se passe comme si une matrice identitaire catholique, sécularisée et vidée de son contenu dogmatique, constituait un moule qui permettrait d'homogénéiser les formes diversifiées d'appartenance religieuse* » (p. 105). Dans ce contexte, l'expression des référents religieux hors de la vie privée devient symbole d'altérité et de fragmentation sociale et civique, et les discours identitaires dominants, récupérés à des fins de renforcement des stigmates. Rappelant

les polémiques entourant le port du foulard des femmes musulmanes, la sociologue montre que les opposants aux manifestations des appartenances religieuses reprennent à leur compte l'égalité hommes-femmes prônée par le discours féministe majoritaire au Québec, réclamant que « *ce droit prime sur les libertés de conscience et de religion* » (p. 103).

(3) *Le paysage religieux québécois et les Musulmans : cohabiter sur un même pré carré*

Depuis les années 1970, le projet national, ainsi que les revendications de souveraineté récurrentes, ont situé les institutions politiques et culturelles du Québec dans une position ambivalente de majorité au sein de la Province, et de minorité à l'intérieur de la Confédération (Ancil 1984; Fortin et al. 2008; Meintel 1998). Dans ce contexte, le paysage montréalais offre un portrait sociologique complexe et unique, car animé d'une double majorité francophone et anglophone. Principale ville d'installation des nouveaux arrivants, le caractère bilingue de la métropole attire des migrants francophones et anglophones, eux-mêmes porteurs de diversité ethnique et religieuse. Par exemple, les musulmans installés à Montréal proviennent autant des anciennes zones d'influence française (Maghreb, Syrie, Égypte, Liban, certains pays d'Afrique de l'Ouest) que des régions autrefois dominées par le *Commonwealth* britannique (Inde, Pakistan, Bangladesh). Ainsi, la palette de religions importées par les nouveaux arrivants ajoute aux traditions catholique et protestante des peuples fondateurs, une pluralité féconde de religions perçues comme « exotiques » : sikhisme, islam, hindouisme, mais aussi nouveaux courants chrétiens (charismatiques, pentecôtistes, etc.). Selon Fortin et al. (2008), la spécificité montréalaise entraîne une redéfinition originale des pratiques religieuses et rapports sociaux et, dans le cas des migrants de confession musulmane,

« façonne en quelque sorte l'absence de référence à une umma universelle et favorise [...] des emprunts de références et de pratiques qui demeurent associées [...] à des appartenances culturelles, ethniques et nationales spécifiques - sans qu'elles ne soient exclusives » (p. 125).

Cette reconfiguration des pratiques identitaires s'inspire tout autant des ressources et appartenances que les migrants charrient avec eux, que des processus historiques et

sociaux qui gouvernent le paysage religieux québécois. Ce dernier s'est lentement reconfiguré dans les espaces laissés vacants par la Révolution tranquille qui, dès les années 1960, a sonné le glas de la longue domination culturelle et sociale de l'Église catholique au Québec, et ouvert la voie à un processus de laïcisation accéléré (Larouche et al. 2001). Au Québec, le religieux est aujourd'hui animé d'une dynamique double. D'un côté, symptôme de la désaffection du religieux induite par la Révolution tranquille et sans doute liée à Vatican II, les Québécois « de souche » délaissent la pratique religieuse traditionnelle au profit d'un certain déplacement du sacré et d'une revalorisation du croire (Chagnon 1986; Lemieux 2007-2008). D'un autre côté, les groupes religieux ou « spirituels », orientés vers une quête de sens prolifèrent, portés par de nouveaux phénomènes de conversion à des religions minoritaires (islam, pentecôtisme, etc.). Plus largement, les observateurs notent une récente « renaissance » de la religion au Canada qui se manifeste tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des traditions établies (Bibby 2002) : vitalité et nouveaux courants religieux au sein des religions établies telles que les Lubavitcher juifs ou les catholiques charismatiques (Lemieux 2002), revitalisation des pèlerinages et retraites en monastères (Boutin 2005); quête de sens et de références des jeunes générations (Gauthier et al. 2008), etc. Généralement plus pratiquants que les Québécois de souche, les immigrants ajoutent une religiosité parfois fervente à ce tableau (Lacombe et al. 2002; Rousseau 2007-2008); ce sont eux qui maintiennent le catholicisme au rang de première religion dans la province et qui font de l'islam celle qui progresse le plus rapidement (Castel 2003; Statistique Canada 2003). Alimentées par des mouvements religieux et sociaux liés autant aux phénomènes de globalisation qu'à leurs corollaires locaux, attirées par les vides laissés par la modernité et par le déclin de l'institution catholique, de nouvelles religiosités apparaissent. Bricolages identitaires, syncrétismes religieux, spiritualités actives, relecture de la tradition, conversions originales et obédiences discrètes, elles naissent « *dans le sillage d'une immigration qui a complexifié le visage de la société québécoise; elles se sont également manifestées à travers une créativité qui a multiplié sous nos yeux les 'nouvelles' religions et les mouvements porteurs de spiritualités inédites* » (Larouche et al. 2001). C'est dans ce paysage religieux dynamique et effervescent que se forment

de nouvelles allégeances et se composent des pratiques religieuses innovatrices, telles que les phénomènes de conversion de femmes québécoises à l'islam (Martin 1995).

2) LA CONVERSION EN SCIENCES SOCIALES : USAGE, PORTÉE ET LIMITES DU CONCEPT

a) Approche historique et épistémologie du concept

Bien que très actuelle car liée au renouveau religieux contemporain, la question de la conversion religieuse jouit d'une grande profondeur historique. Tout en se posant à l'origine de toutes les grandes traditions religieuses, monothéistes en particulier, elle a traditionnellement constitué une dimension essentielle de la rencontre des peuples entre eux, que celle-ci prenne la forme de conquête, de colonisation ou d'alliance. L'expansion rapide du christianisme et de ses nouveaux courants dans les sociétés non occidentales ou parmi les populations immigrantes des pays du nord, ainsi que l'engouement croissant des Occidentaux pour les philosophies et traditions orientales ne comptent que pour quelques exemples de la vitalité actuelle des conversions religieuses. Cependant, l'étendue des champs d'application de la conversion en fait également sa difficulté d'approche puisque cette notion recouvre autant une réalité sociale qu'un principe religieux.

La pluralité des définitions témoigne de la malléabilité du concept et de sa charge politique circonstancielle, que ce soit dans une optique d'instrumentalisation (prosélytisme), ou selon une démarche d'engagement sincère de la part du converti. En 1987, Stapples et Mauss rappellent l'importance des motivations à l'origine de la conversion : certains changements religieux sont liés à des circonstances externes (mariage avec un conjoint de confession différente), ou à un objectif délibéré d'obtenir des avantages matériels ou de s'adapter à une situation (conversion des juifs dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres). À cette perspective utilitariste s'opposent les démarches de conversion qualifiées d'authentiques et profondes, reposant sur une expérience mystique intense et fondatrice, et sur une dévotion sincère et fondamentale. Plus récemment, devant la multiplicité des modes de conversion, le phénomène a été pensé sous la forme de typologies capables de mieux en signifier les mécanismes. Ainsi, Langewiesche (1998) distingue la conversion à la religion du groupe majoritaire, la conversion à la religion du groupe minoritaire, et la conversion au culte des ancêtres. Pour Hervieu-Léger (1999), il existe trois modalités de conversion religieuse : celle de l'individu qui « change de religion », celle de l'individu n'ayant auparavant jamais appartenu à une tradition religieuse, et celle du

« réaffilié », « converti de l'intérieur » ou « reconverti », qui réactive une identité religieuse jusqu'ici uniquement formelle.

L'hétérogénéité des approches provient de la diversité des disciplines qui se sont penchées sur la question : historiens, théologiens, sociologues, psychologues, anthropologues, chacun a jeté son propre regard sur le phénomène de la conversion. La variété des perspectives s'explique également par l'association intime de la problématique aux enjeux et contextes des temps et lieux : suite aux premières lectures psychologiques du début du XX^e siècle, la conversion est traitée dans le cadre de sociétés modernes et sécularisées, observant avec scepticisme les phénomènes et groupes religieux qui y apparaissent ou y perdurent. Depuis la fin des années 1970, l'avènement de la postmodernité et les renouveaux religieux issus des brassages de populations et de croyances ont catalysé un regain d'intérêt pour la conversion, créant ainsi un espace de réflexion et d'études empiriques autour du concept et de ses manifestations.

Partant des différents angles de recherche qui ont pu lui attribuer un sens, nous proposons ici de déconstruire la notion de conversion. Ne pouvant ignorer ses dimensions religieuses, politiques et sociales, la présentation s'appuie sur cette polysémie, autant que sur son instrumentalisation et ses formes d'appropriation locale. Cette tentative de *différentiation* derridienne qui se veut généalogique nous amène à considérer la pluralité des signifiés du concept, tant celui-ci est chargé politiquement et traversé d'enjeux identitaires et paradigmatiques qui structurent les rhétoriques, autant que les expériences subjectives qu'il médiatise.

b) Généalogie d'un concept

Nous proposons d'organiser cette généalogie du concept de conversion selon une perspective comparative qui met en exergue non seulement l'influence prépondérante du paradigme chrétien, mais aussi la spécificité de la démarche dans l'islam. Devenir musulman répond en effet à une logique autre que celle de l'éthique proprement réflexive du christianisme. Il semble alors nécessaire de développer une approche qui tienne compte de la spécificité de l'entrée dans l'islam au sein des sociétés sécularisées.

i) Le paradigme occidental

Dans la tradition chrétienne, bien que l'affiliation religieuse puisse se transmettre par le lignage, la théologie officielle considère qu'« *on ne naît pas chrétien, on le devient* »¹². La conversion est généralement suivie d'un rituel ou sacrement, marquant l'entrée du néophyte dans l'Église chrétienne. Bien que le baptême témoigne de la nouvelle identité religieuse de l'individu, il ne constitue pas un acte de conversion en soi. En fait, l'adhésion au christianisme repose sur un acte de foi individuel, généralement accompagné d'une prise de conscience ou d'une forme de repentance des péchés perpétrés avant d'accepter le divin dans sa vie. C'est avec la conversion au christianisme de personnages célèbres (Saint-Paul, Saint-Augustin, Julien Green, l'empereur romain Constantin) que le terme et ses manifestations ont d'abord exercé une fascination sur l'imaginaire occidental, et engendré une prolifération de témoignages écrits (Godo 2000). Les Confessions de Saint-Augustin constituent à cet égard le témoignage le plus illustre. C'est probablement sa description de la conversion comme d'une expérience spirituelle et transcendante, mais aussi fortement subjective et intime, qui imprègne le plus le concept dans le christianisme. La conversion devient alors un mouvement intérieur qui fait qu'on « se détourne de » pour « se tourner vers ». La généalogie que propose Finn (1997) remonte toutefois à la fin de l'antiquité romaine, quand se convertir signifiait changer la façon dont on comprend, valorise et vit dans le monde. Il s'agissait alors d'un processus essentiellement cognitif qui menait à une attitude de contemplation et de mysticisme. Dans le monde biblique de l'ancien Israël et du judaïsme, l'acte de conversion se dote d'une nouvelle acception, il marque le changement d'une attitude d'infidélité à une vie de loyauté envers Dieu, ce qui entraînait repentance et réconciliation de la part de l'individu, ainsi qu'un changement de son mode de vie. Ces visions ne sont pas contradictoires et toutes les deux supposent qu'un Dieu est à l'origine du changement. De la combinaison des visions classique et biblique, Finn élabore une nouvelle définition : la conversion est un changement dans la façon dont l'individu comprend et valorise Dieu et son monde, vit selon sa volonté, et dans le processus, ressent de la repentance, un retour et de la réconciliation.

¹² Tertullien, Apologie du Christianisme, chapitre 18.

Décobert (2001) note que la conversion au christianisme s'exprime avant tout par le récit. Les premiers écrits s'intègrent dans la littérature des martyrs chrétiens, ils s'appuient sur la procédure narrative de la passion. Par la suite, l'évolution du schéma narratif du récit de conversion suit en quelque sorte le processus de diffusion et d'institutionnalisation du christianisme. Les récits révèlent avant tout un cheminement vers le christianisme dont « les Confessions de Saint-Augustin » demeurent l'archétype; ils s'articulent autour des thèmes de la foi, de l'introspection et de l'autocontrôle. C'est avec les premières tentatives de prosélytisme que le schéma narratif de la conversion se développe à partir d'une faute originelle, progressivement assimilée à un état de crise; il véhicule alors une éthique de la culpabilité. Ainsi s'opposent de façon rhétorique la fragilité du temps passé et du règne des émotions à la domination du soi dans le temps présent, de sorte que le discours de la conversion en devient un « *de la discipline et de l'identité et de leur lien mutuel* » (Décobert 2001, p. 72). Il s'inscrit dans la logique d'une herméneutique du sujet, reposant sur les concepts d'intériorité et d'« autofinalisation du soi ». Cette vision de la foi proprement chrétienne place le sujet au cœur d'un cheminement religieux fondateur pour l'individu, comme pour la collectivité. Bien qu'elle ait longtemps orienté de manière quasi exclusive le signifié attribué au concept de la conversion, elle n'en reflète pas pour autant toutes les possibilités.

ii) La logique de la conversion en islam

La notion de conversion en tant que telle n'est pas mentionnée précisément dans le *Qu'ran* et elle n'existe pas dans la langue arabe. Toutefois, le mot *islam* traduit en soi le procédé puisqu'il signifie « soumission » et évoque l'adoration et l'obéissance au Divin exemplifiées par tous les prophètes, de Noé à Mahomet, en passant par Abraham, Moïse et Jésus (Dutton 1999). En ce sens, celui qui adopte l'islam accepte de s'en remettre à Dieu et de revenir dans la foi (Jawad 2006; Winter 2000). Il ne s'agit pas d'un changement de cœur ni d'esprit, mais d'une modification de statut devant Dieu. En fait, la conversion est davantage perçue comme un « retour » puisqu'il est admis que chacun naît avec une prédisposition à la soumission à Dieu (Lacar 2001; Morton 2003). Selon Winter (2000) et contrairement au christianisme,

l'islam dénie l'idée que la Création est radicalement séparée de Dieu : « *The human creature is itself innately possessed of grace, so that according to a hadith, « every child is born with the true natural disposition (fītra), it is only its parents that turn it into a Jew, a Christian or a Zoroastrian (Koran 7:172) » »* » (p. 95). Ainsi convaincu de l'innocence fondamentale de l'homme, l'islam ne constitue finalement qu'un rappel de ce lien divin, ce qui justifie l'emphase qu'il porte sur la *da'wa* ou prosélytisme musulman. Fondamentalement, la conversion constitue donc un acte de reconnaissance de la mémoire de l'Homme (*dikhr*), soit une affirmation de sa propre nature. De fait, comme le souligne l'islamologue, « *the great majority of new Muslims today refer as « reverts » not converts »* (Winter 2000, p. 96). Cette démarche de retour à Dieu, et à un Dieu unique n'est pas marquée par une rupture, sinon par une aspiration active au mérite et à la grâce divine, actualisée par le renouvellement quotidien des performances rituelles et des aumônes (Morton 2003). Pour Winter (2000), « *Muslim soteriology hinges not on the sacrifice of an atoning Saviour but on the struggle of the faithful soul to purge itself of distraction and to experience grace directly »* (p. 95). Woodberry (1992) énumère les diverses étapes d'une démarche-type : la guidance divine (*huda*), la repentance de ses péchés, le développement de la foi (*iman*), la soumission à Dieu (*islam*), et finalement l'acte de foi en Dieu et en son prophète (*shahada*). L'individu entre alors dans la communauté des musulmans (*umma*), et accède ainsi à un état de sécurité, de réussite, et de bien-être.

Le processus de conversion est relativement sommaire et informel : il suffit de prononcer l'acte de foi ou *shahada*, et de reconnaître qu'« *Il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohammad est son messenger* », réalisant ainsi le premier pilier de l'islam, après quoi le nouveau musulman doit effectuer les ablutions, un geste de purification spirituelle et matérielle. Les interprétations varient quant à la nécessité de rendre l'acte public à l'aide de témoins. L'islam n'étant structuré ni autour d'un clergé, ni autour d'un rituel d'initiation, l'acte de conversion peut théoriquement être exécuté dans un environnement privé. Le fait de l'opérer devant un membre du clergé musulman permet cependant d'obtenir un certificat de conversion, ce dernier étant requis dans certaines situations, comme le pèlerinage à La Mecque (*hajj*). La simplicité de la démarche de conversion soulève la question de son authenticité : est-il suffisant de

prononcer la *shahada* pour devenir musulman ? Si cette formule constitue un acte de foi individuel, elle est aussi intimement liée un à processus social, autant au niveau de l'appartenance identitaire que des pratiques qui organisent le quotidien et le profane. En effet, dès la prononciation de la profession de foi, le nouveau musulman doit obéir aux règles et principes établis par le Prophète, tels que transmis par *Allah* (Dieu), en particulier les quatre autres piliers de l'islam (outre la *shahada*) : les cinq prières quotidiennes (*salat*), le paiement annuel de l'aumône (*zakat*), le jeûne du Ramadan, et le pèlerinage à La Mecque (*hajj*) à au moins une reprise au cours de l'existence. Outre les interdits tels que le vol, l'adultère et le meurtre, est également attendu du nouveau musulman le respect de pratiques rituelles supplémentaires (prière du vendredi par exemple), sociales (changement de nom), alimentaires (nourriture *halal*, prohibition du porc et de l'alcool) et corporelles (circoncision pour les hommes). La vie sociale est désormais régie par la loi islamique (*sharia*) qui définit entre autres le modèle familial, les pratiques matrimoniales ou les règles d'héritage. On pourrait donc dire que la conversion à l'islam se réalise surtout dans l'action (DeWeese 1994). Rappelons toutefois que parmi les musulmans, les interprétations peuvent varier quant au degré d'obligation et au mode d'application de certaines règles; le changement de nom n'est par exemple pas considéré comme une prescription par les musulmans réformistes, à l'inverse des plus orthodoxes.

Par ailleurs, l'acte de conversion engendre également un changement d'identité sociale dans la mesure où il consacre l'entrée du converti dans la communauté, soit la *Umma*. Traditionnellement, les musulmans divisaient le monde entre les territoires musulmans (*Dar al-islam*) et les territoires infidèles (*Dar al-Harb*). Il faut donc distinguer le mouvement individuel d'adhésion à l'islam des conversions collectives. Ces dernières réfèrent aux mouvements d'islamisation par lesquels des sociétés entières s'identifient à l'islam et en adoptent les institutions. Elles répondent à une volonté historique d'ouvrir de nouveaux territoires à la Révélation. Chapman (1998) note que le processus de conversion de masse comprend généralement quatre étapes : la profession de foi, la conversion sociale par laquelle le converti décline son identité en termes musulmans, la création d'institutions (*madrasa*, cour islamique), et enfin l'établissement d'une société islamique dont tous les aspects sont désormais définis

selon une perspective musulmane. S'ensuit une période de revitalisation menant à une différenciation entre les bons et les mauvais musulmans.

La logique de la conversion à l'islam est déterminée par la nature orthopraxe de l'islam, une religion davantage fondée sur les pratiques que sur la foi. Ainsi, le retour à l'islam implique le déplacement d'un ensemble de croyances, de pratiques et d'appartenance communautaires à un autre, le *Qu'ran* ne faisant mention ni d'une expérience de renaissance, ni d'une prise de conscience intérieure de la présence divine. Dutton (1999) décrit le paradigme musulman : plus qu'une religion, l'islam serait un style de vie qui requiert de l'individu une forme d'agir et de soumission à Dieu. Le quotidien du musulman consiste donc en une adoration permanente d'*Allah*, dont la reconnaissance structure le comportement du converti, tel qu'indiqué avec précision dans le *Qu'ran*. Par ailleurs, l'exécution des rites religieux, dont les prières quotidiennes, la lecture du *Qu'ran*, le jeûne, et l'expérience sensuelle qui en découle, attribuent à la religiosité une dimension plus corporelle que cognitive qui dispose à l'intention religieuse. Dans la perspective musulmane, accepter la religion signifie respecter les enseignements et les injonctions ordonnés par Dieu, et véhiculés par le Prophète, soit adopter un ensemble de comportements externes et formels. Car ils sont pourvus d'une intention symbolique et religieuse, ces modes d'agir visent toutefois à orienter l'âme de l'individu vers Dieu, en cela ils sont vecteur de grâce divine. Contrairement à la conversion au christianisme structurée sur une crise et fondée sur l'authenticité d'un « change of the heart » (Heirich 1977), en islam, le changement de comportements précède le changement de croyances, si bien que l'entrée dans la religion est moins brutale et soudaine que dans le christianisme de Saint-Augustin. La reconnaissance sociale joue un rôle fondamental dans le processus. De Weese note par exemple que si un converti ne se repent pas, le fait que la communauté puisse constater qu'il exécute tout de même ses actes rituels obligatoires suffirait à lui attirer la grâce divine inhérente à ces performances.

iii) De l'opérationnalité du concept

L'acte et le processus de conversion sont institués et représentés selon des paradigmes propres à la religion adoptée, de sorte que l'utilisation épistémologique du concept de

conversion souffre de nombreuses limites dont le christocentrisme qu'il véhicule est le plus saillant. Comme le souligne Asad (2003; 2002; 1996), c'est la définition même de la religion qui est remise en question. L'anthropologue la définit comme une catégorie de pensée, construite culturellement, et intégrée dans l'histoire particulière du monde occidental. À l'inverse du judaïsme ou de l'hindouisme par exemple, l'islam et le christianisme sont mus par la volonté de convaincre et d'intégrer de nouveaux croyants et les convertis sont tenus de renoncer totalement à leur ancienne religion. Par conséquent, les conversions au christianisme et à l'islam reposent sur les notions d'exclusivité et de prosélytisme. Toutefois, tandis que dans le christianisme les récits des expériences spirituelles subjectives ont une valeur apologétique, en islam, ce sont les principes de la foi et de l'obéissance qui, s'ils sont correctement compris et présentés, produisent la nouvelle appartenance religieuse. Par ailleurs, il faut distinguer les conversions à des religions intimement associées à une organisation sociale et à des éléments ethniques locaux (hindouisme, sikhisme) de celles qui impliquent une forme de reconnaissance d'autres groupes sociaux (arabe par exemple). À cet égard, Setta (1999) a raison de critiquer l'imprécision sémantique du concept et les limites de son champ d'application, entre affiliation à un dogme religieux, et adhésion à une tradition culturelle ou à une idéologie politique. Actuellement, les sciences sociales font face au défi de rendre compte des changements d'identité religieuse tout en considérant la variété des concepts mobilisés. Pour Robinson et Clarke (2003), le terme contient à cet égard une flexibilité utile, et Dube (dans Robinson et al. 2003) préconise d'y recourir en réinventant sa signification « *less as an unremitting rupture and more as the fashioning of novel practices, beliefs, identities, visions and boundaries of discrete religiosities* » (p. 250).

iv) Une tentative de déconstruction du concept de conversion

En sciences sociales, les différentes lectures de la conversion reflètent généralement l'approche de la religion préconisée par chaque discipline, en son temps et en son espace. C'est dans le cadre du paradigme de la sécularisation que se sont d'abord situés les chercheurs. Ainsi, Allievi (1999) et Beckford (1989) notent que les théories

sociologiques classiques qui conçoivent la religion en termes objectifs et statiques n'offrent pas d'espace d'interprétation à des changements de religion plus subjectifs, tels que des conversions. Par ailleurs, en véhiculant une définition monolithique de la religion fondée sur une référence unique au transcendant, la perspective christocentrique néglige la variabilité des cosmologies qui ont marqué les comportements religieux. Toutefois, les enquêtes sur les sectes et les nouveaux mouvements religieux réalisées dans les années 1970 ont progressivement introduit l'idée d'une mobilité, le référent religieux étant alors perçu comme une manifestation et un mode d'inscription de rapports sociaux et de dynamiques d'appartenance (Bourgeault 2000).

Examiner la diversité des approches épistémologiques et méthodologiques du phénomène de la conversion permet de déconstruire le concept épistémologique. En effet, chacun des outils heuristiques qu'il produit en traduit un des signifiés. L'évolution des cadres et des méthodes d'enquête traduit le processus moderne de restauration progressive de la figure de l'individu et reflète son agentivité. Par le choix de ce fil directeur, nous nous gardons cependant de suggérer une quelconque universalité « transreligieuse » du phénomène. À cet égard, la méthode des récits de vie la plus courue actuellement illustre l'hypothèse dominante selon laquelle toute conversion est le fruit d'une expérience singulière, qu'elle soit mystique, religieuse ou sociale.

(1) Une « crise » spirituelle individuelle : le focus psychologique

Le champ de la conversion a d'abord été dominé par les psychologues de la religion dont les figures de proue sont : Hall (1904), Starbuck (1899) et James (1902). Centré sur les facteurs individuels et sur la transformation psychologique et spirituelle engendrée par la conversion, leur modèle est marqué par le prototype de la conversion de Saint-Paul sur la route de Damas. Ce modèle dit « de crise » a inspiré les psychologues de la religion qui se sont surtout intéressés aux changements de personnalité induits par la conversion (Paloutzian et al. 1999; Pargament 1997; Parrucci 1968). Il a également orienté les théories de l'identité et de l'attachement, considérant que l'acte de se convertir pourrait parfois compenser un manque affectif

ou une absence de figures parentales au cours de l'enfance et des premières périodes de socialisation (Cohen 2002; Granqvist et al. 1999; Kirkpatrick et al. 1990). À l'aide d'une lecture longitudinale, Rambo (2003) affine ces approches en décomposant la trajectoire et le changement de comportement de l'individu en sept séquences : contexte, crise, quête, rencontre, interaction, engagement et conséquences.

Le paradigme de Saint-Paul influence sans conteste la plupart des modèles déterministes qui se sont développés en sciences sociales dès les années 1960 autour du phénomène des Nouveaux Mouvements Religieux (Balch et al. 1977; Moscovici et al. 1987). Ainsi, apparaît une théorie de la coercition et de la fausse conscience qui marque la conversion d'un poids idéologique, et reflète le contexte moderne et sécularisé dans lequel elle est élaborée (Hall 1998). Allievi (1999) critique ces études, les qualifiant de « sociologie sans sujet » puisque l'homme y est vu comme programmé par les structures organisationnelles, et déterminé par sa position sociale.

(2) Systématiser la conversion comme un mode de socialisation : la lecture sociale

À l'image de la conversion soudaine d'un sujet passif, objet ou victime, le second paradigme apparu à la fin des années 1970, substitue la démarche progressive d'un agent actif, un individu en quête ou « seeker » (Strauss et al. 1976). Autonome, à la recherche d'un sens ou d'un but, ce dernier opère des choix qui lui sont propres et élabore des projets fondés sur sa seule volonté (Downton 1980; Long et al. 1983). Selon cette lecture, la conversion est un processus graduel, continu et rationnel qui amène le sujet à négocier son appartenance à un nouveau groupe en faisant l'apprentissage d'un rôle social et individuel. Le converti a d'ailleurs la possibilité de cumuler plusieurs affiliations au cours de « conversion careers » (Richardson 1978). Les études qui s'appuient sur ce modèle de sujet actif contestent l'hypothèse déterministe et lient la conversion religieuse aux questions de statut, d'identité et de réseaux sociaux et d'apprentissage. Dans le but de systématiser le comportement de conversion-type, ces approches établissent des modèles heuristiques à l'aide de classifications des « motifs de conversion » (Balch 1980; Barker 1984; Galanter 1983;

Gartrell et al. 1985; Gooren 2007; Greil et al. 1984; Lofland et Stark 1981; 1965; Richardson 1985; Snow et Phillips 1980).

Les mouvements contemporains de conversion à des formes de spiritualité (Nouvel Âge) ou à des religions dites « institutionnelles » (islam, christianisme) ont inspiré des modèles reposant sur de nouveaux outils méthodologiques. En s'écartant de la perspective causale, ceux-ci considèrent le changement de religion comme une série d'étapes aboutissant à des changements généraux dans la compréhension individuelle de l'adhésion au groupe et de l'identité personnelle (Brown 2003). Allievi (1999) et Brodey (1997) présentent l'adoption d'une nouvelle religion comme le produit d'un modèle d'offre et de demande, répondant à une mécanique complexe de facteurs d'attraction (*pull factors*) et de répulsion (*push factors*). D'autres comme Daynes (1999) élaborent une typologie wébérienne autour d'une variété de profils idéaux-typiques de convertis.

Ce panorama des diverses tentatives de modélisation des conversions religieuses atteste de l'absence de consensus réel autour d'une lecture commune du phénomène puisqu'aucun modèle ne semble pouvoir rendre compte du changement de religion de façon systématique. Certains auteurs interrogent l'existence même de la conversion comme concept d'étude, suggérant que la notion ne représente qu'un modèle de socialisation parmi d'autres (Taylor 1976). Ils insistent en particulier sur les modes d'apprentissage, de mimétisme et de déconditionnement induits par la conversion (Balch 1980; Greil et Rudy 1984; Valverde et White 1999; Wilson 1984), la religion étant ici représentée comme un système de pensée (Ibrahim 1995). Pour améliorer l'usage du concept, Greil et al. (1983) proposent de ne pas concentrer le champ de la conversion dans le domaine religieux, mais de l'étendre aux situations de changement radical dans l'identité. Auprès d'un groupe de spiritualistes montréalais, Meintel (2007) montre que le changement d'identité est vécu et exprimé de façon non exclusive, selon un langage autre que celui de la conversion ou du prosélytisme.

(3) *La conversion comme enjeu des interactions sociales : l'approche ethnographique*

Les modèles idéologiques du début des années 1980 ont progressivement fait place à l'hypothèse selon laquelle la conversion est un fait social et qu'à ce titre, elle implique un ensemble de relations sociales, de pratiques et d'habitudes, mais aussi d'orientations esthétiques et de styles discursifs (Buckser 2003; Cavalcanti et al. 1994; Greil et al. 1984; Machalek et al. 1985). Le changement de religion pose donc la question de l'intégration du néophyte au sein du groupe, à l'aide d'un ensemble de pratiques ritualisées composant une nouvelle identité individuelle et collective (Cavalcanti et al. 1994; Coleman 2003; Garcia-Arenal 1999; Niezen 1997, Sundar 2001).

Les phénomènes de « conversion massive » illustrent ce motif. Tout en proposant une lecture macro-sociale en termes de contexte culturel et de facteurs organisationnels, Yang et Tamney (2006) définissent ces mouvements collectifs comme :

« the phenomenon of religious conversion happening to many individuals in a society within a relatively short period of time. These individuals converted voluntarily rather than being obliged to do so [...] this type of mass conversion seems to be on the rise in modern society » (p. 126).

En tant que catégorie idéologique signifiant l'incorporation d'un système de sens donné, le concept de conversion soulève la question du rapport de pouvoir qu'elle induit entre celui qui convertit et celui qui est converti. En examinant le mode d'expansion des puissances occidentales et leurs stratégies de colonisation des consciences, les études postcoloniales en milieu africain éclairent le débat. Pour Horton (1971), la conversion est le fruit d'une dialectique entre des influences externes à tendance universaliste, et une matrice cosmologique interne et locale pré-existante, et plus ou moins réceptive. Comaroff et Comaroff (1991) ajoutent que la notion de conversion n'a pas de réelle valeur analytique car elle ne capte ni la variabilité, ni la dynamique syncrétique qui influencent la renégociation des identités sociales et des styles culturels dans des contextes de missions. En proposant de lui substituer la métaphore de la longue « conversation », les anthropologues réfèrent à la dialectique missionnaire-païen comme à un dialogue entre des formes symboliques, porteuses d'ambivalences et de contradictions. Généralement, la thèse de l'interaction

coloniale (Horton 1975; 1971; Peel 1990; Ranger 1994) rappelle la « *double entente qui est au fondement des échanges et qui accorde une large place aux bricolages et à l'agentivité de la population locale* », elle aborde ainsi la conversion en termes de domination de forces économiques et politiques.

(4) Différencier les itinéraires de conversion : une « anthropologie des figures de l'individualité »

Si les faits de conversion ont toujours cristallisé des enjeux identitaires et des conflits religieux, ils constituent aujourd'hui des indicateurs des logiques d'identification et de ré-identification caractéristiques d'un monde globalisé et pluriel, traversé de rapports de pouvoir politiques et sociaux (Hervieu-Léger 1999; Thomas et Casanova 2001). Ainsi, la conversion religieuse est souvent vécue comme un acte idiosyncratique qui n'inscrit pas nécessairement le sujet dans un groupe d'appartenance hérité, aux frontières clairement définies (Hervieu-Léger 1999; Van der Veer 1996). Le converti se présente plutôt comme un nomade qui construit la cohérence de son propre *ethos* à partir de différents éléments religieux rencontrés (Luckman 1999), incluant parfois la tradition religieuse de la famille ou du groupe d'origine (Topel 2002), ou le cumul de plusieurs religions différentes (Brodey 1997; Dumas-Champion 1998).

Pour saisir la mobilité religieuse à l'ère contemporaine, les études actuelles privilégient donc l'analyse individuelle des trajectoires de vie, reléguant les approches collectives aux processus de conversion aux grandes dénominations religieuses (Sherkat 1993). Ces itinéraires différenciés marquent la construction d'un nouveau rapport au soi et induisent de nouveaux enjeux identitaires (LeBlanc 2003; Mary et Piault 1998; Meintel 2003; Ullman 1989). Une telle lecture permet de dépasser le dilemme que porte le concept, entre déplacement des croyances et changement des comportements. La conversion apparaît ici comme une série d'étapes autant spirituelles (expériences anormales, mystiques) que sociales (relations sociales, appartenances, pratiques quotidiennes et rituelles) (Brown 2003; Richardson 1985, 1978). Celles-ci peuvent être retracées à partir d'une analyse du discours de conversion, des représentations de cet événement, et de ses répercussions dans la vie des convertis.

Pour Mary & Piault (1998), appréhender la religion à partir des itinéraires de conversion inaugure une nouvelle « anthropologie des figures de l'individualité », voire de la marginalité (Pia Dieu Bella 2003). La perspective axée sur l'idiosyncrasie des parcours religieux conceptualise la conversion comme un événement, l'étape fondamentale d'un parcours dont elle façonne la poursuite (Köse 1999; 1995; Williams et al. 1991). Gooren (2007) va plus loin en ancrant l'acte de conversion dans la biographie du sujet : le sociologue propose de différencier les décisions personnelles de conversion au regard de cinq étapes majeures du cycle de vie de l'individu : enfance, adolescence, mariage, milieu de vie, et vieillesse.

Ici, la conversion est moins appréhendée comme un déplacement particulier de croyances que comme un ensemble de changements généraux dans la compréhension individuelle du soi, de l'adhésion au groupe et de l'identité personnelle. Plus que des bricoleurs (Meintel 2003), les convertis sont également des individus en quête d'un *habitus*, non seulement légitimé par une autorité textuelle ou divine, mais aussi compatible avec leur propre agentivité (Austin-Broos 2003). À ce titre, l'apostat et sa trajectoire centrifuge (Barker 1998) font figure d'emblèmes de la marginalité (Hoge 1981). La volonté de la personne convertie de se dissocier de son ancien groupe d'appartenance requiert en effet une dialectique consciente et permanente de reconstruction du soi et d'ajustement de son comportement social, dans un sens cohérent avec sa nouvelle perception d'elle-même (Bromley 1998; Carter 1998; Mauss 1998).

(5) Un médium de conversion : l'expérience religieuse et sociale personnelle

Les approches actuelles de la conversion gravitent autour d'une lecture éthique du soi et considèrent le changement de religion comme une rupture biographique, induite par une expérience singulière et individuelle, menant à des transformations personnelles (Paloutzian et al. 1999; Rambo 1999; Stromberg 1993, 1990; Suchman 1992). Les récits de conversion permettent d'ordonner en un tout cohérent cette expérience personnelle dans le cadre d'un nouveau symbolisme religieux et d'une autorité légitime (Priest 2003). Cet exercice narratif favorise un processus actif de

transformation des croyances et des pratiques quotidiennes, mais aussi de reconfiguration du soi autour de nouveaux marqueurs identitaires (Bankston et al. 1981), ou de nouvelles formes de subjectivité (LeBlanc 2003; Ullman 1989) : adoption de nouvelles croyances et de nouveaux styles de vie, mais aussi intégration dans des communautés qui complètent ou remplacent les groupes d'origine. C'est également l'expérience de la rencontre avec l'Autre. Aussi, certaines recherches examinent-elles les expériences rituelles qui mènent ou accompagnent la conversion à partir d'une approche performative (Finn 1997; 1990; Laugrand 1999; Wright 1989); d'autres documentent le lien entre guérison et conversion (Niesen 1997; Valverde et White 1999); d'autres enfin s'intéressent aux changements d'identité et de comportements individuels (Sultan 1999).

L'acte de conversion n'introduit donc pas seulement un langage nouveau, c'est aussi une nouvelle manière de ressentir à la fois le monde et le moi, il suppose « *la capacité de se saisir soi-même réflexivement et transitivement* » (Bacuez 2005). Les choix religieux sont donc incorporés dans un texte, ou dans une expérience somatique validée par la pratique sociale (Coleman 2003; Sachs Norris 2003). Pourtant, le rôle du corps dans la conversion est encore peu documenté (Mossière 2007). Tank Storper (2003) soutient d'ailleurs que chez les Juifs, la pratique religieuse est le principal espace d'expression identitaire, la discipline du corps déterminant alors celle de l'esprit :

« marquant le corps, le disciplinant, les règles relatives à la tenue des femmes (jupes longues, perruque pour les femmes mariées, etc.) comme la circoncision pour les hommes contribuent à inscrire le candidat non pas seulement spirituellement, mais aussi physiquement dans un être et un faire juifs » (p. 77).

Ce processus de changement cognitif amène à comparer la perception qu'ont les néophytes de leur nouvelle religion de celle qu'en entretiennent les « héritiers légitimes » (Sachs Norris 2003). Relativement peu traitée dans la littérature, la question permet de considérer les éventuelles appropriations du fait religieux par les convertis, au regard des contraintes individuelles, sociales et politiques qui leur sont imposées.

Ainsi, la signification politique de la conversion émerge au croisement entre la logique du religieux et le paradigme social qui s'exercent sur le concept. Les études qui s'y intéressent ne peuvent par conséquent pas faire l'économie de l'examen de son contexte théologique, ni de ses implications sociales et politiques. En effet, l'acte de conversion constitue une revendication du sujet dont l'affiliation religieuse est intimement associée au positionnement politique (Cooley 2002). Dans les sociétés occidentales traversées par de nouvelles formes de dérégulation du croire, le converti restitue par conséquent la figure de l'agent libre et autonome, ayant le choix d'adhérer à une norme construite institutionnellement. De cette tension entre les logiques de subjectivation et de subjugation émerge sans doute l'enjeu même de la déconstruction d'un concept dont on a mesuré la charge idéologique et politique.

Tout en rappelant que le terme de conversion n'existe pas dans l'islam, les femmes que nous avons rencontrées qualifient avant tout leur démarche de « retour vers l'islam », et n'acceptent de se définir comme « converties » que par l'emprunt du langage christocentrique dominant. Toutefois, la confusion avec la notion de conversion traverse leur récit, elle est d'ailleurs intégrée par les institutions mêmes de l'islam puisque certains imams délivrent des certificats dits de conversion indispensables pour autoriser l'accès des nouvelles Musulmanes à La Mecque. C'est en vertu de cet amalgame opéré par nos répondantes que nous choisissons de recourir à la notion de conversion et d'en faire le concept central de notre étude, nous ne manquerons toutefois pas de retravailler le concept à la lumière de l'expérience des femmes rencontrées dans la section suivante. Cette option est par ailleurs validée par les lectures sociologiques et anthropologiques récentes qui associent le changement de religion à des itinéraires d'agents autonomes, participant d'un contexte de mobilité globale des identités et des appartenances. Les trajectoires individuelles que nous avons collectées confirment en effet qu'une expérience religieuse et sociale est à l'origine du changement de religion, et qu'il induit de nouvelles formes de subjectivité, soit la construction du sujet croyant et pratiquant, mais aussi des enjeux identitaires.

c) Récit, sujet et société: une perspective adaptée à la conversion à l’islam en terres non musulmanes

i) Construire le sujet en le narrant : « au début était le verbe...»

Introduite par Richardson (1978), la sémantique de la mobilité, symbolique et temporelle, domine actuellement les études sur la conversion. Les notions de « processus et itinéraires de conversion » ou de « conversion careers » permettent de conceptualiser le changement religieux comme une série d’événements qualitatifs ou d’étapes dont le converti se fait l’acteur et non le patient (Williams et Gurtwirth 1991). La collecte des récits de conversion permet de restituer les parcours des acteurs. Alors que la méthode anthropologique s’appuie généralement sur une combinaison de collecte d’entrevues et d’observation de pratiques, Ricoeur propose que le récit constitue un pont entre ce qui est vécu et ce qui est dit, entre ce qui a été, ce qui est et ce qui est désiré, et finalement, entre l’auteur et son interlocuteur. Notre projet s’appuie par conséquent sur des récits de conversion collectés auprès de femmes que nous avons également tenté d’accompagner dans leurs activités quotidiennes, dans le but d’arrimer le récit et leurs intentions et motivations déclarées, à leurs actions effectives et à leur portée.

(1) L'identité dans la narration : l'herméneutique de Ricoeur

Selon Ricoeur (1990), le sujet se construit par l'intermédiaire d'un projet narratif au cours duquel l'individu élabore une histoire en articulant divers éléments disparates de ses expériences de vie, événements, actions et intentions, autour d'une intrigue. Le philosophe reconnaît toutefois que cette interprétation est toujours informée des présupposés de son auteur, de sorte que la représentation du monde vécu est nécessairement médiatisée par le vecteur communicationnel de l'expérience connue (1990; 1983-1985). Ainsi apparaît le concept d'identité narrative.

(a) Construire l'identité en organisant le temps narratif

L'unité de l'identité narrative telle que formulée par Ricoeur (1990; 1988) repose sur un procédé de mise en intrigue permettant de composer le vécu, tant dans ses dimensions temporelles que plurielles (cognitions, émotions, événements ou

intentions), au sein d'une histoire liée par des relations de causalité, de motivation ou de contingence. Par la médiation du récit, l'individu s'approprie le temps et la contingence, et reconfigure son expérience vécue en-dehors d'une structure systématique et logique. Le soi ainsi représenté par la narration n'est ni identique, ni continu à travers le temps, il est régi par la « concordance discordante », soit un procédé d'intégration et d'attribution de sens à des événements apparemment déconnectés (Ricoeur 1990). Sparrowe (2005) s'interroge sur la cohésion du sujet ainsi constitué : celle-ci ne repose pas sur une conscience individuelle de valeurs et d'objectifs propres, elle émerge plutôt du procédé narratif au sein duquel l'autre, l'interlocuteur ou le témoin, joue un rôle constituant clé. Au-delà d'un ensemble de dispositions durables (caractère) qui distinguent une personne, l'authenticité du soi s'appuie surtout sur la fidélité à soi-même, soit la volonté de demeurer, à travers le temps et les actions. Ainsi, comme Sparrowe, on pourrait conclure que l'identité de l'individu se construit dans la transformation narrative du hasard en destin. Auteur et protagoniste principal du récit, le soi est donc autant objet que sujet de la mise en intrigue, si bien que dans le processus, il devient nécessaire qu'il reconnaisse que c'est son propre moi qui constitue l'objet de réflexion. L'herméneutique ricoeurienne peut ici trouver un prolongement dans les technologies du soi de Foucault que nous développons plus loin.

(b) Permanence et impermanence de l'identité narrative

Selon Ricoeur, l'identité se construit sur une dialectique de permanence et d'évolution du soi. Le philosophe distingue d'un côté le pôle de l'*idem*, catégorie identitaire permanente et invariable dans le temps assimilable au « quoi », et d'un autre côté, le pôle de l'*ipse*, soit un procédé identitaire non substantiel, assimilable au « qui » de l'existence humaine. Alors que chaque disposition durable est constituante de l'identité, elle est apparue au cours d'un processus d'incorporation de sorte que l'identité narrative repose sur l'équilibre instable entre la mêmeté, et une altérité jamais totalement extérieure à soi. Ainsi, c'est l'*ipse* et son aspiration aux changements inhérents au maintien de l'être qui assure la continuité du soi.

La réflexion sur l'identité qui se présente comme une interrogation sur la cohésion du

soi et du même intègre également l'autre en tant qu'un autre soi-même. Anthropologue, frères et sœurs en islam, famille d'origine, l'Autre est d'abord perçu comme une source de variations identitaires permettant de composer l'identité narrative, mais aussi comme un individu incorporé dans le récit du soi. À cet égard, Ricoeur rejoint la théorie interactionniste, tout en insistant sur le récit comme cadre organisateur de l'identité. Ici, l'autre n'est plus seulement altérité, mais hétérogénéité, soit une pluralité de contextes ou de « cultures tenues pour exotiques » (1990) à partir desquels le soi, ayant la capacité de devenir l'autre, se compose et s'unifie.

Le concept d'identité narrative proposé par Ricoeur nous paraît un cadre particulièrement adéquat pour interpréter les récits de conversion collectés auprès des nouvelles musulmanes en France et au Québec. Ces dernières semblent en effet se projeter dans une dialectique de l'être et du devenir qui se donne à voir par le récit. Cette perspective herméneutique ne permet toutefois pas de saisir la dimension ritualisée et redondante de la narration observée tout au long des rencontres avec les converties. En effet, la narration opère ici comme un rituel qui, s'il reproduit et renforce autant l'institution idéologique que celle de l'identité individuelle, offre également par la répétition, la possibilité d'actualiser le soi, d'autoconstituer sa propre agentivité, et de situer son action.

(2) *Action et narrativité ontologique*

Margaret Somers (1994) propose d'associer l'étude de l'action et de l'identité (des notions elles-mêmes investies des questions du temps, de l'espace et de la relationalité) au concept de narrativité. Parmi les quatre dimensions de la narrativité identifiées par la sociologue, nous retenons en particulier la narrativité ontologique, à savoir les histoires que les acteurs sociaux mobilisent pour donner sens à et agir dans leur vie. Ainsi, la narrativité ontologique est sociale et interpersonnelle. Dans cette perspective, les récits ne sont plus représentationnels, mais ontologiques dans la mesure où « *social life is itself storied and narrative is an ontological condition of social life* » (p. 38). Il s'agit ici de rejeter la distinction entre action et ontologie pour introduire l'idée que certains aspects de l'être et de l'identité sociale sont incorporés dans les énoncés sur l'action, l'agentivité et le comportement.

Le cadre narratif requiert de distinguer la signification de chaque unité événementielle en relation spatiale et temporelle avec d'autres événements. De la sorte, le soi et son action se construisent dans l'enchevêtrement d'un réseau de relations internes et externes, de rapports de pouvoir en mouvement constant, et selon les histoires auxquelles ils s'identifient, rarement donc selon des motifs ou intérêts propres. Pour comprendre les récits de convertis français, Lepape (2007) propose de considérer le récit de conversion comme une expérience historique située, et de « *travailler la dialectique entre texte et contexte* » (p. 211). En comparant les récits de conversion collectés dans le face-à-face anthropologique à ceux rassemblés par le médium Internet, Van Nieuwkerk (2006) observe que les modes d'autoprésentation des nouveaux musulmans Néerlandais varient selon les espaces de production du soi. Les récits diffusés à un public anonyme et virtuel manifestent des identités religieuses standardisées, conformes à une idéologie missionnaire normée. À l'inverse, les représentations du soi exprimées dans le contexte interactif d'un terrain ethnographique sont plus variées, elles s'articulent autour de la question du genre, et visent à affranchir la conception de la femme musulmane des stéréotypes d'oppression divulgués dans l'imaginaire occidental.

L'identité narrative du sujet n'est donc pas incorporée dans le soi, elle est médiatisée par des situations variables spatialement et temporellement. Elle se forme au cœur de récits construits culturellement par des règles qu'il est possible de transgresser, des pratiques diversifiées, des institutions coercitives ou non, et par une multitude d'intrigues liées à l'appartenance sociale (famille, la nation, etc.), ou aux conditions de vie (économiques, politiques, etc.). Il s'agit donc de relier les narrativités à un ensemble articulé de forces sociales, soit à un réseau de relations entre les institutions, les publics, et les pratiques sociales qui doivent être explorés dans le temps et dans l'espace. Comme le montre Van Nieuwkerk (2006), la déconstruction des récits produits et créés par les groupes de converties informe davantage de leurs conditions de production de sens et d'expérience que de leurs motifs de conversion.

(3) *La mise en intrigue des récits de conversion*

(a) *Instituer la foi en l'exprimant*

Le récit de conversion constitue un genre narratif particulier qui permet d'ordonner une expérience personnelle en un tout cohérent, dans le cadre d'un nouveau système de représentations validé par une autorité légitime. Effectivement, la plupart des analyses rappellent que le fait de dire et de redire le récit constitue un acte de foi central qui s'exprime dans un langage canonique choisi (Harding 1987; Henry 1998; Hermansen 1999; Tank Storper 2003; Wohlrab-Sahr 1999). Partie prenante du processus d'adoption de la nouvelle religion, le récit constitue également un rituel par lequel les croyants mettent en scène leurs conflits et les résolvent (Stromberg 1993), tout en traversant les frontières entre les sphères du soi et du social (Tizik et al. 2001). En organisant l'expérience de conversion, le système religieux adopté et la biographie personnelle, le récit de conversion travaille l'historicité de l'individu, et crée une continuité dans sa représentation (Mannson 2002).

L'efficacité de la conversion découle donc de cet exercice de réinterprétation de l'univers personnel et social. Les forums Internet ainsi que les cours sur l'islam où sont diffusés publiquement les récits de conversion fournissent aux convertis vocabulaire, arguments et intrigues qui assurent l'apprentissage des techniques de mise en récit de conversion, et donc sa reproduction sous une forme standardisée (Bourque 2006). Selon Décobert (2001), si les récits rendent compte des tentatives d'herméneutique et de maîtrise du soi, ils restent limités par l'archétype chrétien des « Confessions de Saint Augustin ». Bien que cette analyse s'applique essentiellement aux convertis socialisés dans des milieux chrétiens, dans le cas des conversions en France et au Québec, elle rappelle que les récits reflètent un possible autant qu'une contrainte. À cet égard, la métaphore typiquement chrétienne qui assimile le moment de la conversion à une renaissance biologique demeure un trope répandu parmi les femmes que nous avons rencontrées.

En fait, la mise en intrigue du récit de conversion constitue autant une opération idéologique, voire dogmatique qu'une expérience émotionnelle et personnelle. Boyer (1998) souligne que sa forme stéréotypée n'évacue pas la singularité du narrateur qui peut développer certaines stratégies afin d'exprimer son agentivité « *sans que jamais*

n'affleure une contradiction insurmontable » (p. 119), faisant du converti l'auteur de nouvelles identités et appartenances originales (Coleman 2003; LeBlanc 2003; Sultan 1999). En ce sens, le récit de conversion est une œuvre unique, personnelle et inédite, coproduite dans l'entretien (Lepape 2007). Dans le cadre de cette étude, nous adoptons la démarche proposée par le sociologue Tank-Storper, à savoir « *appréhender ces récits pour ce qu'ils sont : déroulement narratif au cours duquel l'orateur cherche à se construire dans sa nouvelle identité* » (2003, p. 63).

(b) Compétences de narration et pouvoir de reconnaissance

En examinant les récits de Français convertis à des religions monothéistes, Lepape (2007) observe une « grammaire de la conversion » qui régule le mode d'expression du converti relativement à l'aveu et à la présentation publique de sa démarche. Ainsi, l'exercice de « parler de soi » requiert de l'auteur la maîtrise du « savoir parler d'intime ». L'apprentissage d'une telle compétence consiste, entre autres, à différencier l'ordre du discours, soit les versions du récit de conversion possibles, selon les publics et les espaces, mais aussi à tolérer et à gérer la critique, la controverse, et la raillerie. Si ces compétences supposent une pleine conscience de leurs actions, les convertis ne sont pas pour autant des stratèges calculateurs, capables d'identifier et de coordonner capacités, objectifs et actions. En assimilant ces compétences à un savoir, Lepape préfère considérer que la capacité à adapter la forme narrative de la démarche de conversion aux formes requises par la situation sociale attribue un pouvoir, non également distribué, de reconnaissance au sujet. « *C'est pourquoi réussir sa conversion, c'est pouvoir montrer, dans certaines situations, cette vigueur du moi, du self* » (2007, p. 360). Bien que les converties que nous avons rencontrées ne considèrent jamais leur démarche de conversion en termes de réussite ou d'échec, l'adaptation de leurs récits aux circonstances d'une recherche et à notre statut de relative altérité, en France comme au Québec, soutient l'hypothèse d'une compétence du discours qui se manifeste dans une forme standardisée.

(c) Temporalité et spatialité dans la mise en intrigue : instantanés et fictions

Le sociologue Allievi (2006) note l'importance du facteur temps dans les récits de conversion. En effet, tandis que les attitudes, opinions et comportements des individus évoluent graduellement, seuls les croyants dont la conversion est établie dans la durée semblent disposés, et capables, d'exprimer leurs changements d'attitudes et de croyances avec un certain discernement. En fait, les récits sont révisés au fur et à mesure que les convertis adoptent des pratiques et croyances qui font sens dans leurs trajectoire personnelle et contexte social. Pour Van Nieuwkerk (2006), il s'agit d'une dynamique continue au cours de laquelle les expériences biographiques et religieuses prennent forme dans de nouvelles interprétations narratives qui, à leur tour, informent de nouveaux processus identitaires. Étant donné la diversité de la profondeur temporelle des conversions observées, notre examen tient compte de cette variable dans la composition de l'identité narrative.

Dans son étude de femmes scandinaves converties à l'islam, Roald (2004) considère que les récits reflètent davantage l'état d'esprit du converti que son parcours exact vers l'islam, la sociologue reprend ici la distinction que propose Bauman entre « événement vécu » et « événement raconté ». Effectivement, depuis la critique de Bourdieu (1994) qualifiant les histoires de vie de « créations artificielles de sens », force est de reconnaître que le biographe ne peut ignorer la dimension fictive du récit. Néanmoins, Lepape (2007) souligne que l'anthropologue, comme le converti, n'ont d'autre alternative que de donner crédit au récit afin de matérialiser la conversion. Comme le sociologue, nous préconisons d'appréhender le récit à la fois comme une donnée et comme un objet d'étude, qu'il convient aussitôt d'inscrire non seulement dans la trajectoire de vie personnelle, mais aussi dans la dynamique sociopolitique qui la rend possible.

(4) *L'approche performative : récit, discours et persuasion*

Si la dimension construite du récit justifie le recours au concept d'identité narrative de Ricoeur, dans le cas de la conversion, ce dernier ne suffit pas. Reprenant la thèse de Foucault prolongée par Somers (1994), nous soulignons que le soi produit par le récit

ne révèle pas une quelconque ontologie du sujet, sinon les conditions de sa production, ainsi que son évolution temporelle. En effet, il est apparu clairement que certaines des répondantes se proposant volontairement pour l'entrevue y étaient en réalité amenées par l'exemple, voire la pression du groupe de « sœurs en islam » parmi lesquelles circule l'idée que les musulmans doivent se donner à voir, revendiquer et prendre leur place sur la scène publique.

Puisque le récit du converti constitue un acte de production du sujet, sa valeur heuristique lui assigne un rôle de pratique identitaire, nous proposons par conséquent une analyse de type discursif inspirée de la perspective théorique poststructuraliste (Butler 1990; Foucault 1971). Pour Butler, le langage constitue un système de significations à travers lequel les sujets sont produits, c'est donc son analyse qui permet de déchiffrer le processus de formation subjectif. Une telle interprétation s'inspire directement de la théorie performative d'Austin selon laquelle le langage produit la réalité qu'il énonce. Dans la même perspective, Derrida (1967) attribue au discours le pouvoir de produire, mais aussi de réguler et de contraindre le phénomène qu'il énonce. Butler (1990) en déduit que les identités telles que le genre sont des performances sociales apprises, répétées, et exécutées, produisant ainsi la fiction imaginaire d'identités « naturelles ». Dans ce cadre, le discours est conçu comme une performance issue et génératrice d'une structure sociale et politique particulière qui, incorporée dans le langage, façonne la pensée et le comportement de ses auteurs.

Que la construction de l'identité du converti s'actualise par la représentation à l'autre et par sa reconnaissance constitue un présupposé essentiel de notre thèse. Cependant sans nous attacher aux techniques de mise en récit, nous insistons davantage sur les conditions de formation de telles représentations et des échanges entre l'auteur et son public, nécessaire partie prenante. En effet, la rhétorique de conversion constitue autant une stratégie d'énonciation du soi que de persuasion de l'Autre, si bien que la « mise en intrigue » du récit de conversion est généralement façonnée par le prosélytisme de la tradition religieuse adoptée (Henry 1998). Pour preuve, l'étude de Van Nieuwkerk (2006) qui montre que dans le cas de l'islam, le récit du converti est généralement considéré comme un vecteur d'expansion du mouvement par excellence,

et l'Internet, un médium particulièrement efficace pour diffuser la figure du croyant idéal.

La rencontre entre la répondante et l'ethnologue constitue pour chaque convertie un test, parfois le premier, une mise à l'épreuve sociale de sa nouvelle identité et un exercice interpersonnel de composition de sa propre subjectivité. En se racontant à un public dont l'anthropologue est considéré l'émissaire, les converties élaborent le soi, l'identité et leur positionnement social et politique. Par conséquent, nous soutenons que le processus de subjectivation de l'auteur se réalise nécessairement par le dialogue avec l'autre, et par sa reconnaissance. C'est ainsi que nous comprenons l'enthousiasme des répondantes face à notre projet de recherche.

ii) Composition du sujet et matérialité du corps : sujet et agent croyant

Face à l'accélération des mouvements globaux qui composent son quotidien, le sujet est aujourd'hui placé devant un vaste choix de systèmes de sens, d'affiliations sociales et d'autorités symboliques, si bien que son identité religieuse se décline désormais comme un énoncé performatif formulé à la première personne. Bayart (2004) propose de considérer l'individu dans l'historicité de toutes ces expériences vécues, rejoignant en cela la généalogie de la transformation du soi en sujet introduite par Foucault (2001). Il s'agit donc moins de considérer le sujet que la subjectivation, moins un modèle d'individu moderne qui s'inscrit dans un passé et se projette dans un futur, que des processus de composition et d'amalgames des subjectivités. Axée sur les discours et représentations qui reconfigurent l'expérience subjective et la conscience du soi, la lecture éthique des pratiques du soi traverse plus ou moins explicitement les études sur la conversion. Nous proposons ici une anthropologie de la liminalité centrée sur cet espace transitoire, mouvant et éphémère, où à chaque instant et en tout lieu, le sujet compose et recompose le soi et l'identité, entre l'être et le devenir.

(1) Historicité sociopolitique et immanence théologique du sujet

L'intérêt épistémologique porté actuellement au sujet traduit le déplacement de la pensée des sciences sociales vers un concept du soi, socialement et historiquement construit, plutôt que naturellement constitué. La contingence ainsi que les fluctuations

de tels processus font du sujet une entité impermanente et en constante mouvance. Le sujet ainsi malléable est donc pensé en termes de forces historiques et de structures sociales qui le façonnent; il est produit à travers des relations de pouvoir qui forment ses conditions nécessaires de possibilité, le précèdent et dépassent sa conscience individuelle. Forces sociales et sensibilités culturelles disciplinent et régissent donc le soi, comme elles forment les identités, croyances, voire les sensations subjectives.

Le soi ainsi maîtrisé et déterminé peut-il également être créatif, autonome, indépendant ou innovateur ? Une telle perspective de l'individu invalide en effet les notions occidentales, libérales et humanistes du sujet, soulevant ainsi la question de la reproduction ou du changement social, ainsi que de l'agentivité individuelle. En fait, le sujet ne peut être examiné sans considérer l'interprétation qu'il donne de lui-même. À cet égard, nous ne pouvons occulter l'idée de la foi que les converties expriment également dans leurs récits, ni leur définition de l'individu, généralement inspirée de la théologie musulmane.

Dans l'islam, l'être humain est représenté comme un individu né dans un état naturellement pur (*fitra*), si bien que sa démarche religieuse ne vise pas tant à le transformer, comme dans la tradition chrétienne, qu'à l'amener à modifier son style de vie en vue de revenir à sa condition initiale, soit de se soumettre à Dieu (*islam*) (Woodberry 1992). La vision du monde et le respect des pratiques musulmanes constituent par conséquent une forme de religiosité, soit une herméneutique du soi, motivée par une volonté téléologique d'accomplissement personnel, réalisée dans le cadre d'une structure communautaire. Pour les convertis, c'est dans l'accès à l'islam comme à de nouvelles pratiques du soi et relations sociales que se produit le soi, conformément à une nouvelle conception de la personne qui, tout en s'inscrivant dans une structure sociale et politique, est porteuse de désirs et vecteur de choix. Comment alors se concilient la situation historique et sociale du sujet et son immanence divine ? La réflexion de Foucault sur les dispositifs de constitution du sujet fournit une piste d'analyse.

(2) *Herméneutique du sujet et technologies du soi*

(a) La conversion comme technologie du soi

Selon Foucault, la subjectivité de l'individu, soit sa relation personnelle à la société et à l'histoire est travaillée par un ensemble de dispositions du soi, à savoir des processus normatifs qui opèrent par stratégies d'inclusion, mais surtout d'exclusion (le criminel, le déviant sexuel) et, pourrait-on ajouter, de fabrication de profils idéaux (Haince 2004). L'intégration de l'ensemble de ces mécanismes forme un dispositif organisé de technologies permettant de discipliner l'individu et, ultimement, de produire un sujet éthique. Ce processus qualifié de subjectivation ou « constitution du sujet » s'inscrit dans un champ constitué d'un ensemble de procédures pratiques qui visent à instaurer et à développer un rapport au soi déterminé.

Parce qu'elle implique de revenir vers soi en se détournant de ce qui est extérieur, Foucault (2001) considère que la notion de conversion constitue une des plus importantes technologies du soi qu'a connues l'Occident; en atteste son rôle central dans le christianisme. S'inspirant de la philosophie grecque antique, le philosophe inscrit le concept au sein d'une polarité établie autour de deux modèles : l'*epistrophé* de Platon et la *metanoia* du christianisme. D'une part, l'*epistrophé* entraîne un mouvement de retour de l'âme vers sa source, vers l'essence et la vérité de l'Être. Constatant sa propre ignorance, « *c'est dans l'acte de réminiscence comme forme fondamentale de la connaissance* » (2001, p. 201) que le sujet est mené à l'éveil. L'*epistrophé* repose sur une opposition fondamentale entre le monde terrestre et l'au-delà, et suppose une libération de l'âme par rapport au corps. La *metanoia* quant à elle découle d'un bouleversement de l'esprit, un renouveau radical; la mort et la résurrection du sujet fondent l'expérience et la volonté de renoncement de soi à soi. Cette transformation brutale du mode d'être du sujet découle d'un élément unique, soudain, « *à la fois historique et métahistorique* ». Entre ces deux espaces fondateurs du retour du sujet vers le soi, Foucault relève une troisième démarche inspirée de la culture du soi hellénistique et romaine, à savoir du *convertere ad se*. Ici, la conversion constitue un processus long et continu d'autosubjectivation qui ne s'appuie ni sur une opposition entre deux mondes, ni sur un détachement par rapport à son corps. Il s'agit d'un « *rapport complet achevé de soi à soi* », ou d'« *adéquation de soi à soi* » qui se réalise par l'exercice, la pratique, l'entraînement, l'*aksésis* plus que la connaissance du

soi. Dans ce processus téléologique, c'est tout l'être qui se concentre sur le soi comme seul et unique objectif.

Si ces formes de conversion proposées par Foucault s'appliquent avant tout à la spiritualité et à la philosophie occidentales, la troisième nous semble particulièrement opérationnelle pour saisir les comportements religieux contemporains embrassés par les adeptes de la gnose, et leur aspiration à embrasser « les voies de la connaissance », accessibles via les expériences personnelles et un idéal de « fusion avec le sacré » (Laplantine 2003, p. 18). À la grille proposée par Foucault, la conversion à l'islam ajoute toutefois un idéal typique dont nous situons la spécificité entre l'*epistrophê* platonicien et le *convertere ad se* hellénistique et romain. En effet, si dans l'islam, le retour vers l'état naturellement pur de l'être humain (*fitna*) est accompli à travers le rappel de l'âme à sa source, soit les monde et état originels, il faut lui ajouter la notion de soumission (*islam*), si essentielle à cette religion qu'elle lui est homonyme. Car c'est par l'observation stricte et rigoureuse d'exercices du soi propres à l'ascèse du *convertere ad se* qu'une telle obéissance construit une éthique qui se matérialise en premier lieu dans le corps, et assure le passage salutaire de l'être d'un monde à l'autre. En fait, l'examen du discours des répondantes montre que les pratiques du soi imprègnent le sujet d'un ensemble de normes qui, plus qu'une imposition sociale, forment sa substance et son intériorité. Dans une religion orthopraxe comme l'islam, les pratiques du soi constituent en effet un *médium* bien plus qu'un but (*telos*). L'herméneutique du sujet converti à l'islam s'élabore donc dans l'apprentissage et la docilité de l'esprit et du corps, vecteurs d'une morale révélée, et offerts par le divin pour accéder à son monde.

(b) Savoir-faire et éthique du soi

C'est à partir de la philosophie grecque antique que Foucault développe la notion aristotélicienne du souci de soi; celle-ci repose sur l'*epimeleia*, soit « un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure » (1994, p. 12). La constitution de l'être éthique repose donc fondamentalement sur la pratique, car selon la perspective

d'Aristote, l'acquisition comme l'inscription de vertus morales relèvent de la justesse de la gestuelle, des comportements corporels, et de divers marqueurs exécutés selon les formes prescrites (Mahmood 2006).

Dans son étude de femmes musulmanes pieuses en France et en Allemagne, Jeannette Jouilli (2007) introduit une nouvelle pratique du soi empruntée à l'éthique aristotélicienne : *phronesis* ou « savoir-faire éthique ». Cette forme de raisonnement vertueux nécessite des choix et jugements constants entre rectitude religieuse, et exigences liées à des contextes concrets et styles de vie séculiers. Jouilli considère comme une forme de *phronesis* les stratégies déployées par les femmes musulmanes pour vivre selon les normes morales de l'islam orthodoxe dans des espaces publics où elles seraient également reconnues. Le concept de pratique islamique éthique lui permet d'intégrer la capacité d'agir dans la compréhension normative du sujet croyant. Dans cette approche, les pratiques religieuses (l'acquisition du savoir religieux, la prière et la modestie) constituent autant de « techniques de soi » destinées à « *créer des dispositions intérieures, et notamment certains désirs et émotions qui permettent de ressentir et d'agir comme le sujet pieux que l'on souhaite devenir* » (p. 38)

Les outils conceptuels apportés par Foucault, et adaptés au cas des sujets pieux par Jouilli, semblent adéquats pour étudier les modes d'incorporation de l'éthique musulmane par les converties. En effet, leurs récits traduisent leur constante autoévaluation visant à surveiller et à réorienter leurs comportements, pensées et émotions de façon réflexive et consciente, dans le but de générer et d'incorporer les aspects propres à l'identité musulmane désirée. Toutefois, cette lecture praxéologique nous paraît insuffisante pour saisir l'approche résolument cognitive des musulmanes visant à rationaliser leur processus éthique de subjectivation. Par ailleurs, notre étude souscrit à la tentative de plusieurs auteurs postcolonialistes d'intégrer dans l'approche éthique du sujet, une conception de l'agentivité alternative à la définition ethnocentrique centrée sur la liberté et l'autonomie (Deeb 2006; Mahmood 2005; Torab 1996). En effet, notre approche intègre la dimension subjective de la conversion, et considère la réappropriation personnelle de la religion adoptée dans une perspective d'autonomie et de réflexivité.

(3) Agentivité, réflexivité et modernité du sujet (libéral)

Selon la théorie du sujet de Foucault et la perspective poststructuraliste qu'elle annonce, la capacité d'action de l'individu est inéluctablement liée aux régimes historiques et culturels spécifiques à travers lesquels le sujet est formé. En fait, le processus de subjectivation comporte un paradoxe : les processus et conditions qui gouvernent la formation et la subordination du sujet sont aussi les moyens par lesquels celui-ci devient une entité consciente et un agent. Ainsi apparaissent les compétences et capacités d'action de l'individu qui dispose désormais d'une possibilité de participation active pour façonner sa propre expérience sociale, politique et personnelle. En effet, pour les musulmanes pieuses rencontrées par Jouilli (2007), reconnaître le pouvoir interprétatif des autorités religieuses n'équivaut pas nécessairement à renoncer à l'individualisation du religieux, une interprétation que propose également Bidar (2008) en transformant la définition de l'islam en oxymoron : « islam sans soumission ».

(a) Autonomie ou fausse conscience du converti : les leçons de l'empirisme

Alors que la littérature sur la conversion a longtemps considéré l'adhésion à un dogme religieux comme le symptôme d'une fausse conscience produite par un conditionnement psychologique, les études empiriques plus récentes tendent à considérer les convertis comme des sujets doués de capacité de réflexivité et d'agentivité. Par exemple en Suède et aux États-Unis, Mannson (2002) tient compte de l'habileté des convertis à donner sens et cohérence à leur identité choisie en l'intégrant dans leur structure cognitive pré conversion. En s'appropriant le code normatif musulman et en sélectionnant certaines représentations publiques de l'islam, les nouvelles musulmanes construisent leur propre compréhension de la religion adoptée, gèrent l'intégration du cadre religieux dans leur biographie personnelle, et façonnent leur propre image d'elle-même. Dans son étude en Allemagne et aux États-Unis, Wohlrab Sahr (2006) considère également la conversion comme un choix religieux opéré au sein d'un vaste marché d'offres, tout en suggérant d'intégrer l'analyse de la biographie personnelle et le rôle qu'y joue la conversion. En fait, le

caractère individualisé du religieux et de la piété contemporaine reconfigure les rapports du soi à l'autorité de sorte que, paradoxalement, le processus réflexif d'émancipation et d'autodéfinition des converties est déplacé dans un champ alternatif à celui du sujet moderne, réputé autonome et libre.

(b) L'agentivité du sujet resituée

L'étude des pratiques de piété de ferventes égyptiennes conduit Saba Mahmood (2005) à remettre en question les définitions libérales dominantes stipulant que tous les êtres humains entretiennent un désir inné de liberté, et cherchent à affirmer leur autonomie. Dans ce cadre, l'agentivité n'est en effet considérée qu'en termes binaires de subordination ou de subversion à un système de normes sociales établies, et gouvernant les processus de subjectivation. En conséquence, les motivations des femmes musulmanes portant le voile ont souvent été comprises en termes de causalité et associées au contexte social, à l'anomie économique ou à des stratégies utilitaires, et moins en vertu des valeurs de moralité, de religiosité ou de vertu invoquées par les protagonistes. En ce sens, Mahmood soutient que l'agentivité des individus découle moins de leurs actes de résistance aux règles, que des multiples façons d'habiter et d'expérimenter les normes qui s'articulent aux mots, concepts et pratiques qui constituent la tradition. L'anthropologue préconise d'observer la « *specific logic of the discourse of piety, a logic that inheres not in the intentionality of the actors, but in the relationships that are articulated between words, concepts, and practices that constitute a particular discursive tradition* » (2005, p. 17). En ce sens, capter la logique du discours des sujets ne signifie pas justifier la tradition, ni valider une vision essentialiste ou relativiste culturelle, mais saisir les forces, et donc la pluralité de comportements rituels du quotidien, soit d'articulations du sujet et de la norme, qu'un tel discours commande. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre non seulement le paradoxe apparent de certaines femmes musulmanes qui choisissent l'interprétation la plus orthodoxe de leur religion, mais aussi les différences politiques entre islamistes et sécularistes, pratiquants et agnostiques.

À cet égard, agentivité ne signifie pas résistance à la structure dominante, mais capacité d'action que la structure de pouvoir spécifique autorise. Mahmood (2006)

reformule cette capacité reconnue au sujet en adaptant le concept d'*habitus* au contexte islamique : alors que pour Bourdieu, l'*habitus* signifie l'incorporation inconsciente de dispositions corporelles reproduisant les structures de classes sociales, la définition d'Aristote présente la notion comme une démarche pédagogique et un effort conscient, visant à réorienter les motifs intérieurs, désirs et états émotifs à travers la répétition d'actions vertueuses. Si l'habileté de changer dans le monde et en soi est historiquement et socialement spécifique, alors la signification et le sens de l'agentivité ne peuvent pas être fixés d'avance; elles doivent émerger de l'analyse des conditions particulières qui rendent possibles des modes spécifiques d'être et d'agir dans le monde.

(4) *Performativité : Genre, corps et islam*

(a) Corps et *embodiment* dans le champ du religieux

McGuire (2008) observe que les religiosités contemporaines constituent des expériences vécues qui se réalisent dans des pratiques signifiantes assumées dans le corps, vecteur de l'esprit, des cognitions et des émotions. Ainsi, la matérialité du corps se manifeste à travers les pratiques de guérison, les normes sexuelles, les codes alimentaires ou vestimentaires ou les comportements genrés, mais aussi par les rituels et la reconfiguration des sens ainsi que des notions du temps et de l'espace qu'ils induisent. À cet égard, Jouilli (2007) a raison de noter qu'en invalidant la dichotomie entre corps et esprit et en subordonnant le premier au second, une telle hypothèse constitue une critique de la modernité occidentale, du principe de sécularisation, ainsi que de son corollaire, la définition de l'espace privé.

En temps de changement social ou en contexte de diversité culturelle, les pratiques religieuses constituent un des champs privilégiés de négociation des identités et des rapports sociaux. *Embodied* ou incorporées, elles offrent en effet la possibilité de transcender les rôles et statuts dominants, ainsi que les frontières érigées par les normes sexuelles, raciales et par les barrières sociales, tout en signifiant des visions alternatives des identités individuelles et du lien social. En ce sens, McGuire rapporte que les questions de genre et de sexualité sont des thèmes redondants dans les parcours religieux de nombreux individus qu'elle a rencontrés aux États-Unis, en

particulier en période de changement social. Les récits que nous avons collectés auprès des converties en France et au Québec gravitent autour de thématiques semblables.

Entité symbolique, discrète et limitée, le corps élabore le soi dans un rapport dialectique. Dans son étude réalisée auprès de converties à l'islam en Écosse, Bourque (2006) associe le processus du devenir musulman à la (re)formation d'une identité de genre incorporée par l'apprentissage d'un mode de verbalisation de l'expérience, et d'un ensemble de pratiques physiques. Auprès de musulmans pieux en Égypte, Hirschkind (2001) montre que les dispositions corporelles qui fondent et manifestent la conduite vertueuse sont inculquées par des techniques telles que l'audition répétée de sermons enregistrés sur cassettes. L'usage de ces technologies de communication contribue par ailleurs à déplacer la perception des traditions éthiques islamiques dans un ordre politique et moderne, générateur de participation civique. Pourtant, contrairement à l'argument prosélyte d'endoctrinement, Hirschkind (2006) considère les cassettes de sermon comme des outils d'auto-amélioration éthique du sujet et de travail de ses sensibilités et émotions, en vue du « vivre pieux ».

(b) Corps, femme et islam

Catégories partagées par les membres d'une même société, la sexualité et les rôles dévolus aux hommes et femmes forment une composante essentielle des notions du soi et de la personne. Les normes qui en découlent travaillent le corps des individus et en ce sens, elles organisent l'expérience de chacun. Toutefois, ces conventions d'ordre idéologique, partagées par les deux sexes sont constamment sujettes à redéfinition ou à renégociation, selon les circonstances sociales et forces externes qui les remodelent. Dans l'islam, un code de conduite précis régit les pratiques rituelles quotidiennes qui se donnent à voir socialement sur le corps physique des fidèles (Abu-Lughod 1996; Cesari 2004; Kilani 2004; Mernissi 1983). Par ailleurs, les islamologues insistent pour établir une distinction entre d'une part, le système de références que constitue l'islam, et d'autre part, les significations qui en sont faites localement et les liens sociaux qui en découlent : « *les références religieuses sont en quelque sorte « encapsulées » dans des systèmes d'actions qu'elles ne déterminent*

pas et dont elles n'expliquent pas davantage le sens » (Ferrié 1996, p. 5). Dans le monde musulman, les dynamiques de construction du sujet sont autant soumises à des logiques sociales qu'à la force normative de l'islam. Au-delà de la vision stéréotypée d'une victime passive et assujettie, Ben Youssef (2005) présente donc la femme musulmane comme un sujet sémiotique avant tout, produit par des logiques idéologiques situées politiquement et historiquement qui, ultimement, l'imposent comme culture. Traversé par des rapports de pouvoir qui proviennent autant des différentes tendances de l'islam (soufisme, salafisme, wahabisme, etc) que des rapports entre Occident et Islam, le corps féminin sera donc examiné comme une catégorie inventée, ou comme un espace transculturel (Cesari 2004).

(c) De l'*embodiment* à la performativité

Locus de l'expérience personnelle, le corps médiatise également les interactions entre les corps. Pour Comaroff (1985, p. 6), « *the body mediates all action upon the world and simultaneously constitutes both the self and the universe of social and natural relations of which it is a part* »; il constitue par conséquent un paradigme des frontières de l'individualité (Turner 1995). À cet égard, les *mimesis* (imitation) et divers processus d'apprentissage font du corps un moyen de naturalisation des pratiques et normes sociales. La notion d'« *embodiment* » proposée par Csordas (1993) permet de dépasser l'idée d'un corps objectifié en englobant corps et esprit dans une perspective phénoménologique. Toutefois, les théoriciens poststructuralistes (Butler, Foucault) qui considèrent l'*embodiment* comme un lieu de pouvoir intègrent les questions d'agentivité et d'historicité dans l'étude du soi et du corps. La recherche s'oriente alors vers l'identification des discours, normes et représentations qui gouvernent le modelage du corps et de l'expérience, et la production de l'identité.

Approfondissant la réflexion sur le langage d'Austin puis de Derrida, Butler inclut l'acte corporel dans la définition du discours performatif. En associant corps, langage et normes, la performativité constituerait un des plus puissants rituels pour former le sujet, car sa matérialisation s'opère dans la manifestation concrète de la norme sociale sur le corps du sujet, social et politique. Ce langage particulier consiste en une réitération des normes qui précèdent, limitent et dépassent son exécutant, et ne peut

par conséquent résulter de sa propre volonté ou choix personnel. En étudiant des femmes égyptiennes pieuses, Mahmood (2006) observe que la piété se développe autant par des pratiques dévotionnelles que verbales. Plus que la performance d'actes limités, celles-ci requièrent également l'incorporation de dispositions particulières, à travers un entraînement simultané du corps, des émotions et de la raison, comme autant de lieux de discipline où les vertus religieuses acquièrent le statut d'*habitus* corporels. Ainsi, l'enchaînement de pratiques et d'actions ne découle pas d'émotions naturelles, à l'inverse, ce sont eux qui définissent les émotions et les désirs de l'individu. Le corps constitue par conséquent autant un marqueur de la piété qu'un des moyens essentiels pour la réaliser, de sorte que celle-ci se construit en synchronisant le comportement corporel et les actes extérieurs aux motivations intérieures, émotions, intentions et pensées du sujet, jusqu'à ce que le décalage entre les deux soit résorbé.

Toutefois, réitérer des pratiques par lesquelles l'éthique s'incorpore ne signifie pas systématiquement les répéter. En effet, l'acte rituel ménage un espace d'indétermination symbolique où peut se manifester changement, résistance ou subversion. En fait, bien que le pouvoir de performativité du corps repose sur sa capacité signifiante, son potentiel de rupture réside dans l'indétermination des signes. Butler suggère par conséquent que la relation entre corps et discours est chiasmique : le discours est corporel comme le corps est un discours, mais la capacité de signification du corps peut excéder le discours, et le discours est irréductible à la puissance symbolique du corps.

Suivant Butler, notre projet combine l'étude de la formation du sujet et du discours identitaire véhiculé autant par la reproduction du langage (récit de conversion) que par le modelage du corps (apprentissage des pratiques corporelles). Cette approche performative de la ritualité quotidienne, axée sur l'examen microsociologique des discours et activités sociales et rituelles (Fortin et al. 2008; Werbner 2007), met en évidence la mouvance, l'idiosyncrasie et l'historicité des appartenances, identités et subjectivités.

(5) *Les converties entre subjectivation et figures de la marginalité*

En examinant la conversion comme un processus de subjectivation qui se construit dans la performativité, notre approche ajoute à la littérature existante une perspective herméneutique au sens où l'entend Foucault, soit la question éthique du sujet, du retour au soi et à une morale, face à l'individualisme contemporain, au rationalisme et à l'utilitarisme dominants. Or cet exercice de production du soi ne peut s'élaborer en-dehors des rapports de pouvoir qui structurent le champ social, c'est pourquoi notre étude se propose de compléter le corpus actuel de recherche en situant la conversion dans le contexte social et politique dans lequel il s'élabore. À cet égard, axer l'analyse sur la narrativité ontologique revient à valider le déplacement des notions libérales d'agentivité et de sujet universelles, vers des identités particulières et acteurs sociaux, jusque-là perçus comme marginaux ou déviants, et donc négligés. C'est aussi, comme l'indique Somers (1994), accorder une nouvelle subjectivité et un potentiel d'action conscient à des figures minorisées.

Dans son étude auprès de jeunes musulmans en France et en Allemagne, Tietze observe que « *tout en permettant une description de soi comme « autres », la religiosité musulmane sert aux jeunes gens à se constituer identiques (mêmes) dans les exigences et pratiques sociales* » (2002, p. 136). En effet, si la constitution du sujet musulman résulte de négociations relatives aux catégories identitaires, en particulier de genre, elle ne s'inscrit pas tant dans le cadre du nouveau dogme religieux adopté, que dans une réappropriation subjective de ce dernier, déterminée par les logiques culturelles et systèmes d'action définis par le milieu environnant. Le choix de devenir musulmane, de porter le voile ou de faire les prières ne serait donc pas investi de la même portée sociale et politique, ni de la même signification identitaire selon qu'il s'élabore en France ou au Québec.

iii) Sujet croyant et identité sociale : les conversions comme régimes d'identité

Le sujet émerge à l'intersection de forces globales, transformations politiques et changement sociaux, et se construit par l'incorporation de dispositions personnelles travaillées qui restructurent ses relations sociales. Toutefois, un tel intérêt porté sur le sujet et ses transformations ne pourrait-il occulter, ou du moins réduire, la profondeur

réelle des problèmes sociaux ? Ainsi, l'obsession pour le soi serait partie prenante du problème social et non sa solution, ou sa mise en relief; à la notion réductrice du sujet, nous proposons donc de jumeler celle de l'identité. Selon Somers (1994), l'identité est constituée d'un enchevêtrement complexe d'historicité, de narrativité, de connaissance sociale, de relations sociales ainsi que de pratiques institutionnelles et culturelles.

Dans le champ de l'islam en particulier, Cesari invite à s'interroger sur « *la production du sens et des symboles culturels dans différents niveaux de communication et d'action, le local, le national et l'international, et refuser de définir à priori ces niveaux* » (2004, p. 14). En outre, en raison de leur caractère fortement politisé, les objets d'étude liés à l'islam doivent tenir compte des conditions politiques, sociales et historiques spécifiques à leur production (Cesari 2004; Kilani 2004; Van Nieuwkerk 2006). Par exemple, Kepel (1991) situe le mouvement global de retour à l'islam à la crise des années 1970 qui a révélé les limites des mécanismes de solidarité gérés par l'État-providence, et donc disqualifié les régimes séculiers libéraux. Interpréter le discours de ces mouvements nécessite par conséquent de « constants va-et-vient » entre la pratique subjective et son contexte.

(1) Identité sociale et interaction

(a) L'identité sociale se construit dans l'interaction

En reprenant la perspective de Jenkins (1996), Jensen (2008) observe que l'identité résulte d'un processus dialectique continu, entre image du soi et image publique. Négocier son identité revient donc à construire simultanément et constamment, la similitude et la différence, la mêmété et l'altérité, dans un rapport dialogique au sein duquel l'identité est multidimensionnelle, et parfois contradictoire. Dans son étude en Grande-Bretagne, Bourque (2006) montre que c'est dans les interactions avec d'autres musulmans et avec la société dominante que les converties produisent leur propre interprétation de l'islam, c'est-à-dire qu'elles reconstruisent une identité personnelle, créent une identité musulmane, et renégocient leur identité genrée et nationale. Selon Mannson (2002) qui fait ses recherches en Suède et aux États-Unis, les converties doivent agir à l'intérieur des catégories et idées reçues concernant le mode de comportement attendu des musulmans, américains, ou suédois. En recourant à

diverses catégories identitaires et stratégies de communication pour « surmanifester » ou « sousmanifester » leur identité musulmane, elles négocient leur similitude et leur différence, adoptant ainsi différentes identités qui interagissent.

(b) L'interlocution narrative

Adoptant une perspective similaire, Lepape (2007) définit la conversion comme un acte d'interlocution entre le converti et son vis-à-vis, soit l'attribution réciproque de valeurs et de reconnaissance, déterminant des attitudes particulières, et validant des jugements positifs ou négatifs. La démarche narrative accorde effectivement aux convertis la liberté de construire une définition de la conversion qui leur est adaptée, hors de tout *a priori*, et dans un cadre performatif qui donne crédit à leur parcours. Contrairement à Lepape (2007), nous soutenons toutefois que cette construction ne résulte ni ne conduit à un consensus sur une définition commune de la conversion, mais à une affirmation de l'identité du converti qui se construit en référence à celle de son interlocuteur qui en devient témoin plutôt que partie. Nous y reviendrons au chapitre suivant. Lepape identifie deux temps dans le parcours de conversion, l'expérience intime d'une part, et la publicisation des sentiments personnels ou reconnaissance sociale d'autre part, de sorte que la conversion constitue la tension inhérente dans le passage de l'un à l'autre. Notre analyse valide ces deux temps que nous préférons toutefois qualifier de pôles, dans une perspective dialectique plutôt que chronologique, entre d'un côté la formation du soi, et de l'autre la construction de l'identité sociale.

(c) Le rituel d'interaction et l'impératif communautaire

Alors que la théorie performative de Butler (1990) présente les actes discursifs comme des rituels incorporés, réitérant les normes sociales, générant ainsi des identités genrées, Hollywood (2006) démontre que le sujet se forme également par des rencontres intersubjectives qui incluent autant des pratiques rituelles que corporelles. Pour Talal Asad (2003; 1993), au-delà de leurs fonctions sociales, les rituels et les pratiques corporelles standardisées qu'ils régissent jouent en effet un rôle essentiel dans la formation des sujets croyants. Hollywood va plus loin et s'appuie sur la

perspective de Bell pour démontrer que le rituel engage des « *persons who have an instinctive knowledge of these schemes embedded in their bodies, in their sense of reality, and in their understanding of how to act in ways that both maintain and qualify the complex microrelations of power* » (Bell 1992, p. 220 dans Hollywood 2006). Ainsi, la structure relationnelle, le langage symbolique et les dispositions personnelles qui les soutiennent sont générés par le rituel lui-même, et non soumis à des contraintes externes que le rituel ne ferait que répéter. En somme, les rituels créent et constituent ce à quoi ils réfèrent, ils génèrent un système de sens à travers l'itération et la différenciation des signes. Toutefois, comme le rappelle Austin, le succès de tels actes illocutoires repose sur le respect des conditions nécessaires de performance, de sorte que les éventuelles déviations relativement au contexte prescrit entraînent des risques d'improvisation et d'indétermination à l'intérieur de la structure d'autorité qui encadre le sujet.

C'est donc par une lecture performative des rituels inspirée de l'apport théorique de Bell et de Butler que nous appréhenderons la dimension standardisée des récits de conversion, ces derniers constituant un rituel d'incorporation du langage et des dispositions musulmanes. Par exemple, le discours que les converties rencontrées tiennent sur le catholicisme reprend invariablement les éléments critiques véhiculés dans la communauté musulmane comme l'adoration de saints et de statues, le manque d'authenticité de la Bible, ou les représentations anthropomorphiques de Dieu. Par ailleurs, le succès inespéré de la méthode de recrutement, ainsi que les propos véhiculés sur les forums Internet encourageant les converties à nous rapporter leur récit de conversion tendent à valider la dimension performative du rituel de la narration, ainsi que son encadrement communautaire. Il s'agit par exemple de témoigner du portrait typique de la bonne musulmane, mais aussi de générer l'incorporation de ce modèle en le manifestant socialement. Dans son étude réalisée en Grande-Bretagne, Bourque (2006) décrit un scénario d'intégration de l'identité musulmane parallèle au rituel de narration de la conversion, ce dont nous discutons également au chapitre 4.

(2) Régimes d'identité et reconnaissance sociale

Reliant sujet et société, Hegel postule que les êtres humains ne peuvent réellement devenir sujets qu'à travers leurs relations sociales. Réaliser le sentiment du soi requiert donc d'être reconnu par les autres, notamment en remplissant des rôles et en s'insérant dans des catégories identitaires vues comme justes au regard de la collectivité. Ainsi, soi et appartenance représentent tous deux des défis, de sorte que la subjectivité doit d'abord être comprise comme un projet en devenir, soumis à diverses contraintes externes, fixes ou impermanentes, et dont un des enjeux fondamentaux est l'identité; c'est la perspective de *l'identity politics* ou « régime politique » que propose Craig Calhoun (1994).

Selon le sociologue, les identités contemporaines résultent de dynamiques implicites entre les individus et la multitude de discours culturels en compétition qui les traversent. L'incommensurabilité d'expériences, de compétences, d'autorités et d'organisations sociales induite par ces discours, revendiquant chacun leur autonomie, exerce sur les individus et leur sentiment du soi une série de contradictions, divisions et occasions de mobilisation sociale et politique. Calhoun note toutefois que la quête de reconnaissance peut, de façon non mutuellement exclusive, autant s'inscrire dans des mouvements de revendication collective menés au nom de causes genrées, religieuses ou autres, qu'au sein de programmes dédiés à l'autoréalisation du sujet. « *There is therefore a tension within us which can be both the locus of personal struggle and the source of an identity politics that aims not simply at the legitimation of falsely essential categorical identities but at living up to deeper social and moral values* » (Calhoun 1994, p. 29).

En fait, reconnaissance du soi et reconnaissance sociale sont intimement liées car les catégories dominantes d'identité modèlent le processus de constitution du soi, et donc de réflexivité, avec divers degrés de tensions, comme le montre par exemple Eid (2009) au sujet d'immigrants arabes de seconde génération. Alors que les théories poststructuralistes conceptualisent les modes contemporains de production du soi comme un élément de résistance aux structures d'autorité ordonnées, dans notre exposé, nous les considérons essentielles à l'émergence de nouveaux discours de mobilisation politique et sociale. Les nouveaux concepts du soi et de l'identité

manifestés par le processus du devenir musulman des converties rencontrées constituent des réponses subjectives, autant que sociales, aux régimes de pouvoir dominants en France et au Québec. Nous rejoignons en ce sens l'argument d'Asad (1993) qui distingue le processus de subjectivation, directement ancré dans un concept unificateur de conscience du soi, de l'action de l'agent qui, pour sa part, repose sur une perspective systématique et effective.

Néanmoins, Calhoun ajoute que même dans les arguments soulignant la différence et refusant les discours partagés, des cadres de signification communs sont implicitement reconnus; à l'inverse, au sein des identités au nom desquelles se lèvent des mobilisations, apparaissent divers sous-groupes différenciés. Selon Somers (1994), l'action sociale n'est effectivement intelligible qu'à travers l'appropriation d'un modèle narratif parmi le répertoire de représentations et de récits disponibles, lui-même historiquement et culturellement construit. Par conséquent, les identités ne dérivent pas d'une expérience associée à une catégorie sociale particulière, mais de l'insertion des individus dans un enchevêtrement de modèles sociaux et de logiques culturelles. En nous inspirant de Somers (1994), nous considérons l'islam comme un modèle narratif public, doté d'un pouvoir politique alternatif au modèle narratif dominant en France et au Québec.

(3) Agentivité et structure

Pour l'individu, l'acte de devenir musulman déclenche une dynamique agentivité-identité-soi que Mannson résume adéquatement : « *Becoming Muslim is experienced and told in a specific sociocultural context, but always infused by idiosyncratic experience and memories* » (2002, p. 21). Auprès de jeunes musulmans en France et en Allemagne, Tietze (2002) observe en effet que les croyants reconstruisent la tradition en fonction de leurs désirs certes, mais « *toujours dans l'expérience avec les structures sociales, lorsqu'ils intègrent les structures de la vie publique et sociétale dans leurs perspectives d'action* » (2002, p. 213). Comme le suggère Somers (1994), il convient donc de soustraire le concept d'agentivité à son statut unitaire, fixe et individuel, afin de l'inscrire dans les institutions, structures de pouvoir, communautés culturelles et plus généralement, au sein des réseaux relationnels qui traversent le

processus de formation identitaire de l'individu. Considérant que les individus se constituent dans le temps, dans l'espace, et à travers leurs relations sociales, nous inscrivons notre projet dans une perspective sociale et politique, et examinons les pratiques personnelles et activités collectives des converties comme des actions humaines, limitées par des contraintes structurelles.

Conclusion

Notre projet postule que le récit de conversion collecté auprès de chacune des répondantes représente un acte de production du sujet qui se réalise par la nécessaire reconnaissance de l'autre. Comme l'indique Besley (2005), le discours constitue ainsi une technique contemporaine de constitution du soi. Sa déconstruction permet d'identifier les mécanismes sous-jacents à la performance des informateurs, de sorte que l'étude du récit de conversion comme vecteur de représentation du soi ou d'une culture constitue en quelque sorte une anthropologie du récit ou du langage. Cette perspective que nous illustrons dans notre projet n'est pas sans célébrer les origines de la discipline ancrées dans la linguistique.

Le processus de transformation du sujet est donc analysé à partir de la performativité rituelle spécifique qui rend possible l'adoption d'un cadre moral et la construction subjective et identitaire; les dérogations aux standards rituels sont vues comme des modes d'expression d'une marginalisation ou du moins, une mise à distance eu égard à l'environnement sociopolitique d'origine et d'adoption. Par ailleurs, en étudiant le rapport au soi, à la norme religieuse et à l'agir social et politique de femmes converties à l'islam, notre étude s'inscrit dans le projet de Mahmood (2006) qui propose d'explorer des conceptions du soi et modalités d'agentivité alternatives, qui soutiennent les pratiques de mouvements non libéraux.

Nous montrons cependant que la capacité d'autonomie des femmes rencontrées est contrainte, localisée dans des sujets dont la vulnérabilité émerge de leurs conditions sociales, politiques et physiques de production. Si en effet, l'acte de conversion porte intrinsèquement une idée d'autonomie et de réflexivité de l'individu, il n'en reste pas moins un processus identitaire positionné dans le cadre de rapports de pouvoir sociaux, et exprimé dans un des langages accessibles dans le champ politique. C'est

pourquoi nous proposons de tenir compte des déterminants des structures sociales et politiques qui traversent et s'exercent sur le champ religieux contemporain. C'est dans cet espace où circulent nouveaux discours sur le soi et sur le social que se construisent régimes d'identité et conceptions du soi. Nous montrons ainsi que pour les converties rencontrées, le choix de l'islam comme langage narratif constitue une stratégie identitaire visant à compenser les non-signifiés du langage dominant. Toutefois, la dimension orthopraxe de l'islam en fait également un code précis et efficace de constitution du soi, si bien qu'identité sociale et subjectivité personnelle s'établissent dans un rapport dialectique autour du dénominateur musulman.

3) PORTÉE ET PIÈGES D'UNE ETHNOGRAPHIE MULTISITE EN TERRAIN MINÉ

a) **Le recrutement de converties**

i) Techniques de recrutement

Dans l'islam, la conversion comme la religiosité peuvent se pratiquer dans la sphère individuelle et privée, en particulier pour les femmes, de sorte que les espaces de regroupement des nouvelles musulmanes sont relativement limités. Face aux difficultés de recrutement en Italie, Allievi (1998) choisit de mener son enquête au sein des milieux associatifs. Le sociologue soutient en effet que ces organisations proposent des ressources essentielles, et constituent un lieu de soutien indispensable pour les nouveaux musulmans. Pour son étude comparative en Suède et aux États-Unis, l'anthropologue Mannson (2002) a rencontré des femmes soit par l'intermédiaire d'associations musulmanes, soit par le bouche-à-oreille. Elle mentionne toutefois la grande réticence de la majorité des femmes sollicitées, qu'elle associe au contexte sociopolitique fortement défavorable aux musulmans dans les pays européens et nord américains.

Initialement confrontés aux mêmes obstacles de recrutement, nous avons privilégié une stratégie de réseau basée sur le bouche à oreille, ainsi que sur l'effet de levier des espaces de sociabilité physiques et virtuels des sœurs musulmanes. Si cette technique induit le risque de circonscrire le recrutement à un réseau particulier, elle comporte l'avantage de recommander l'anthropologue, et donc de l'introduire dans une communauté qui se montre méfiante envers les journalistes et chercheurs qui, tant en France qu'au Québec, sont perçus comme des porte-parole biaisés, entretenant des représentations erronées quant à l'islam et à ses pratiquants. À titre d'exemple, Marie Claude (Québec) nous écrit avant de participer à la recherche : « *Je suis curieuse de savoir le but de votre recherche, et votre parcours à vous. Mais j'ai confiance dans les sœurs qui vous ont référée à nous alors il me fera grand plaisir de discuter de tout ça avec vous en personne* ».

(1) *Bouche-à-oreille et stratégies de réseautage*

Au Québec comme en France, les premières femmes ont été rencontrées grâce à notre réseau personnel. La plupart d'entre elles ont également référé des connaissances plus

ou moins proches, certaines femmes plus actives dans le milieu musulman ont proposé de diffuser une annonce sur des forums Internet fermés. C'est en France que ce dernier canal de recrutement s'est avéré le plus efficace puisque l'annonce a suscité un grand nombre de candidatures aux entrevues, provenant de femmes établies à Paris, en province, mais aussi dans d'autres régions francophones (Belgique, Québec), voire aux États-Unis pour une convertie française expatriée aux États-Unis. En quatre mois de terrain en France, quelque quarante femmes avaient participé à la recherche, tant à Paris qu'en province, et trois musulmans de naissance avaient été rencontrés en tant qu'agents de conversion. Les femmes n'ayant pu participer pour des raisons de logistique ont pu remplir le questionnaire de l'entrevue par écrit; ceux-ci ne sont toutefois pas comptabilisés dans la présentation des données qui suit.

De l'Amérique du Nord (Californie) jusqu'au Moyen-Orient (Syrie), en passant par la Belgique, la couverture géographique du réseau de femmes rencontrées, ainsi que l'importance du dénominateur francophone attestent du mode de sociabilité transnational des converties en France. Surtout, ces liens semblent influencés par le contexte sociopolitique. Il faut en effet contraster la forte volonté de participation des répondantes françaises à la moins grande accessibilité des Québécoises qui ont montré un accueil plus mesuré à la recherche. En France, la relative hostilité à l'égard de la minorité musulmane nourrit en effet une grande solidarité intragroupe, laquelle se traduit par des stratégies de mobilisation associative ainsi que par un réseautage actif au niveau transnational. L'environnement québécois se voulant plus ouvert et tolérant envers la diversité, la nécessité d'organiser des espaces de sociabilité réservés aux musulmans semble moins prégnante. Les quelques associations existantes telles que l'AMQ (Association Musulmane Québécoise) sont néanmoins fort dynamiques, et très axées sur l'offre de ressources spécifiques aux musulmanes, telles que l'apprentissage des rituels et préceptes religieux, ou encore les activités sportives réservées aux femmes. Toutefois, percer ce réseau n'a pas généré le même effet boule de neige qu'en France.

(2) *Des variétés de profils et un idéal : la « bonne Musulmane »*

À notre retour au Québec en mars 2007, l'annonce diffusée par nos répondantes françaises nous avait ouvert un réseau de converties, basé sur des activités associatives circonscrites au milieu québécois, et ancré au sein d'institutions communes, généralement de type éducatif comme l'UQAM (Université du Québec à Montréal). À la question « *pourquoi avez-vous accepté de faire l'entrevue ?* », la plupart des répondantes françaises citent la nécessité de sensibiliser et d'éduquer l'opinion publique et de déconstruire les préjugés. Les Québécoises quant à elles, évoquent plutôt des motivations visant au développement des connaissances sur la diversité culturelle. Ces volontaires sont souvent également les pratiquantes les plus assidues et les plus engagées socialement et politiquement pour la reconnaissance de l'islam dans l'espace public, de sorte que leur motif aurait pu introduire un biais dans la recherche, si la technique de recrutement n'avait pas été diversifiée. En effet, les converties rencontrées par le bouche à oreille sont aussi nombreuses dans l'échantillon que celles ayant répondu aux annonces Internet, ce qui garantit la variété des profils de notre échantillon, tant en France qu'au Québec.

Le recrutement par annonce nous a également permis de capter certains rapports de pouvoir qui traversent la communauté de converties. Par exemple, l'une des répondantes rencontrées par ce biais se positionnait en porte-à-faux avec ses coreligionnaires rencontrées à l'association d'étudiants musulmans de l'UQAM et indiquait vouloir nous rencontrer afin de « *donner un témoignage qui change. Je savais que toutes les autres filles allaient vous donner leur façon de voir, où elles se réfèrent tout le temps à des sourates ou à des hadiths, et je pense que c'est important de montrer qu'il y en a d'autres !* ». Une autre convertie québécoise ayant répondu à une annonce diffusée sur un site dit éviter de fréquenter des musulmans de naissance, en particulier à Montréal, afin de se soustraire aux éventuelles influences extrémistes de certains.

Outre les désirs d'éducation du groupe majoritaire non musulman, certaines répondantes semblaient soumises à des préoccupations d'ordre plus normatif, telles que le devoir de prosélytisme du croyant musulman, oeuvrant ainsi à « *gagner son ciel* ». Par ailleurs, les récits des converties semblaient encadrés par l'impératif

communautaire de témoigner du portrait typique de la bonne musulmane par l'exemple, mais aussi de prouver par la performance narrative et physique, l'incorporation sociale du modèle, et leur conformité au standard. À l'inverse, la pression sociale interne à la communauté en a incitées plusieurs à décliner notre offre, ne se jugeant pas suffisamment compétentes pour discourir sur l'islam. Cette crainte de ne pas refléter l'image normée de la bonne musulmane s'est aussi traduite par des réserves ou des attitudes très timorées de la part des converties les moins pratiquantes, c'est-à-dire les femmes non voilées qui ne prient pas à heures fixes, ou qui ne respectent pas strictement les codes vestimentaires ou les prescriptions alimentaires. Bien qu'elle annonce d'abord ne pas disposer de beaucoup de temps pour notre entrevue, Anna qui n'est pas voilée et remet en question de nombreux préceptes de l'islam reste finalement avec nous pendant deux heures trente. À l'issue de la rencontre, les larmes aux yeux, elle se dit touchée par notre projet et nous remercie de nous intéresser aux femmes converties à l'islam, et donc de chercher à dépasser les stigmates. Elle ajoute avoir appréhendé l'entrevue et l'image de musulmane qu'elle reflète.

Certaines femmes ayant refusé de nous rencontrer ont expliqué craindre une instrumentalisation de leur récit visant à renforcer des stéréotypes erronés sur l'islam. Ce sentiment est généralement expliqué par le contexte de forte stigmatisation voire d'islamophobie qui, chez certaines participantes, est vécue comme un complot contre l'islam et les musulmans. Quoique la littérature empirique atteste qu'un tel discours est fréquemment recueilli auprès des populations musulmanes, notre recherche n'a souffert que sporadiquement de ce type de réactions. Cependant, trois femmes ayant d'abord donné leur accord pour participer se sont finalement retirées sans explications, ou en invoquant le refus de leur mari. Ces réserves déjà documentées dans la littérature sur la conversion (Mannson 2002), et donc prévisibles, mettent en évidence une variété de perspectives et de positionnements des musulmans sur la scène publique, entre militantisme, dialogue interreligieux, et invisibilité, voire dissimulation de l'identité et de la pratique musulmanes. S'il ne restitue peut-être pas cette variété au niveau quantitatif, notre échantillon permet de capter sa dimension qualitative.

ii) Les critères de recrutement

Puisque l'étude vise à examiner les mécanismes sous-jacents à la conversion à l'islam de femmes vivant en Europe et en Amérique du Nord, les critères de recrutement sont relativement larges et inclusifs : pouvait participer à la recherche toute femme intéressée à entrer dans l'islam, sans que cette religion ne lui ait été transmise par le lignage, et résidant en France ou au Québec. Étant donné que la recherche documente, entre autres, le rôle du contexte sociopolitique dans le processus de conversion, la collecte cible le lieu d'établissement des converties, en France ou au Québec, par opposition aux critères de la nationalité française ou de la citoyenneté canadienne des Québécoises. Si la majorité des converties rencontrées en France sont nées dans le pays, de parents y étant eux-mêmes nés, au Québec, la diversité culturelle introduit des profils divers dans l'échantillon, comme nous le décrirons plus loin. Par ailleurs, le profil des femmes converties en France et immigrées au Québec dessert particulièrement bien la problématique de notre projet et pour ces cas précis, les questions d'entrevue ont été orientées vers une comparaison de leur perception des environnements français et québécois.

Afin de documenter les dynamiques sociales entourant la conversion, des membres de la famille des converties, ainsi que des agents de conversion (imams ou accompagnateurs de converties) ont également été rencontrés. Ces acteurs ont généralement été recrutés de façon fortuite, lorsque le contact avec la répondante y était jugé favorable. La définition d'agent de conversion reste toutefois relativement floue puisqu'au même titre que les musulmans nés dans l'islam, tout converti représente lui-même un convertisseur potentiel. En outre, les musulmanes de naissance ayant opéré un retour à l'islam ou « reconverties à l'islam » selon la terminologie de Hervieu-Léger (1999), ne sont pas incluses dans le corpus, bien que nous en ayons rencontré quelques-unes à titre de comparaison avec nos répondantes.

Dans les deux espaces étudiés, l'échantillon rassemble des femmes situées à des étapes diverses de leur cycle de vie ou trajectoire de conversion : par exemple, Sophie a participé à l'entrevue trois jours après son mariage avec un Algérien; suite à une correspondance de plusieurs mois, nous avons rencontré Nadine, une Française arrivée à Montréal où elle venait d'immigrer avec son mari et où elle a finalement

accouché. D'autre part, l'échantillon compte trois jeunes femmes en processus de conversion, ces dernières s'interrogeant sur l'islam et sur les effets de la conversion dans leur quotidien et dans leur rapport à elles-mêmes : l'une d'entre elles entrait dans l'islam le lendemain de la rencontre, une autre n'avait pas encore pris de décision au moment de l'entrevue, quant à la dernière, nous avons suivi son cheminement vers la conversion, étalé sur plusieurs mois. Enfin, à titre comparatif, des données ont également été collectées auprès de cinq hommes et deux femmes convertis résidant dans des espaces tiers (Belgique et États-Unis), trois déconverties (une en France et deux au Québec) ont également participé à la recherche, tandis qu'une Québécoise musulmane au moment de notre rencontre, est finalement sortie de l'islam quelques mois plus tard. Ces critères de recrutement nous ont permis de toucher une variété d'acteurs dont les trajectoires sont liées de près ou de loin à la conversion à l'islam.

iii) Les réseaux de recrutement

Cette technique de recrutement bénéficie de l'organisation en réseaux des converties au sein desquels celles-ci s'échangent nouvelles et impressions concernant notre recherche, certaines bribes d'informations nous parvenant d'ailleurs par des moyens détournés. En France, une musulmane de naissance nous écrit pour obtenir des renseignements sur la vie au Québec avant de conclure : « *ah oui ! Une sœur m'a dit que tu étais allée voir une sœur sur Créteil et que ça s'était bien passé, al hamdulillah [La Louange (appartient) à Dieu]* ». La stratégie de recrutement ne repose pas sur des lieux de sociabilité désignés; cependant, l'examen du profil des converties a mis en évidence l'existence de divers réseaux au sein de l'échantillon, ce dont la collecte de données a bénéficié. Certains sont liés aux affiliations religieuses des répondantes, en particulier les confréries soufies *Naqshbandi* et *Qadiriya Boutchichiya* au Québec, et la confrérie d'origine algérienne *Allawiyya*, la confrérie *Qadiriya Boutchichiya* ou encore le mouvement PSM en France (Participation Spiritualité Musulman affilié au mouvement Justice et Bienfaisance Foi dirigé par le cheikh Abdelsalam au Maroc). Par ailleurs, certaines converties sont engagées auprès d'associations œuvrant pour l'éducation à l'islam comme le CERSI (Centre d'Études et de Recherches sur l'Islam), ou encore pour l'organisation d'activités sociales,

culturelles et sportives pour les femmes musulmanes (association *Al Houda* de femmes musulmanes de Rennes). D'autres répondantes gravitent autour de mosquées qui jouent le rôle de point de ralliement et de centre social (par exemple mosquées de Bagnolet et d'Alfortville en France). Enfin, certaines sont affiliées à des organisations musulmanes universitaires. Notons que ces réseaux se chevauchent parfois, à l'instar des mosquées et des associations universitaires. En outre, les liens les plus actifs sont entretenus via les forums Internet, si bien qu'en raison de la parution de notre annonce sur un des groupes de discussion de femmes musulmanes, la moitié de nos répondantes françaises sont liées par ce médium, ne se connaissant entre elles que par leur prénom et leurs échanges virtuels, parfois indirects.

Tant à Paris qu'en région française, l'intense vie associative des répondantes est le moteur d'une forte solidarité déployée à l'échelle globale, celle-ci contraste avec le mode de sociabilité plus lâche observé au Québec. Alors que curieusement, certaines converties de la Province ont été contactées grâce à la visibilité de notre recherche sur un forum français, la moitié des femmes rencontrées ne participe à aucune activité associative, même si toutes disent en avoir l'intention. Les organisations religieuses internationales comme les *turuq* soufies s'entrecroisent avec les réseaux associatifs de sorte que la plupart des converties rencontrées à l'Association Musulmane Québécoise se sont connues grâce à l'association des étudiants musulmans de l'Université du Québec à Montréal, ou en assistant à des leçons sur l'islam dispensées par des imams à l'Université de Montréal. Elles œuvrent également au sein de l'association *Tassnim* qui organise diverses activités sociales, sportives, ou d'éducation à l'islam, elle-même liée à une mosquée du nord de la ville (mosquée *al Rawda*). Par ailleurs, certaines femmes rencontrées en région sont abonnées à la lettre électronique du Centre Culturel Islamique de Québec. Nous avons également identifié des réseaux qui semblent graviter autour d'un facteur ethnique qui n'est pas nécessairement lié à la tradition musulmane, par exemple des femmes en union mixte avec des immigrants musulmans d'origine turque, ou des converties partageant une même origine latino-américaine. La collecte de données a bénéficié de l'efficacité de ces réseaux puisque quarante femmes ont été rencontrées en France et trente-huit au Québec.

b) Des entrevues formelles et informelles

Comme la plupart des études sur la conversion à l'islam (Allievi 1998; Jensen 2008; Köse 1999; Mannson 2002; Sultan 1999; Wohlrab-Sahr 1999), notre recherche s'appuie sur des entretiens et des études de cas.

i) Le déroulement des entretiens

(1) *Trajectoire de conversion et « anecdotes de petits riens »*

Les entretiens avec les femmes converties sont structurés autour de deux axes principaux : d'une part, la trajectoire de conversion rapportée selon un mode chronologique, et d'autre part, l'articulation de cette expérience religieuse aux thématiques du soi et de la formation subjective, de l'identité de genre et des rapports de couple, et de l'identité sociale. À l'instar de la méthode employée par Geertz (1992) dans son étude sur l'islam au Maroc et en Indonésie, cette approche reconnaît l'importance des pratiques sociales et de l'expérience religieuse, elle permet aussi de capter leur articulation pour des sujets croyants en constant déplacement entre la perspective religieuse et celle du sens commun. En Allemagne et aux États-Unis, Wohlrab-Sahr (2006) observe que la méthode des récits de conversion entraîne un possible biais de construction rhétorique de l'expérience de conversion. C'est pourquoi, au lieu de demander à ses répondantes comment celles-ci se sont converties, elle les interroge sur leur vie globale et sur le rôle de leur conversion dans ce parcours. Nous avons opté pour une approche similaire, partant de thèmes généraux et contextuels pour aboutir à des questions plus précises : le guide d'entretien (disponible en annexe) débute par une mise en contexte du profil du répondant destinée à relever l'éducation et les valeurs morales et religieuses reçues, elle est suivie par le récit des premiers contacts avec l'islam et du parcours vers la conversion. Les répondantes décrivent ensuite l'adoption et les changements de pratiques religieuses (prières, Ramadan, fêtes de l'*aïd*), et sociales (codes alimentaire et vestimentaire, éventuel changement de prénom, pratiques matrimoniales). Elles sont alors invitées à élaborer sur la formation de leur propre subjectivité de femme et de croyante, dans un contexte de transformation du soi. Le volet suivant concerne la négociation des relations sociales tant dans la sphère privée familiale, avec les maris, fiancés, ou la belle-famille éventuels, que dans le milieu de travail ou dans le domaine public plus large.

Enfin, est abordée la (re)construction de l'identité sociale qui découle de la conversion, en tenant compte du rôle du contexte social et politique.

La technique d'entrevue favorise les exemples qui, selon nous, révèlent le mieux les sens et significations attribués aux événements, relations sociales et pratiques quotidiennes qui jalonnent le parcours de conversion. Pour saisir le changement dans les rapports de genre par exemple, il est demandé aux répondantes de décrire et justifier leurs relations avec leur médecin, leur choix de leur serrer la main pour les saluer, ou encore d'expliquer si elles se permettent de s'asseoir à côté d'un homme dans l'autobus.

Par ailleurs, les entretiens sont menés de façon à mettre en évidence les espaces de conflits ou d'harmonie où apparaissent les forces, idéologies et représentations qui construisent la conversion. En travaillant l'hypothèse d'analyse à partir d'anecdotes, cette stratégie permet de contourner sans les alourdir les discours standardisés que les nouvelles musulmanes ont tendance à produire, en référant en permanence aux sources scripturaires de l'islam. En effet, alors que les répondantes cherchent à déconstruire les préjugés associés à leur nouvelle religion, leur discours confronte constamment l'ethnologue au risque du dogmatisme et de la norme, au détriment de l'herméneutique du soi et de l'expérience subjective de la conversion. En outre, le grand nombre d'entretiens recueillis nous a amenés à procéder en deux étapes : les premières rencontres exploratoires ont permis de relever les systématicités des discours, et ainsi de purger les entretiens subséquents des questions générant des réponses réductrices ou standardisées (« *pourquoi as-tu décidé de porter le voile?* ») en les organisant autour de quelques thèmes directeurs (« *que signifie être une femme musulmane selon toi ?* » par exemple). Ainsi orientées, les répondantes organisent spontanément les récits autour des éléments qu'elles considèrent les plus significatifs dans leur propre trajectoire.

(2) *L'entrevue : espace et temps d'intimité suspendus entre deux contingences*

Une fois l'entrevue achevée, la majorité des converties disent avoir apprécié ce moment privilégié de discussion entre femmes, au cours duquel elles ont pu se raconter et élaborer une rétrospective de leur histoire. À cet égard, le contexte des entrevues semi ou non dirigées est particulièrement propice à la création d'une intimité de femmes, et la collecte de données a bénéficié de cette intimité suspendue entre deux contingences. Le suivi des entretiens s'est pourtant heurté à davantage de réticences, soit que les femmes manquent de temps pour d'autres rencontres, soit que certaines préfèrent ne pas répéter une expérience dont elle réalise finalement qu'elle expose leur vie privée à une tierce personne, somme toute inconnue...

D'autre part, la technique de recrutement par Internet a attiré des candidates aux entrevues de plusieurs localités auxquelles les contraintes logistiques n'ont pas toujours permis d'accéder. Comme certaines de ces femmes ont tenu à participer à la recherche, le guide d'entrevue a été transformé en questionnaire, rempli par trois répondants en France (deux hommes, une femme), une femme établie en Belgique et une convertie française expatriée aux États-Unis. Les données de ces quelques questionnaires sont utilisées uniquement en vue d'éclairer le corpus d'entrevues réalisées en face à face.

ii) Les conditions des entrevues

Une fiche de consentement¹³ signée par la répondante et l'ethnologue fixe les conditions de l'entrevue. Notamment, la confidentialité des informations recueillies est assurée par l'attribution d'un pseudonyme généralement choisi par la répondante. Selon que cette dernière s'est présentée par son prénom chrétien d'origine ou musulman d'adoption, le pseudonyme est de consonance francophone ou arabophone. Par ailleurs, il est également garanti que les informations éventuellement divulguées lors de la diffusion des résultats seront maquillées afin d'empêcher toute possibilité d'identification des répondantes. Si certaines femmes dont les parcours semblent

¹³ Conforme à la politique éthique établie par l'Université de Montréal et validée par le Comité éthique de l'Université.

relativement marginaux apprécient cette discrétion et en font une condition de l'entrevue, d'autres, plus activistes, souhaitent au contraire que leur identité soit divulguée afin de rendre publiques leurs engagements et revendications.

Comme aucune rémunération n'est offerte aux participantes, le lieu, la durée et l'heure de l'entrevue sont toujours restés à leur entière discrétion. Sauf lorsque les contraintes du temps et de l'espace nous amènent dans des cafés, toutes préfèrent nous rencontrer dans un lieu privé afin de « *parler plus facilement de l'islam* », soit chez elles ou, plus rarement, ou lorsqu'elles résident encore chez leurs parents, chez nous. C'est surtout en France que les répondantes ont exprimé ce sentiment d'ostracisme de l'islam sur la place publique. Au Québec, la sphère privée était considérée plus propice au respect des pratiques religieuses comme la prière à heure fixe, la possibilité de se dévoiler en notre présence et, plus généralement, les codes de conduite moins restrictifs dans un environnement exclusivement féminin.

iii) Écueils et limites de la méthode d'entrevue

(1) *Définir l'objet de l'entrevue*

En anthropologie critique, le projet de définir un objet de recherche est considéré comme une forme de naturalisation de cet objet et de ses domaines d'inclusion et d'exclusion (stigmatisation). Investie d'une forte charge politique, la question de l'islam, et à fortiori de la conversion à l'islam, semble particulièrement touchée par cet écueil que la méthode ethnographique ici préconisée tente de dépasser. Alors que la technique d'entrevue dirigée tend à objectifier les catégories de compréhension du monde social et vécu, l'entrevue libre ou quasi-libre lancée par la question d'ouverture « *pouvez-vous me parler de votre parcours de conversion ?* » permet, à l'inverse, de faire émerger la problématique du terrain. Il ne s'agit donc pas de la conversion en soi, mais de la signification qui lui est associée et qui s'exprime par la façon dont elle est vécue et racontée, soient la performance et le discours de conversion. Les contingences liées à la conversion telles que ses motifs ou conséquences ne constituent donc pas l'objectif de l'étude, mais peuvent être inférées par cette approche inductive.

De façon générale, les entrevues se déroulent en deux étapes. Dans un premier temps,

le converti décrit librement son expérience religieuse, souvent avec enthousiasme, de façon normalisée et quasiment monologique. Cette séquence qui permet de relever l'idiosyncrasie des trajectoires de conversion est alors suivie d'une période minimalement dirigée par l'ethnologue, visant à approfondir les problématiques soulevées spontanément par le répondant, en lien avec les thèmes de la recherche. Cette perspective herméneutique est axée sur la signification que les répondantes perçoivent et attribuent à leurs parcours et expérience, et reste donc limitée à la compréhension qu'elles en ont et transmettent, consciemment ou inconsciemment.

(2) Comprendre l'expérience religieuse de l'autre. Un présupposé méthodologique : élaborer un langage commun

Si la démarche de conversion est généralement présentée par les nouvelles musulmanes comme l'aboutissement d'un processus essentiellement rationnel, les récits témoignent d'une expérience de la foi émotionnelle ou extraordinaire. Safia (France) raconte :

« C'était sûrement naturel enfin... je raconte jamais ce truc-là. Je vais me faire prendre pour une folle. Même moi je me dis peut-être que je l'ai rêvé. Ouais, je me suis dit c'est pas possible, c'est Dieu qui m'a envoyé ce mec, il n'y a pas d'autre explication [...] j'ai appris après qu'on voit des anges qui ont une apparence humaine pour certaines raisons... »

Cette composante expérientielle de la trajectoire religieuse reste néanmoins plus marquée chez les répondantes de tendance soufie, dont la pratique de l'islam est orientée sur des exercices corporels de type mystique (*dikhr*). Dans ces conditions, comment capter et comprendre la composante subjective de l'expérience de conversion des individus telle qu'elle se présente à leur conscience ? Selon Spickard (2007), la méthode herméneutique vise à relever les histoires des informateurs, et à en révéler les structures inconscientes ou conscientes sous-jacentes, dans le but d'élaborer un langage commun avec l'ethnologue. Comme le précise Geertz : *« what we call our data are really our own reconstructions of other people's constructions of what they and their compatriots are up to »* (1973, p. 9 dans Spickard). En effet, les entrevues se sont parfois heurtées aux obstacles de l'intersubjectivité, les réponses ne correspondant pas toujours aux questions qui, du reste, étaient parfois mal comprises,

car appréhendées selon un schéma de pensée différent de celui qui les pose. Plus qu'une limite des possibilités de dialogue avec l'altérité, cet autre schéma qui transparait à travers l'entrevue constitue en soi une donnée primaire, soit l'occasion d'approfondir la connaissance de l'Autre (Fabian 2001).

Il s'agit donc de reconstruire la perspective subjective de l'informateur. Ce projet requiert cependant une théorie d'interprétation faisant le lien entre récit et modèle, théorie dont l'autorité fait problème : comment en effet s'assurer de pouvoir répondre par l'affirmative au « test de vérité » lorsqu'une femme convertie, à l'issue du récit d'une expérience spirituelle, interroge l'ethnologue : « *tu me comprends ?* ». Peut-on par ailleurs déléguer à l'informateur le pouvoir d'interprétation, sans réserve quant à sa capacité critique, ou de discernement relativement à sa propre expérience ?

(3) *Une clé méthodologique : relativisme et « person-centered ethnography »*

Nous choisissons donc de rendre justice aux récits des converties tout en révélant les modèles culturels et politiques qui déterminent cette production narrative. Il s'agit en somme d'intégrer le récit que le répondant produit sur lui-même, avec la spécificité de son langage propre, pour lequel l'anthropologue n'est pas outillé, n'étant pas lui-même *native*. Cette posture relativiste repose sur le postulat selon lequel les converties ne présentent pas seulement une perspective autre sur une seule et même réalité, mais l'ethnologue et elles peuvent aussi percevoir des réalités différentes. Si cette limite se révèle impossible à dépasser par les moyens cognitifs actuels, il justifie le besoin de l'ethnologue de « se rendre compte par soi-même ». La recherche ne pouvait par conséquent pas omettre d'inclure des observations du corpus de données afin de compléter les récits construits par les converties par leurs performances réelles. Bien que la rédaction des notes d'observations mobilise généralement le langage propre de l'ethnologue, la participation aux cours dispensés dans les mosquées permet, sinon d'intégrer, du moins d'accéder au langage des converties, au fur et à mesure qu'elles en font l'apprentissage.

Lorsque les conditions de recrutement l'ont permis, les entretiens réalisés avec les converties ont abouti à des études de cas décrites plus loin. Selon le contexte, la

disponibilité et l'ouverture des répondants et de leur entourage, des rencontres subséquentes ont été réalisées avec la même répondante, ou avec des membres de la famille (fille, époux, sœur), certaines entrevues ont d'ailleurs été conduites collectivement, en couple, avec des membres de la famille ou avec des amis. La dynamique engendrée par l'intervention de tiers dans la collecte a permis de dépasser la standardisation des récits, et donc d'inclure anecdotes et confrontations de points de vue. D'autres études de cas ont été complétées par des vidéos ou témoignages diffusés publiquement, ou enregistrés pour des amis ou pour la famille, ou encore par une correspondance téléphonique ou Internet poursuivie sur plusieurs années. Certaines de ces données longitudinales ont pris la forme de conversations continues avec des répondantes qui nous ont permis d'assister à l'évolution de leur cheminement, mais aussi de leur compréhension de leur réalité vécue. Lors de notre première entrevue, Juliette, une convertie française est étudiante et célibataire, elle souligne ses affinités avec les référents identitaires arabes, tout en disant préférer un converti à un partenaire né dans l'islam. Un an plus tard, lors d'un déjeuner, nous la retrouvons mère au foyer, enceinte de quelques mois, œuvrant avec engagement pour la régularisation de la situation légale de son mari d'origine égyptienne, tout en revendiquant avec ferveur son appartenance et son mode de vie français.

Cette approche centrée sur les individus s'inspire de la technique de « *person-centered ethnography* » proposée par de Mannson (2002) qui, face aux difficultés de recrutement, oriente son ethnographie sur l'étude approfondie du profil de dix-huit converties. Cet examen comprend la description des expériences des répondantes, la signification individuelle attribuée aux représentations et catégories adoptées, l'impact émotionnel et cognitif des nouvelles normes culturelles, la force directive qui leur est reconnue, sans compter les questions du soi, de l'identité et de l'agentivité.

c) Les observations

Quoique seulement auxiliaire dans nos choix méthodologiques, la technique d'observation vise à collecter des performances, ou selon une définition plus large, tout acte de « faire de la religion », incluant les prières quotidiennes, les pèlerinages, les exercices corporels tels que le jeûne ou le code vestimentaire, les fêtes religieuses,

etc. Comme la définition de la religion introduite par Durkheim (1925) comporte une dimension pratique fondamentale, cette méthodologie nous paraît d'autant plus pertinente que l'islam constitue une religion orthopraxe qui se vit et se pratique autant, et peut-être plus, dans le quotidien qu'elle ne se ritualise dans le sacré.

i) Les sites d'observation

Les études de cas entamées avec certaines répondantes nous ont permis d'accéder à divers milieux d'observation. Pour les converties, la fréquentation des espaces collectifs vise essentiellement à apprendre et à incorporer les dispositions musulmanes, ainsi qu'à intégrer la communauté d'adoption. Notre présence dans ces espaces a donc permis de recueillir les performances de conversion qui y sont données à voir, ainsi que les modes de transmission du savoir qui s'y opèrent. Ont ainsi été relevées les pratiques religieuses, sociales et corporelles telles que la mise du voile, la gestuelle associée aux prières, les leçons sur l'islam, mais aussi les rapports qui traversent et façonnent la trajectoire de conversion comme les relations entre musulmans de naissance et convertis. Outre les pratiques de *dikhirs* perpétrés dans les *turuq* soufis, deux types d'observation ont été réalisés : les événements sociaux, et les séances d'apprentissage et d'étude de l'islam. C'est cette dernière activité qui attire majoritairement les nouvelles musulmanes, en particulier celles qui sont entrées récemment dans l'islam. Elles y trouvent des ressources matérielles et symboliques, ainsi que le soutien fraternel nécessaire au développement de leur connaissance de l'islam et à l'incorporation des pratiques sociales, religieuses et corporelles musulmanes. Nous avons donc suivi des cours s'adressant à des converties et organisés par les mosquées de Bagnolet (France), de l'APBI (Québec, Montréal), et de Sainte-Foy (Québec, ville de Québec), mais aussi par les associations musulmanes universitaires reliées soit à l'Université du Québec à Montréal, soit à l'Université de Montréal. Ces leçons sont dispensées de façon informelle, en petits groupes, par des converties ou de façon plus organisée par des imams (experts de l'islam), souvent d'origine arabe. Les cours traitent par exemple des enseignements du *Qu'ran*, de la pratique de la prière, des normes de conduite encadrant le mariage musulman, ainsi que de la famille dans l'islam, de la véracité scientifique des écrits *Qu'raniques*, etc.

En France, nous avons visité le centre d'apprentissage du CERSI lors de conférences présentées par des figures converties de la communauté musulmane telles que Malika Dif; au Québec, des cours d'arabe offerts par une musulmane d'origine marocaine à son domicile ont également été suivis sur plusieurs semaines. Par ailleurs, les données comprennent l'observation de divers événements sociaux : outre plusieurs thés ou soupers entre amies et des promenades urbaines, les liens développés en entrevue nous ont amenés à un dîner d'au revoir à une expatriée française rentrant en France, ainsi qu'à une activité de jumelage entre célibataires musulmans, hommes et femmes. Chacune de nos observations découle de l'invitation d'une convertie préalablement rencontrée, et s'inscrit donc dans le cadre d'une étude de cas. Par exemple, lors de notre première rencontre, Nathalie (Québec), visiblement gênée par l'entretien se disait divorcée et sans enfant; quelques semaines plus tard, nous la retrouvons dans un souper organisé par ses sœurs musulmanes, enceinte de six mois. Parfaitement détendue, elle explique d'un ton entendu que lors de la première rencontre, elle avait préféré cacher son état quelque peu embarrassant à l'inconnu que nous étions alors... Notre invitation à ce repas privé changeait ainsi notre statut.

ii) Approche multisite et collecte de données virtuelles

Le caractère transnational de la communauté musulmane favorise autant qu'il entretient des liens virtuels par l'intermédiaire de forums et sites web sur lesquels s'échangent informations, conseils et soutien, témoignages, etc. Le terrain n'a pas manqué d'intégrer cette dimension fort prégnante du quotidien des converties pour qui la technologie Internet constitue généralement la première ressource activée pour se renseigner sur l'islam, et développer des liens avec des coreligionnaires. Toutefois, étant donné l'important volume de données en circulation par ce médium, nous nous sommes encore une fois limités à relever les sites, témoignages et vidéo auxquels les répondantes nous ont amenés. La correspondance entretenue avec certaines converties nous expose encore à recevoir toutes sortes de publicités pour événements spéciaux (conférences de Tariq Ramadan, etc.), des adresses de sites de témoignages, des discours d'imams ou des enseignements pratiques sur l'islam (sites *dailymotion* ou *youtube*), des manifestes dénonçant la discrimination dont sont victimes les

musulmans dans les pays occidentaux ou, plus rarement, prenant position relativement à des causes écologiques globales, ou relatives à la politique internationale (conflit israélo-palestinien). Notre présence dans ces réseaux virtuels a permis d'observer la force du lien communautaire, mais aussi de recueillir des témoignages, de relever les influences idéologiques auxquelles les répondantes sont soumises, ainsi que les ressources d'apprentissage de l'islam.

Le terrain aurait pu inclure l'accompagnement de converties au pèlerinage à La Mecque, mais outre les obstacles liés à l'obligation d'attester de son identité musulmane pour pénétrer le site sacré, aucune des converties rencontrées ne prévoyait ce type d'activités au moment de notre rencontre. Par ailleurs, bien que Noémie (Québec), une convertie dispensant des leçons dans une mosquée montréalaise ait évoqué à plusieurs reprises les semaines de formation intensive qu'elle suivait elle-même dans un centre islamique de la côte est des États-Unis, elle ne s'y est pas rendue au cours de la période de collecte de données.

Devant l'inflation de données inhérente à l'actualité d'un sujet fortement prisé, la méthodologie a généralement privilégié une approche de terrain de type inductif par laquelle une entrevue mène à un nouvel espace, qui lui-même, entraîne de nouvelles rencontres. En raison de notre approche multisite, une grande part des communications réalisées avec les répondantes a été menée selon un mode virtuel : l'usage de l'Internet, mais aussi des téléphones portables, a permis d'échanger des courriers électroniques, messages textes et audio, ainsi que des liens vers des sites vidéo tiers qui semblaient significatifs pour les converties. Quelques-unes nous ont par ailleurs remis des ouvrages sur la conversion et livrets d'apprentissage de l'islam : Élisabeth (France) nous a offert le recueil de témoignages rédigé par Carol Anway, la mère d'une jeune femme convertie, intitulé « Les filles de l'autre voie. Témoignages de femmes américaines converties à l'islam »; les sœurs Rolande et Diane (Québec) nous remettent des fascicules d'initiation à la foi musulmane, d'éducation à la femme en islam, ou d'enseignement de la prière. Bien que rédigés par des imams d'origine arabe, ces derniers sont disponibles en langue française et leur sont livrés gratuitement. Ils sont produits soit par des maisons d'édition spécialisées établies en France (Tawhid, librairie Al-Ghazâlî), soit par des associations de diffusion de l'islam

établies dans des pays moyen-orientaux, et influencées par l'université égyptienne Al-Azhar, ou par le mouvement des frères musulmans (Conveying Islamic Message Society en Égypte, ou les productions Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah au Liban). L'ensemble de ces écrits a été traité comme des données secondaires qui permettent de contextualiser et d'éclairer les trajectoires et vécus rapportés par les répondantes.

d) Récit de vie et construction du discours

Comme la plupart des études sur la conversion le mentionnent (Allievi 1998; Köse 1999; Mansson 2002; Sultan 1999; Wohlrab-Sahr 1999), le caractère fortement politisé de la problématique a rendu la question méthodologique omniprésente au cours du terrain. En particulier, les apories liées à la méthode d'entrevue ont généré des interrogations constantes sur la représentativité des données.

i) Standard dogmatique ou discours subjectif ?

En anthropologie de la religion, le recours à la méthode narrative induit le risque de collecter une récitation, voire une exégèse des textes sacrés qui, s'ils représentent effectivement un des fondements de la vie religieuse, en occultent cependant la dimension quotidienne et interprétative, soit le vécu social et matériel du sujet croyant (McGuire 2008). En fait, la plupart des converties reconnaissent accepter la rencontre en vertu d'un agenda militant visant à réhabiliter l'islam et à en manifester « *la vraie image* ». Ainsi, les entrevues tendent généralement à reproduire un discours dogmatique standardisé axé sur la diffusion d'un message *Qu'ranique* présenté comme authentique, et affranchi des biais interprétatifs que lui font porter des médias considérés comme partisans.

Tenant compte de cet espace de subjectivité incontrôlable qui attribue aux répondants le pouvoir d'adéquation entre parole manifestée et pensée fomentée, comment estimer le degré de standardisation des récits exprimés, et l'adhésion réelle des répondantes aux discours hégémoniques qu'elles reproduisent ? Quel est le spectre de variabilité des croyances religieuses relativement à la rhétorique officielle ? En fait, les discours hégémoniques sont eux-mêmes traversés de rapports de pouvoir que les diverses stratégies de recrutement ont permis de capter, grâce à la diversité des réseaux de

répondantes mobilisés. L'échantillon inclut en effet des converties entretenant une allégeance assidue à des mosquées traditionalistes, d'autres énonçant un discours plus réformiste, et d'autres enfin affiliées à diverses confréries soufies. Ces réseaux comptent par ailleurs une certaine diversité de positionnements en leur sein même, à l'instar de Anna, qui se pense plus moderne et moins radicale que ses consœurs de la même association universitaire, et qui ne cache pas ses sympathies soufies. Réelle ou perçue, cette structure de pouvoir façonne le discours et la sémantique mobilisés.

ii) La mise en narration du soi par la performance discursive

Comme la majorité des études sur la conversion à l'islam, la nôtre repose sur une reconstruction des itinéraires de conversion réalisée à partir de la collecte des récits de vie. Si Bertaux (2005) recommande l'usage du récit de vie comme de la description, sous forme narrative, de l'expérience vécue, enrichie d'une dimension diachronique qui permet de saisir les logiques d'action dans leur développement biographique, et les configurations de rapports sociaux dans leur développement historique, il n'en reconnaît pas moins qu'il ne s'agit là que d'un fragment particulier d'une réalité sociohistorique ou, ce que Bourdieu (1994) qualifie d'« illusion biographique ». Dans le cas des récits de conversion, il est admis que ces discours constituent un genre littéraire codifié et standardisé, soit une reconstruction a posteriori d'une biographie, en vertu du nouveau paradigme religieux adopté; en ce sens, ils représentent un indicateur du changement de religion. Les récits de conversion sont donc considérés comme des constructions sociales, déterminées par la façon dont le nouveau musulman assume et manifeste son geste. Dans ce contexte, on peut s'interroger : la dimension construite du discours remet-elle en cause sa validité ? Selon Geertz, elle révélerait surtout les limites sémantiques et symboliques dont dispose le sujet pour mettre en mots son expérience :

« un individu ne peut rendre compte de ce que la religion représente pour lui qu'au moyen de stéréotypes et de rationalisation tirés du sens commun, utiles pour comprendre en quoi consiste ce sens commun mais tout à fait trompeurs si l'on y voit des comptes rendus véridiques de ce qui se passe dans un rituel, dans la narration ou l'écoute d'un mythe... » (1992, p. 123).

Selma (France) témoigne de la même difficulté à formuler l'expérience religieuse

lorsqu'à la question « *qu'est-ce qui t'épanouit dans l'islam ?* », elle répond « *c'est vrai que quand on est pas dedans, on comprend pas forcément ce genre de chose....Je sais pas. Je ne sais pas trop comment répondre* ». Par conséquent, les récits ne traduisent que la représentation que les répondantes veulent, et peuvent transmettre de leur réalité; à cet égard, ils constituent une première interprétation de leur vécu tel qu'elles souhaitent le présenter aux curieux de la scène publique. Bien que ces limites ne privent pas les récits de vie de leur intérêt méthodologique pour notre projet, ils en déplacent le focus autour du dispositif de mise en narration. En effet, les récits étant construits sur la base d'une expérience, quelle est la matrice qui relie le vécu et la mise en narration ? Reconnaître que le langage emprunté est celui de l'islam n'informe pas de façon exhaustive sur le vecteur d'interprétation et l'on ne peut s'en satisfaire. En dépit de l'incapacité de l'observateur externe à saisir cette matrice, il est possible d'en produire un estimé en évaluant la dimension construite du discours des femmes converties à travers la critique que portent les déconverties, eu égard à l'ensemble du processus de conversion.

Dans le cas d'une convertie qui s'est progressivement détournée de l'islam au cours de notre étude (l'ensemble du parcours s'échelonnant sur un an), l'évolution du discours tenu quant à sa conversion traduit l'influence des contingences individuelles et sociales : Mélissa (Québec) vient à peine de rompre une union avec un musulman d'origine maghrébine lors de notre première rencontre; elle souligne alors avec fermeté qu'elle n'abandonnera pas l'islam suite à cette séparation. Reproduisant un discours semblable à celui de plusieurs autres répondantes, elle rappelle les points communs entre islam et christianisme, soulignant par là la continuité de ses nouvelles croyances et de son héritage identitaire. Lors de la seconde rencontre, elle déplore la rigidité de certaines prescriptions de l'islam dont elle invalide le bien-fondé dans le cadre d'une démarche qu'elle définit comme spirituel. Elle réfère notamment à la danse et à la salsa, une activité qu'elle affectionne particulièrement, et que ses consœurs musulmanes la pressent d'abandonner, en raison de son incompatibilité avec leur interprétation du dogme. Lors de notre dernière rencontre, Mélissa avait définitivement abandonné la pratique de l'islam, critiquant vivement le caractère inutilement coercitif de certaines règles musulmanes jugées trop terre-à-terre. Selon

elle, c'est avant tout le respect de certaines valeurs morales qui permet de perpétuer une religiosité avec cœur et sincérité, invoquant alors son héritage chrétien qu'elle présente comme le plus en adéquation avec ses convictions. Sans qu'un tel profil n'infère celui des autres répondantes de l'échantillon, le parcours de Mélissa rappelle plus généralement les précautions analytiques qu'une étude basée sur le récit doit prendre en considération.

e) Une ethnographie de la réflexivité : la posture du chercheur sur le terrain

Action ou narration, entrevue ou observation, expérience ou trajectoire, les choix méthodologiques décrits participent d'une prise de position personnelle et intellectuelle de l'ethnologue sur son terrain, et vis-à-vis ses informateurs. Entre la perspective synchronique de l'entrevue, soit d'un arrêt ponctuel sur un vécu, et la perspective diachronique via des études de cas, entre l'optique universaliste et la vision relativiste, le terrain amène l'ethnologue à une constante remise en question de sa méthode, comme de sa posture. Celle-ci n'est pas sans lien avec l'épreuve de réflexivité que connaît actuellement l'anthropologie, si bien que les problèmes méthodologiques soulevés par les situations rencontrées traduisent et complètent des interrogations qui traversent la discipline, bien plus qu'ils ne prétendent lui apporter des solutions. Entre autres, notre expérience ethnographique nous a confrontés à trois défis que nous proposons de discuter : la posture de l'ethnographe sur son terrain, la question de l'intersubjectivité, et enfin le pouvoir de représentation de l'autre. De nos ajustements à ces difficultés découlent des choix théoriques qui orientent les angles d'analyse de notre projet.

i) Position de l'ethnographe relativement à son objet de recherche

La nature de notre projet ethnographique, ainsi que les enjeux politiques d'un sujet hautement controversé, nous ont amenés à endosser un positionnement situé au-delà de la liminalité (Mossière 2007), selon une posture d'ambivalence fluide.

(1) L'ambivalence comme posture méthodologique

Les contacts créés sur le terrain ainsi que notre acceptation, voire insertion dans des groupes de femmes converties, ont d'abord généré gratitude, mais aussi sympathie, parfois affection, envers ces femmes dont certaines se sont livrées à nous avec convivialité, transparence et gentillesse. Quelques confidences personnelles, ainsi que la description de vécus de discrimination ont également généré des sentiments de compassion et de solidarité. En rentrant dans l'intimité des espaces privés dévolus aux femmes, nous pénétrons également le domaine des anecdotes et d'une complicité construite autour d'une commune expérience du féminin, et ponctuée par certains regards et sourires entendus. La création d'un tel lien reste cependant toujours soumise aux prisme et standards de l'enquête ethnographique qui en font également sa raison d'être, comme en témoigne l'anecdote suivante : lors de notre première entrevue avec Chantale, cette dernière semble prendre plaisir à confier avec volubilité son parcours de vie, parfois au-delà de nos attentes, de sorte qu'un autre rendez-vous est planifié. Entretemps, elle nous remercie par écrit de cet échange qui l'aurait encouragée à rédiger plusieurs pages de son journal dès son retour; de notre côté, nous nous réjouissons de la revoir, car son récit nous semble captivant autant qu'original. Pourtant, lors de la seconde rencontre, alors qu'elle nous aborde avec distance, voire avec une certaine froideur, elle demande avec suspicion quel serait l'usage des propos que nous enregistrons, générant ainsi un certain malaise. L'amitié sur le terrain, laquelle est favorisée par la technique d'entrevue qui vise à mettre les répondantes en confiance, soulève donc une interrogation fondamentale : à quel moment l'ethnologue devenu confident, se transforme-t-il en traître ?

Tout projet de recherche portant son lot biographique, notre intérêt pour le projet provient d'un parcours personnel auprès de plusieurs musulmans de naissance, combiné à un questionnement personnel quant aux conditions de possibilité d'un dépassement des frontières de l'altérité. Dans le contexte actuel où l'approche phénoménologique est devenue un modèle dominant dans l'interprétation des faits religieux, notre positionnement, s'il ne pouvait y prétendre, reflète toutefois un statut d'ambivalence puisqu'à plusieurs égards, nous partageons le même profil qu'une grande part des converties. En tant que femme, dans la trentaine, blanche, issue d'un

processus de socialisation de type moderne et occidental, Française résidant au Québec depuis plus de dix ans, nous représentons une candidate potentielle à la conversion, ouvrant ainsi une brèche dans l'apparente incommensurabilité des expériences religieuses. La possibilité de devenir nous-mêmes sujet de conversion, et d'effacer ainsi la frontière de l'altérité est donc apparue à plusieurs reprises, lors de cette démarche de recrutement par exemple : nous souhaitons rencontrer l'imam Youssef dont nous savons qu'il encadre des femmes qui aspirent à entrer dans l'islam. Après lui avoir brièvement parlé à l'issue d'une *halaqa*, nous lui envoyons un message électronique afin de prendre rendez-vous. Simultanément, nous mentionnons également notre projet d'interviewer l'imam à Pauline, une convertie qui le connaît et qui, selon nous, pourrait également établir le contact. Grâce au croisement de plusieurs courriels, nous observons finalement leurs échanges à notre propos : Pauline nous recommande auprès de l'imam en soulignant combien nous sommes agréable, ce à quoi l'imam répond qu'il nous a déjà rencontrée, et que nous semblons en effet si sympathique, qu'il a d'abord pensé que nous étions musulmane !

Par ailleurs, bien que partageant une même expérience du féminin avec les répondantes, celle-ci est restée contrainte par la construction idéologique des rapports de genre dans l'islam par comparaison aux modèles français ou québécois, de sorte que malgré la diversité des positionnements qui traversent les deux paradigmes, nos visions respectives se sont avérées parfois peu convergentes. Néanmoins, notre propre identité de sujet croyant entretenant une certaine religiosité nous permet de comparer nos propres parcours religieux. Ce vécu commun a souvent constitué le stimulus amenant les femmes rencontrées à nous confier certaines expériences qu'elles jugeaient autrement trop irrationnelles pour être révélées à un anthropologue, vu comme l'incarnation de la scientificité et du positivisme. L'impossibilité de partager la démarche des converties n'a donc pas empêché une attitude empathique relativement à une semblable expérience de la jeunesse et du genre, de la foi ou de l'environnement social. En fait, l'empathie vécue avec les converties provient surtout du partage d'un même parcours de socialisation dans un pays occidental, voire d'un même regard critique à l'égard des mœurs, normes culturelles et événements politiques au sein desquels les converties, comme nous-mêmes, avons évolué et grandi. Sur cette base,

elles comparaient notre propre parcours à une alternative que nous avons choisie, lorsqu'elles préféraient la voie de l'islam.

À l'instar de Beatty et Watson (1999) et de Lutz et White (1986), nous soutenons donc que la posture empathique n'est pas irréconciliable avec le maintien de la distance émotionnelle nécessaire au projet scientifique; en ce sens, notre approche méthodologique relève d'une approche empathique, c'est-à-dire ressentir « comme un ». Quoiqu'une telle orientation méthodologique rende justice à la façon dont les converties se pensent, c'est-à-dire des êtres croyants, elle ne va pas sans générer ses propres tensions. Assumer cette méthode d'observation requiert des précautions particulières, en particulier une surveillance constante du soi, dans le but de maintenir une distance avec le terrain, tant avec les répondantes qu'avec le dogme qui le domine. L'ethnographie est donc autant le produit, que le processus dialectique continu d'un engagement relatif entre la simple observation d'un objet non familier d'une part, et la participation du soi profond (*inner self*) sur le terrain d'autre part (Tedlock 1991).

En dépit de notre identité non musulmane, notre positionnement relativement à certains styles de vie dans l'islam s'est révélé subjectif et évolutif au cours des deux ans de terrain. Ainsi, nous préparant pour une rencontre dans un café avec deux jeunes femmes voilées, nous pensions nous-aussi porter le *hijab* que nous avons acheté en magasinant avec une répondante. Nous désirions surtout découvrir la sensation et les regards qu'il génère, autant relativement à soi-même, que sur la place publique, des sentiments évoqués à profusion dans les témoignages. En réalité, l'idée nous indisposait réellement, nous amenant à réaliser que si nous le portions par solidarité envers les femmes converties, un tel comportement serait probablement hypocrite puisque toutes ont bien connaissance de notre identité religieuse. L'expérience phénoménologique nous semble plus appropriée dans un pays musulman où le foulard nous permettrait de nous fondre dans la masse. Portée aux limites de la méthode participative, nous limitons par conséquent le port du foulard à l'enceinte des mosquées où il ne nous semble pas contraignant, quasiment agréable, puisqu'il assure la discrétion, et porte à l'introspection dans un espace sacré. Pendant quelques mois d'ailleurs, bien que la référence qu'induit le *hijab* au corps et à la femme, comme la

crainte de rencontrer des connaissances personnelles, nous freine, nous ressentons un bien-être particulier à porter des vêtements à capuche sous lesquels nous expérimentons un certain retrait, mêlé à une sensation de paix. Certains de nos amis expriment d'ailleurs leur préoccupation relativement à notre éventuelle entrée dans l'islam. L'un d'entre eux, Marocain non pratiquant, refuse de nous ramener un tapis de prière de son pays natal, expliquant qu'il ne veut pas nous aider à nous convertir, le paradoxe voulant qu'alors que lui-même ne pratique pas, sauf en situation de pression sociale où il s'interdit l'alcool et fait le Ramadan, nous réalisons que nous-mêmes ne buvons pas d'alcool et suivons un régime alimentaire strict, sans pour autant être entrée dans l'islam...

(2) De la pertinence de l'approche phénoménologique

Que l'on qualifie ces méthodes de phénoménologique ou d'« expérience rapprochée » (*experience-near* Wikan 1991), un nombre croissant d'anthropologues de la religion choisissent de capter les expériences du sujet croyant ou « mondes vécus » (*lifeworlds*) en engageant leur propre subjectivité, ainsi que leur identité sociale sur le terrain. Certains ont d'ailleurs adopté une approche phénoménologique pour traiter de cas empiriques (Bourque 2006; Bowie 2003; Brodey 1997; Jules-Rosette 1976; 1975; Meintel 2003; Roald 2006). Hermansen (2006) souligne par exemple que sa propre adhésion à l'islam, une quinzaine d'années plus tôt, a facilité son étude longitudinale des converties américaines. En adhérant à un groupe de spiritualistes montréalais, Meintel (2003) compare ses propres expériences de spiritualisme à celles de ses informateurs, et considère que cette approche lui octroie une meilleure compréhension de leur religiosité. De tels chercheurs occupent par conséquent le double rôle d'être l'outil de l'étude, et partie de son objet.

Si la perspective phénoménologique du fait religieux est désormais reconnue et validée par la communauté scientifique, sa popularité grandissante semble en réalité déplacer l'objet d'étude du fait religieux vers la question de l'expérience. Cette approche semble particulièrement adaptée aux formes individualisées et subjectives du croire, caractéristiques de l'ère contemporaine au sein desquelles la démarche de conversion s'inscrit (Hervieu Léger 1999). Les converties présentent en effet leur

choix comme l'aboutissement d'une quête spirituelle personnelle, au terme de laquelle l'islam devient une grille de lecture de l'environnement, mais aussi un langage sous-jacent aux événements et épreuves du quotidien. Ainsi, ce ne sont pas les changements, voire l'anomie sociale, qui justifient la reconnaissance de l'islam comme la bonne religion et « la Vérité »; l'islam est plutôt vu comme l'idiome explicatif des dysfonctionnements sociaux, et la volonté de Dieu, comme seule logique déterminant l'événement. Par exemple, Dominique (France) réagit par courriel à un article de la revue Forum¹⁴ présentant les résultats préliminaires de notre recherche, son discours nous semble assez représentatif de l'ensemble des propos recueillis :

« Dans l'article, je ne vois pas beaucoup la dimension spirituelle. Pour un croyant c'est Dieu qui guide les gens. Il y a un « je me suis senti attiré », ou « comme guidé vers cette démarche » qui revient souvent dans le discours des convertis. Cette explication est pour un non-croyant de l'ordre de l'irrationnel et donc il va chercher des causes psychologiques et sociales, et il est vrai que poser une hypothèse, c'est déjà définir un champ de réflexion où l'on fait entrer les données qui vérifient l'hypothèse, et qui cherche trouve en quelque sorte. Ce que je crains c'est une étude préventive en but de limiter le changement de structure sociale justement. En fait, je crains que cela soit comme ce qui a précédé le génocide juif - il y a eu des études et des articles de journaux sur des études des caractères de la « juiverie », le terme utilisé à l'époque ».

À cet égard, Moxley (2004) rappelle que l'anthropologue qui examine la conversion à l'islam à l'ère contemporaine fait face à un troublant dilemme éthique, entre la nécessité d'identifier les structures de pouvoir en action d'une part, et le projet anthropologique de saisir la croyance en différents univers de sens d'autre part. Pourtant, en comparant les études sociologiques en cours dans le champ de l'islam à celles ayant précédé le génocide juif, Dominique semble consciente que le phénomène de conversion à l'islam est produit par une dynamique sociale spécifique. Étudier les objets d'études liés à la religion et à l'islam amène donc nécessairement à confronter les explications eschatologiques des répondants à l'effet que l'islam est la dernière révélation divine, aux forces sociales et politiques inhérentes au contexte d'émergence des phénomènes religieux. Un décalage semble alors émerger entre l'explication des

¹⁴ Hebdomadaire d'information de l'Université de Montréal.

sujets quant à leur expérience religieuse s'articulant au « *dessein de Dieu* », et le contexte socio-politique de la conversion à l'islam dans les pays occidentaux, comme dans les pays du sud.

Malgré l'ambition de « représenter » le vécu des convertis, la perspective axée sur l'expérience, si elle est essentielle à notre projet, ne suffit pas. Alors que l'islam se trouve en position minoritaire, et correspond à une identité stéréotypée et discriminée en France, et de plus en plus au Québec, comment comprendre le fait que ces individus empruntent et adoptent une telle identité marginalisée ? L'expérience spirituelle permet encore moins de saisir pourquoi cette religion présentée de façon si défavorable à la cause féminine est spécialement embrassée par des femmes. En fait, l'objet d'étude qu'est la conversion à l'islam dans un contexte minoritaire porte une densité sociale et politique que la méthode phénoménologique ne suffit pas à capter.

Sans préconiser le retour à une approche fonctionnaliste ou sociale des phénomènes religieux, notre projet se propose de se faire le vecteur d'expression de l'Autre, dans le cadre d'une anthropologie critique de la modernité qui dépasserait la dichotomie « raison » versus « religieux » réduisant la possibilité d'un dialogue quant à l'expérience religieuse. Au-delà de la simple mise en contexte historique, cette approche holistique du religieux vise à examiner l'articulation du religieux avec les dynamiques sociales, telles que les hiérarchies genrées et socioéconomiques, ou les rapports de pouvoir politiques. Dans cette situation, nous choisissons de nous positionner non comme un spectateur passif, et pourtant omniscient, jetant un regard réifiant sur son objet d'étude, mais comme la sage-femme qui organise les conditions de création du discours de l'Autre sur lui-même, sans présager de son contenu. Il s'agit d'une sorte de maïeutique par laquelle l'ethnologue suscite le récit de conversion, à l'instar de l'agent de conversion qui produit le converti.

ii) Rencontre intersubjective et questions d'herméneutique

« - *Qu'est-ce-qui vous a poussée à vous convertir ?*

- *Je ne suis pas convertie, je m'intéresse à la conversion à l'islam.*

- *Inch'Allah ! »*

En anthropologie, la rencontre avec l'altérité est de plus en plus pensée comme une mise en présence de deux subjectivités, celle de l'ethnographe et celle du répondant, substituant ainsi une relation de sujet à sujet au rapport scientifique classique entre le sujet qui observe et le sujet qui est observé. Or, notre rencontre avec les converties s'est effectivement déclinée sur un mode dialogique dans une quotidienneté plus ou moins rapprochée, vecteur de communication et de reconnaissance mutuelle, et donc productrice de savoir (Fabian 2001). Alors que la perspective intersubjective souligne l'importance des questions de location, d'identité, de représentation et de pouvoir, le projet anthropologique amène désormais à repenser la relation du soi à son objet, amenant l'ethnologue à définir la nature de son engagement. Ainsi s'articulent l'expérientiel et la singularité de toute expérience humaine avec les paramètres du contexte social et politique.

(1) La représentation de l'anthropologue sur le terrain : le soi et l'autre

Consciente de l'ambiguïté de notre démarche vis-à-vis des pratiquants musulmans, ainsi que du caractère prosélyte de l'islam, nous avons choisi de ne pas dissimuler notre posture religieuse, sans toutefois détailler ses présupposés : d'héritage chrétien catholique, notre quête spirituelle s'articule autour d'une pratique et d'une philosophie yogiques, ainsi que de diverses croyances et pratiques d'influence Nouvel Âge. Consciente que ce positionnement pourrait indisposer les musulmanes les plus orthodoxes, et dans le souci d'éviter d'éventuelles pressions à la conversion, nous avons pris soin d'y référer uniquement lorsque le contexte l'exigeait. Cette attitude nuancée, qui nous apparaît discrète et honnête à la fois, satisfait notre éthique et se distingue de comportements plus radicaux tels que celui de David Gordon (1974) qui suggère aux anthropologues d'annoncer d'emblée leur identité religieuse. Les réactions engendrées par une telle posture peuvent représenter des indications significatives sur la capacité du groupe à faire face à des défis idéologiques, et peut-être dévoiler les enjeux politiques et sociaux liés aux pratiques et conversions. En effet, si elle nous classe inévitablement dans la catégorie bannie des mécréants, soit de « ceux qui croient, mais mal », notre appartenance à une des religions du Livre par la

transmission identitaire, ainsi que notre cheminement spirituel actuel nous préservent cependant de celle abhorrée des « païens ».

Cette attitude illustre les aménagements idéologiques que certaines des converties s'autorisent relativement à l'interprétation des prescriptions *Qu'raniques* qui conceptualisent clairement le monde entre deux pôles : le domaine de l'islam (*Dar Al-Islam*) et le domaine des païens (*Dar Al-Harb*). Une telle souplesse relativement à notre identité religieuse éclaire également leurs propres modes de négociation entre leurs identités de l'avant et de l'après, celle de leurs pères et celle de leurs pairs. Entre altérité et mêmeté, ce statut de l'entre-deux nous semblait idéal, et nous avons pris soin de le maintenir tout au long du terrain, puisqu'il nous donnait accès aux converties qui valorisent tout cheminement spirituel, tout en marquant la différence par l'allégeance religieuse, et en rendant sans équivoque les raisons de notre présence. Celles-ci semblent avoir généralement été entendues et respectées puisque sauf quelques allusions sporadiques sur les motivations inconscientes de notre étude et partant, celles du divin, ni les agents de conversion, et encore moins les femmes rencontrées, n'ont exercé de réelle pression dans le but de nous convertir. Si certains discours ont parfois pris la forme d'exposés sur les modalités d'entrée dans l'islam et sur les bienfaits des transformations ainsi amorcées, ils nous apparaissaient plus comme des devoirs religieux dont les converties s'acquittaient, que comme de réelles attentes à notre égard.

(2) *Intersubjectivité et « coevalness » : la coprésence sur le terrain*

Si notre positionnement de l'entre-deux a suscité une attitude empathique favorable au terrain, elle souligne également la contemporanéité de notre objet et ce faisant, nos coprésences. Une telle *coevalness*, pour reprendre la terminologie de Fabian (1983), touche autant la dimension spatiale d'un terrain réalisé chez soi, que temporelle d'une période post-sécularisation marquée par le dilemme entre la séduction de l'exotisme, et une vision politique bipolaire. Alors que les mêmes dynamiques façonnent les mondes vécus de l'anthropologue et des converties, la trajectoire de ces dernières porte un regard nouveau sur les sociétés contemporaines. Ainsi, la problématique touche et concerne l'anthropologue qui en devient lui-même partie, l'objet d'étude se révélant un

cas particulier ou une perspective située sur le soi, tandis que le soi se transforme en une dimension particulière de l'Autre.

Alors que l'ethnographe incarne le groupe dominant dont l'Autre est issu, mais a choisi de se dissocier, sa coprésence aux contextes et conditions de performance de son interlocuteur catalyse et influence la représentation que celui-ci produit de lui-même. Ce faisant, nous nous exposons au risque de recueillir le discours standardisé produit par certains musulmans tentant de réhabiliter l'islam, et de déconstruire le statut stéréotypé de la femme. Bien que ce projet n'ait pas la prétention d'examiner la complexité ni la pluralité des forces sous-jacentes à la construction antagoniste des imaginaires occidental et musulman (Goody 2004), ces préoccupations méthodologiques englobent notre questionnement sur les femmes converties et sur les rapports de genre. Dans le souci ethnographique de documenter les représentations et comportements des converties, il nous fallait donc pénétrer la zone liminale de l'entre-deux mondes, afin d'accéder au domaine hermétique et privilégié de ces femmes.

Nous distinguant du choix binaire classique de la position de l'ethnographe oscillant entre *insider* et *outsider*, nous préconisons une situation intermédiaire et ambivalente, validant le caractère multiple des identités contemporaines, de sorte que la mobilisation appropriée, et quelque peu opportune, des référents identitaires de l'ethnologue lui permet de traverser les frontières de la mêmété ou de l'altérité. Cette possibilité semble particulièrement appropriée pour un objet de recherche tel que la conversion qui comporte dans sa définition même une dynamique de changement d'appartenance. Sherif (2001) et Tweed (2002) valident cette position méthodologique qualifiée de « translocative ». Comme discuté lors d'une précédente recherche (Mossière 2007), la qualité du matériel empirique émerge de cette négociation entre deux univers du discours, soient l'identité que l'ethnographe est prêt à mobiliser, et celle que les répondants peuvent admettre. Au Québec, alors que la collecte de données touchait à sa fin, notre présence semblait appréciée, et même acceptée parmi la communauté des sœurs en islam qui nous invitaient à divers événements de leur quotidien (mariage, etc.) Les motifs justifiant un tel capital symbolique variaient selon les répondantes, tantôt issus de notre origine et accent français avec Stéphanie, une Française nostalgique du pays, tantôt liés à notre niveau d'études avec Nathalie, la

répondante québécoise la plus scolarisée de l'échantillon. Toutefois, les conditions de la rencontre nous ont d'abord amenée à activer l'identité de l'extériorité : avertie de la méfiance des musulmans relativement aux études et aux recherches, nous nous sommes d'abord présentée en-dehors du champ identitaire des répondantes, comme Française au Québec, et Québécoise en France. Bien que cette stratégie ait attiré un grand nombre de candidates aux entrevues, elle nous attribue également un statut d'altérité radicale, générant essentiellement des discours normatifs et politiques sur les discriminations et préjugés subis dans chacun des espaces sociopolitiques. Par conséquent, les discours s'orientaient sur les difficultés d'insertion des femmes voilées sur le marché du travail en France, et sur la dégradation des mœurs ou sur les contradictions du discours de l'Église catholique au Québec. La plupart des converties reconnaissent effectivement participer à la recherche afin de sensibiliser le groupe dominant à « *ce qu'est le vrai islam* » :

«- Pourquoi t'as accepté de me rencontrer?

- Je trouve ça important de partager cette expérience-là. Je trouve ça bien que des gens s'intéressent à ça, qu'ils veulent mieux la comprendre. Parce qu'on est tous humains, on vit tous les mêmes difficultés, on a les mêmes questionnements. Je pense que si on apprend à mieux se connaître c'est plus facile de vivre avec nos différences, on se rend compte que les différences ne sont pas si grandes que ça. Mais lorsqu'on se connaît pas, on le voit pas. Mes collègues de travail et ceux que ça fait plus longtemps que je travaille avec eux, c'est pas pareil. Parce qu'ils ont vécu des années avec moi, c'est comme s'ils voyaient plus l'humanité, plutôt qu'« elle est musulmane donc elle est différente », ils voient plus en quoi je leur ressemble » (Hélène Québec).

Face à cette manne de témoignages, non seulement la conversion, mais aussi les entrevues constituent en soi un discours politique adressé à la société dominante. Devenant finalement un objet d'étude, ils justifient une analyse de type discursive conforme à la position de Fabian. En effet, puisque l'intersubjectivité est avant tout un événement linguistique, elle peut être déconstruite grâce à l'outil sémiotique. Quoique visant tous à la même entreprise d'éducation à l'islam, les discours décrivent un large éventail à cet égard, les réactions des répondantes variant de la colère à la peine, en passant par l'ironie :

« - Peux-tu décrire ta relation de couple ?

- *Oui, j'ai un homme qui me bat, qui boit et qui joue !!! Parce que c'est ça que les gens qui connaissent pas trop l'islam adorent ! [rires]* » (Sandra Québec).

iii) Rôle attribué et rôle assumé

L'orientation des discours des répondantes démontre clairement que la signification attribuée à l'entrevue diffère pour l'anthropologue et pour l'informateur, si bien que nos coprésences ne semblent pas gratuites : les converties lui donnent sens et utilité, en l'inscrivant dans leur propre projet politique, motivé par leurs expériences sociales et convictions religieuses : « *Tu vois, l'islam c'est suivre notre Prophète, et c'est d'être bien avec tout le monde. De montrer un bon visage de l'islam au monde qui ne sont pas musulmans* » (Sarah France). D'ailleurs, comme la situation d'extériorité que nous adoptons dans un premier temps sert notre programme de recrutement, elle fait également de nous une oreille plus neutre et objective, c'est-à-dire un exutoire capable d'accueillir les frustrations individuelles et collectives de nos répondantes. Pour la plupart des converties, l'évocation des marques de discrimination subies et de l'image des musulmans dans la société, suscite en effet tristesse ou colère. Par exemple, Delphine (France) ne cache pas son émotion en rapportant des invectives à son adresse : « *rentre chez toi !* », et de rappeler : « *mais moi je suis née ici, c'est pas à moi de m'adapter !* ».

À ce premier statut d'étrangère qui, par définition, se situe « hors de » succède généralement la création progressive d'un lien justifié par nos contemporanéités sociales, et donc l'attribution d'un rôle de médiateur reflétant notre identité ambivalente de Française résidant au Québec. Après nous avoir interrogée sur notre propre décision d'émigrer au Québec, apparemment convaincue, Delphine conclut en plaisantant à moitié : « *on va tous immigrer au Québec !* ». La plupart des converties perçoivent donc notre recherche comme une tribune privilégiée, propice à leur projet de déconstruction des stéréotypes associés à l'islam, et dont certaines se sentent redevables envers l'anthropologue. Quelques converties rencontrées en France disent rédiger des ouvrages ou tourner des vidéos sur leur expérience, une femme a d'ailleurs refusé de nous rencontrer de crainte d'être influencée par notre travail.

Par ailleurs, la volonté de nous rencontrer n'est pas toujours dénuée d'intérêt personnel : Nadine, une convertie française qui projette d'émigrer remplit notre questionnaire tout en nous interrogeant par courrier électronique sur les conditions d'installation au Québec, nous nous retrouvons finalement à Montréal. Plus généralement, les répondantes rencontrées en France se montrent intéressées par les possibilités offertes aux immigrants musulmans au Québec, en nous demandant par exemple : « *au Canada peut-on trouver un emploi quand on porte le voile ?* ». En fait, notre trajectoire d'émigration semble en inspirer plusieurs, à l'instar de Juliette qui dit avoir réorienté son projet d'émigration en Grande-Bretagne vers le Canada après notre rencontre : « *c'est pas pour rien que tu as été mise sur ma route !* ».

La gratitude de certaines converties exprimée à maintes reprises, inverse le rapport de pouvoir entre répondant et anthropologue et informe sur les conditions de production de la réalité sociale étudiée, ainsi que sur les enjeux réels de la donne ethnographique, si besoin était. Le rôle de rapporteur public que les converties rencontrées attribuent à l'ethnologue se conjugue à celui d'audience, devant laquelle elles exercent les rhétoriques identitaires apprises, et la formation discursive du soi. Bien que cette fonction ait sans nul doute facilité la collecte de données, elle engendre impairs méthodologiques et la désagréable sensation de nous rendre otage, tant des personnes dont l'identité se construit vis-à-vis notre position de spectateur captif, que de l'intention de l'acte performatif. Après une première entrevue d'une durée de trois heures au cours de laquelle nous parvenons difficilement à orienter le récit de Manon (Québec) hors des propos dogmatiques, cette dernière demande à compléter l'entrevue par une seconde rencontre car dit-elle,

« après l'entrevue, je me suis rendue compte que pour beaucoup, je suis restée dans le factuel des événements et je n'ai pas beaucoup abordé ce qui, avant ma conversion, m'attirait en tant que tel dans cette religion : ce que j'y ai trouvé qui m'a intéressée et m'a incitée à en savoir davantage [...] or je crois que c'est crucial dans notre processus ».

Lors de la seconde rencontre, Manon avait préparé une liste de points précis relatifs aux vertus de la religion musulmane sur lesquels elle discourt en monologue. Dans cet espace intersubjectif que constitue la rencontre ethnographique, les intentions des

acteurs façonnent tensions, négociations et pouvoirs, aussi bien que la confiance mutuelle (Jourdan 1997).

iv) Le terrain ou l'herméneutique de l'anthropologue

Les récits des répondantes les plus orthodoxes s'articulent autour de références *Qu'raniques* et tendent à exclure la dimension vécue et l'appropriation individuelle de la rhétorique dogmatique, de sorte qu'au fur et à mesure de la collecte de ces discours standardisés, irritation voire impatience se sont parfois substituées à notre attitude voulue empathique, et parfois solidaire. À cet égard, Crapanzano (1994) rappelle que les émotions favorisent un regard sur le soi qui met en évidence des effets de continuité ou, au contraire, de discontinuité. L'anthropologue met cependant en garde de considérer ces manifestations temporaires du soi comme une dimension constitutive de notre subjectivité, afin de ne pas omettre le pouvoir des émotions dans le jeu social. De fait, nos émotions informent de notre propre système de références, en le comparant à celui des converties. Selon Agar (1996), la coopération entre répondant et anthropologue dépend de la correspondance de leurs perspectives en termes d'intérêts, de réseaux, de structure de droit, et de configuration du temps. Bien que l'intersubjectivité repose sur ces conceptions préconstruites mutuelles qui se réalignent lors de la rencontre, elles n'aboutissent pas systématiquement à un consensus. Quoique nous n'ayons jamais souscrit à la vision du monde véhiculée par les musulmanes de l'échantillon, la rencontre nous a amenée à tourner vers nous-mêmes le miroir que jusqu'ici, nous présentions aux répondantes. En effet, la démarche des converties s'inscrit dans un questionnement sincère sur la spiritualité, le sens de la vie et de la mort, l'ordre de l'univers, si bien que certaines rencontres ont abouti à de réels échanges de points de vue sur les visions du monde propres à chacune. La dévotion et les convictions des femmes rencontrées, ainsi que leur apparente sérénité relativement à leur choix, nous ont permis d'évaluer certains de nos propres repères ou façons de faire, notamment quant à notre identité de femme et au modèle de rapports de genre dominant dans la société. Cette démarche réflexive confirme l'idée aujourd'hui reconnue dans la discipline selon laquelle toute entreprise ethnographique constitue une herméneutique du soi, comme en attestent les notes de

notre journal rédigées suite à notre rencontre avec Samia (Québec) :

« J'ai dû expliquer ma philosophie de la vie et de l'univers à une musulmane convaincue qui ne comprenait pas que je ne puisse croire ni au jour du Jugement dernier ni qu'alors, les méchants seront vilainement punis.... Je me suis rendue compte que ma philosophie n'était pas assez rodée comparativement à la sienne qui est réglée comme du papier à musique ! ».

Le projet ethnographique concerne donc autant le sujet croyant que la religiosité de l'observateur.

f) Pouvoir de représentation de l'autre et production du savoir sur l'autre

i) De l'idéal du savoir expérientiel et ses modes de production

Nous avons déjà plaidé pour un savoir expérientiel qui nous semble particulièrement approprié pour l'approche ethnographique des rituels au cours desquels les formes de communication verbale et non-verbale, ainsi que l'expérience participative de l'ethnographe, participent de la production du savoir (Mossière 2007). À cet égard, Goulet (1998) comme Kulick et Willson (1995), soutiennent également que « *to experiential ethnographers the self and especially experiences in the field are epistemologically productive* » (1995, p. 20). Ces approches phénoménologiques sont basées sur l'argument de Rosaldo (1984) pour qui les émotions humaines ne peuvent être comprises par des moyens cognitifs seuls, puisqu'elles sont ineffables. Capter de telles expériences requiert en effet de vivre ou d'avoir vécu soi-même des expériences comparables à celles que l'Autre connaît, ou a connues.

Dans notre étude, l'accès à cette information expérientielle provient de communes identité et expériences de socialisation en Europe ou en Amérique du Nord, de pratiques sporadiques d'abstinence de porc ou d'alcool, du port de vêtements pudiques au cours du terrain, et du voile au sein des mosquées et, dans les milieux soufis, d'une timide participation ponctuelle aux *dikhirs*. En dépit de ces comportements participatifs, l'impossibilité de vivre l'expérience de conversion, ainsi que le choix d'un positionnement ambivalent soulèvent la question, fortement d'actualité en anthropologie : « *est-il nécessaire de vivre ce que les gens vivent pour faire une bonne ethnographie ?* ». Selon Favret-Saada (1977) qui étudie la sorcellerie dans une région rurale française, il s'agit moins de connaître ce que l'Autre vit que de ressentir un

sentiment d'empathie au sens d'*Einfühlung*. Dans la philosophie allemande, la notion d'*Einfühlung* réfère à une compréhension si intime que les émotions, pensées et motifs d'une personne peuvent réellement être appréhendés par l'Autre. Favret-Saada évoque une fusion,

« which mobilizes my own set of images without in any way informing me about those of my partner. [...] The very fact that I accept to occupy this position and be affected by it opens up a specific form of communication with the natives: always an involuntary communication, unintentional, and which may or may not be verbal » (1990, p. 194).

Bien que d'autres anthropologues préconisent de résister à la tentation d'une participation active en maintenant une « relation dialogique » avec les répondants (Mary 2000), les sentiments d'empathie générés au cours du terrain rendent possible la production d'un autre type de savoir, basé sur la distinction entre connaissance communiquée (savoir informatif), et acquise à travers l'expérience tacite (savoir formatif).

ii) Éthique et rapports de pouvoir sur le terrain

Si les conditions de la rencontre entre ethnologue et répondant sont façonnées par les relations interpersonnelles, les conceptions du soi et de l'autre, et par les institutions dominantes, elles situent également les agents dans un rapport inégalitaire. La co-présence pourrait effectivement se transformer en confrontation. D'ailleurs, le concept de *coevalness* de Fabian représente un outil de production de savoir qui informe sur les conditions de la coopération sur le terrain, et non sur le terrain en soi, en somme « *it is a fancy term for participant observation* ».

Au sein du débat anthropologique portant sur les modalités de la pratique de terrain, nous soutenons que dans le champ des études religieuses, l'intersubjectivité est plus qu'une méthode de compréhension de l'autre, c'est un concept moral qui entraîne une attitude éthique. Le déséquilibre induit par la position sociale de l'ethnographe relativement à son informateur dérive de l'histoire et de la raison d'être première du projet anthropologique, d'abord lié à l'entreprise coloniale. Aujourd'hui rapporté chez soi, le terrain n'en reste pas moins un rapport de pouvoir directement déterminé par celui qui produit le savoir. Ainsi, les techniques classiques de l'observation ou de la

participation sont chargées d'intentions, conscientes ou non, de la part de l'ethnologue qui vise à capter ainsi une part de l'expérience qui n'appartient qu'à l'autre, tandis que ce dernier lui propose une représentation subjective de lui-même.

Dans notre étude, au cours des leçons d'apprentissage des pratiques et dogmes musulmans, les converties et l'anthropologue ont appris au même titre. En revanche, les entrevues portent davantage le risque d'un biais christocentrique en interrogeant par exemple le rôle de la foi dans le processus de conversion. De tels rapports de force ont traversé la méthodologie de l'enquête. En effet, la technique d'entrevue porte une violence comparable à celle de l'aveu que Foucault identifie au sein des pratiques thérapeutiques, ou encore dans les interrogatoires de police. Selon le philosophe, depuis le Moyen-Âge et l'introduction de la pratique de confession chrétienne, les sociétés occidentales ont fait des pratiques d'aveu les techniques de production de la vérité par excellence. Dans « Histoire de la Sexualité » (1980), Foucault examine divers rituels discursifs qui enjoignent au locuteur de rapporter ses pensées et émotions à un prêtre, thérapeute ou enquêteur, réputé expert de l'interprétation et de l'observation. Besley (2005) suggère que pour sacrifier à leur idéal de vérité, les sciences sociales ont rationalisé ces techniques de confession à travers la collecte de données sur les répondants, les études de cas, et le développement de schéma d'analyse, soit des techniques fondées sur le parler, l'écoute, l'enregistrement, la transcription et la redistribution du conscient et de l'inconscient du sujet, et de ses sentiments profonds.

La problématique du projet, ainsi que les exigences scientifiques, n'ont pas épargné notre recherche de ce rapport pouvoir-savoir. Il nous a en effet fallu aborder des thèmes et enregistrer des propos personnels, intimes, voire intrusifs quand reliés à la sexualité, rendant plusieurs rencontres touchantes, car révélatrices de certaines détresses : Jenny (France) une jeune fille d'origine antillaise, résidant dans une cité parisienne souhaite nous rencontrer, mais sans le formuler clairement, elle est indisposée par l'enregistrement. D'un ton très bas, proche de la confiance, elle évoque sa conversion, et la perte de sa virginité par amour pour un jeune homme musulman sénégalais de son quartier qui, finalement, par pression familiale semble-t-il, choisit d'épouser une jeune femme issue de son pays d'origine. Jenny témoigne des

difficultés à respecter la pratique religieuse, ainsi que de la pression psychologique de ses sœurs en islam qu'elle considère, du reste, comme ses seules amies. Visiblement très émue, elle livre son histoire du bout des lèvres, oscillant entre besoin de transmettre un fardeau à l'étranger qui passe dans un temps éphémère d'une part, et la crainte de laisser trace par l'enregistreuse que nous lui imposons d'autre part. Elle dit sa joie de nous parler tandis que son attitude transmet la tristesse, nous la serrons dans nos bras à notre départ; après quoi elle nous téléphone sans dire un mot. Appel à l'aide ou besoin d'en dire plus sans oser ? La violence de l'entrevue est autant induite par la nature de la problématique que par la technique d'entrevue.

Bien que généralement présentées comme des vérités fondamentales et dogmatiques limitant ainsi leur potentiel d'interprétation, les informations collectées dans l'espace-temps de l'entrevue nous rendent dépositaires d'un savoir que nous acquérons le pouvoir de restituer et de réarticuler. L'effet de levier issu des possibilités de diffusion multiplie par ailleurs un tel pouvoir. Cette production du savoir est néanmoins déterminée par le rapport entre celui qui sait et qui s'exprime, et celui qui détermine les conditions de la rencontre et la vérité qui en découle. La position de l'ethnologue n'est par conséquent pas dominante en tout point, et les termes du dialogue anthropologique, voire son impossibilité ponctuelle, sont également déterminés par les répondants. En effet, il est attendu que le sujet exprime par la parole, comme par le geste la perception sincère qu'il a de lui-même; ce pouvoir ultime lui attribue en réalité l'autorité de la production du savoir. Respectant le caractère libre et volontaire des entrevues, l'anthropologue est contraint par la gamme de questions et de réponses que le cadre de la bienséance admet, tout comme il peut lui-même avoir à répondre à celles des répondants. Les femmes rencontrées nous ont quasiment toutes demandé de nous situer, soit par rapport à l'islam, soit par rapport à nos croyances personnelles. Par ailleurs, la qualité et la cohérence du matériel de terrain dépendent de l'ouverture des répondantes à exposer une information qui peut être filtrée, orientée, dogmatisée ou anhistorique. En effet, dans la mesure où l'on reconnaît le caractère construit des discours, on peut s'interroger : un récit peut-il être sincère ?

Dans son projet de représenter l'autre, l'ethnologue accède au monopole de la production du savoir, or un tel pouvoir peut entraver la compréhension du phénomène

observé. L'ethnographie étant une pratique de communication, elle dépend en effet des conditions de transmission des connaissances reçues, des situations respectives de l'ethnographe et des informateurs et de leurs relations entre eux, mais aussi vis-à-vis des tiers, ou encore de l'éventuel décalage entre les positions assumées par chacun et les rôles qui leur sont attribués. L'écriture ethnographique qui poursuit l'étape de collecte des données n'est par ailleurs pas exempte de ce rapport social, puisque la diffusion du manuscrit l'expose aux réactions des informateurs qui, à l'heure de l'anthropologie des sociétés contemporaines, y ont désormais accès.

g) Brève présentation des répondantes : des dilemmes de l'ordonnement des données

i) Quand le terrain ethnographique s'emballe... des données en quantité !

Notre étude s'est d'abord voulue ethnographique, visant avant tout à décrire le monde et le vécu de l'informateur, et à en explorer les modèles sociaux sous-jacents, conscients ou inconscients, autant manifestés par le comportement que par le verbe. Cette entreprise typiquement anthropologique s'est toutefois rendue victime de son succès, de sorte que devant l'inflation des données collectées, notre lecture qualitative n'a pu faire l'économie d'un ordonnancement quantitatif du corpus, lequel s'appuie sur la reconstitution de profils types qui en émergent. Bien que cette approche combinant étude ethnographique et sociologique nous soit imposée par les conditions du terrain, elle n'affecte pas notre angle d'analyse qui s'attache davantage à identifier les tendances explicatives, voire les problématiques sous-jacentes au phénomène observé. Plutôt, nous abordons le nécessaire ordonnancement des données selon une perspective critique des modes de catégorisation.

En effet, les données collectées semblent difficilement quantifiables; par exemple, poser aux répondantes la question, en apparence élémentaire, de la date de conversion suscite une variété de commentaires sur le processus d'entrée dans l'islam et partant, de représentations de ce geste : faut-il considérer le jour de la formulation de la profession de foi (*shahada*) devant témoins comme date de conversion ? Qu'en est-il alors des répondantes qui avaient commencé à pratiquer le jeûne et la prière avant de prononcer l'acte de foi ? D'ailleurs, le texte de la prière quotidienne (*fatiha*) comprend

l'acte de foi, si bien que le jour de la première prière pourrait constituer la date de la conversion. Quant aux femmes soufies, elles considèrent la date de leur rattachement au cheikh de leur *tariqa* (le jour de leur initiation), lui-même postérieur à la *shahada*, plus significatif de leur conversion. Pour la plupart, la conversion n'est pas une décision, mais un parcours, de sorte que certaines disent s'être converties plusieurs fois : la première « socialement » puis la seconde, parfois quelques années plus tard, dans le cadre d'une démarche plus religieuse. La piété des candidates pourrait-elle donc déterminer le moment de la conversion ? Sauf les femmes soufies, la plupart des répondantes ne confondent pas expérience et identité musulmane : quoique la plupart disent s'être senties musulmanes à partir de leur découverte de l'islam auquel elles se seraient rapidement identifiées, aucune ne revendique cette appartenance avant les premières performances religieuses. Le critère d'engagement et de pratique sincères ne suffit toutefois pas, puisque certaines conversions ont des fins matérielles et sociales plus ou moins avouées, à l'instar de quelques femmes converties dans le cadre d'unions avec des hommes nés dans l'islam. D'autre part, faudrait-il des témoins pour considérer la conversion ?

L'ensemble du débat renvoie à notre précédente discussion du concept de conversion et de son opérationnalité, et souligne la difficulté de composer des catégories fixes, précises, et fidèles au phénomène observé. Une même réflexion pourrait se développer autour de la catégorie du mariage : mariage religieux ou civil ? Faut-il considérer ce rite selon une approche traditionnelle d'alliance de groupes sociaux ou selon une lecture moderne d'engagement personnel ? L'union à des fins administratives et parfois, d'immigration, compte-t-elle pour mariage ? En effet, les converties mariées dominent l'échantillon, elles ont, pour la plupart, limité l'événement à une célébration religieuse devant un imam, d'ailleurs les familles de bon nombre d'entre elles ne sont pas informées de cette union. Dans de rares cas, les répondantes ne vivent pas sous le même toit que leur mari, tandis que d'autres avouent sous cape que le mariage vise essentiellement à légitimer la vie sexuelle qu'elles mènent avec leur compagnon.

ii) Présentation des répondants

(1) Les répondants rencontrés au Québec

Au Québec, 50 profils ont été rassemblés dans le cadre de notre enquête; parmi eux, 44 ont été documentés à l'aide d'entrevues tandis que les 6 autres ont fait l'objet de notes d'observations constituées au cours d'événements collectifs. Trois des 44 entrevues ont été réalisées avec des hommes : un converti, l'officiant d'une mosquée montréalaise recevant régulièrement des candidats à la conversion, et un aumônier né dans l'islam, et œuvrant dans les pénitenciers fédéraux du Québec. Par ailleurs, 2 femmes musulmanes de naissance ont été interrogées, l'une pour ses activités d'accompagnement auprès des converties au sein de l'Association Musulmane Québécoise, et l'autre relativement à son parcours de retour à l'islam; la fille adulte d'une femme convertie a également accepté une entrevue. Ces six rencontres permettent d'éclairer le corpus de données qui compte par conséquent 38 femmes ayant présenté un intérêt pour la conversion : deux d'entre elles étaient sorties de l'islam au moment de l'entrevue, tandis que deux autres ont fait l'objet d'une étude de cas au cours de laquelle la première s'est convertie, tandis que la seconde s'est distancée, puis détournée de l'islam.

(a) Profil des converties

Des 38 femmes rencontrées, 24 étaient nées au Québec, de père et mère eux-mêmes nés dans la Province, en ce sens nous les considérons comme des « Québécoises de souche », trois autres sont issues d'une union mixte entre une mère québécoise et un père étranger (Ukrainien, Uruguayen et Libanais chrétien). L'échantillon compte également 5 Européennes, dont 3 Françaises établies au Québec et converties, au Québec pour l'une, en France pour les deux autres, une Suisse issue d'une union mixte entre un père helvétique et une mère chilienne, et une Roumaine immigrée au Québec avec ses parents. Deux jeunes femmes sont Canadiennes anglophones (d'Ontario et de Colombie britannique), on compte également une immigrante de seconde génération, originaire d'Italie, ainsi que trois femmes d'Amérique du Sud, l'une de Colombie, l'autre d'Uruguay, et une dernière de Porto Rico cumulant aussi la nationalité américaine.

La majorité des répondantes (21) ont 30 ans ou moins, 11 ont entre 31 et 40 ans, la plus âgée ayant 64 ans. 28 répondantes résident à Montréal ou dans sa proche banlieue dont elles sont originaires, tandis que les dix autres vivent en région, proche de Montréal (Saint-Jean-sur-Richelieu), ou dans de grandes agglomérations (Québec, Sherbrooke), deux seulement ont vécu dans des petites villes ou villages, avant de se rendre dans des centres urbains pour leurs études. À noter que les répondantes vivant ou originaires des régions ont toutes une expérience internationale, soit qu'elles aient effectué des séjours plus ou moins longs à l'étranger (en Europe ou dans des pays à majorité musulmane), soit qu'elles soient unies à des immigrants de première génération nés dans l'islam. Étant donné la tranche d'âge couverte par l'échantillon, il n'est pas étonnant de constater que 14 répondantes sont étudiantes, en revanche 7 autres femmes restent au foyer, trois sont en retraite ou pré retraite, et une femme travaille à temps partiel. Au cours de l'étude, une convertie célibataire qui travaillait en recherche universitaire a choisi de rester au foyer après son mariage, un phénomène relativement courant au sein de l'échantillon, autant en France qu'au Québec. Les autres femmes œuvrent dans le domaine de l'enseignement (4), ou généralement dans celui de l'administration (4) ou du service à la clientèle (3), une seule déconvertie est devenue peintre en bâtiment après sa sortie de la religion, et une autre a effectué un changement de carrière depuis sa conversion. La majorité des femmes détiennent un diplôme universitaire, 17 de niveau bac québécois, et 12 de second cycle ou plus. Parmi les neuf autres répondantes, certaines ont suivi une formation professionnelle ou obtenu un diplôme collégial. Seules deux répondantes n'ont pas été baptisées et deux autres n'ont pas fait leur communion; ces dernières ont toutes un parent d'origine étrangère (français, libanais, suisse). Les autres répondantes déclarent une identité catholique familiale, mais seulement six disent avoir réellement pratiqué jusqu'à l'âge adulte, et quatre jusqu'à la conversion. Trois d'entre elles ont cependant hérité d'une identité liée aux renouveaux religieux contemporains : deux ont été éduquées dans des milieux évangéliques charismatiques, et une autre dans un environnement marqué par le Nouvel Âge. Le tiers de l'échantillon a adhéré à plusieurs mouvances religieuses avant d'entrer dans l'islam, affichant ainsi un parcours de « *conversion career* » (Richardson 1978).

(b) Trajectoires matrimoniales

Le parcours matrimonial de beaucoup de femmes comporte des ruptures : trois sont célibataires, l'une d'entre elles s'étant séparée de son fiancé non-musulman à la suite de sa conversion. Après des échecs matrimoniaux avec des hommes nés dans l'islam, les trois femmes déconverties de l'échantillon sont fiancées ou en concubinage avec des Canadiens non-musulmans. Sauf deux célibataires et deux femmes en union avec des hommes convertis (Québécois ou Américain), toutes les répondantes sont, ou ont été, unies avec des musulmans de naissance, sinon civilement, au moins religieusement : 14 avaient divorcé au moins une fois ou étaient en cours de l'être tandis que trois d'entre elles ont divorcé deux fois. Les parcours sont donc peu linéaires, à l'instar de cette jeune femme de 34 ans qui, s'étant d'abord séparée de son mari d'origine marocaine, a ensuite rompu des fiançailles longues de plusieurs années avec un immigrant tunisien établi au Québec, avant de se marier avec un autre Tunisien vivant en Tunisie où elle l'a finalement rejoint. Notons également que neuf femmes de l'échantillon comptent de surcroît un divorce ou une rupture avec un homme non musulman précédant la conversion. Au moment de l'entrevue, 17 répondantes avaient épousé des musulmans de naissance, trois étaient fiancées et attendaient leur union officielle, tandis que cinq femmes se sont mariées au cours du terrain d'étude. Les partenaires sont pour la plupart originaires du Maghreb avec une forte prédominance marocaine (11 Marocains, 7 Algériens, 3 Tunisiens), on compte également un Égyptien, deux hommes originaires de Turquie et quatre du Machrek (Liban, Syrie, Irak).

C'est sans doute en raison du jeune âge et du profil étudiant de la majorité des répondantes que seules 20 femmes rencontrées ont des enfants, 3 bébés étant d'ailleurs nés au cours de l'enquête. Les familles de deux enfants et moins prédominent (15) et dans six cas, les enfants sont issus d'un précédent mariage avec un Québécois non musulman.

Étant donné les difficultés à définir le jour de leur conversion, nous avons retenu la date à laquelle la répondante dit avoir prononcé la *shahada* dans l'intention de devenir musulmane. Selon ce critère, seules trois femmes se sont converties avant 1989 dont

deux dans le cadre d'unions mixtes, la troisième étant la sœur d'une de ces deux femmes. Dix autres répondantes sont entrées dans l'islam, au cours de la décennie 1990, dix-neuf entre 2001 et 2005, six depuis 2006. Au Québec, douze femmes se sont converties avant leur rencontre amoureuse avec un musulman de naissance et 21 après, sans que cette relation ait toujours perduré à long terme. Force est de reconnaître que comme dans l'échantillon collecté en France, beaucoup se sont d'abord converties, après quoi elles ont cherché à s'unir à un musulman de naissance, non seulement afin de respecter les préceptes de l'islam recommandant l'union maritale aux croyants, mais aussi à des fins d'apprentissage de leur religion d'adoption. Cette observation va à l'encontre d'un stéréotype largement répandu dans l'imaginaire commun, postulant que les femmes se convertissent par amour pour un homme musulman et par obéissance à sa famille, tous deux présentés comme autoritaires et oppressants. À ce titre, et sans nier que certains d'entre eux sont de véritables agents de conversion incitant à l'entrée dans l'islam, il faut préciser que la plupart des hommes musulmans rencontrés ne font office que de véhicule, et non d'agents de conversion. Si dans le cadre de l'union mixte, ils initient leur partenaire à leur propre *habitus* culturel qu'ils assimilent à l'islam, cette dernière se réapproprie cet idiome dans un cadre religieux en vertu d'intérêts qui lui sont propres. Ces données corroborent celles de Wohlrab-Sahr (2006) qui, en Allemagne et aux États-Unis, soutient que les conversions de femmes seraient imputables à des motifs autres que la relation amoureuse.

(2) *Les répondants rencontrés en France*

Les données collectées en France rassemblent 50 profils, dont trois ont été documentés sous la forme de questionnaires complétés à distance et 47 à l'aide d'entrevues formelles. Le corpus compte également quatre études de cas : l'une suivant le cycle de vie d'une femme convertie, l'autre ses pratiques d'apprentissage religieux, une autre axée sur le milieu de vie à la mosquée, et la dernière s'articulant au réseau social d'une des répondantes. Six hommes figurent parmi les répondants, quatre convertis et deux musulmans de naissance, l'un d'origine algérienne œuvrant comme imam dans une mosquée accueillant des candidats à la conversion, et l'autre

d'origine sénégalaise, agissant comme initiateur à l'islam pour une femme française, de confession catholique, également présente dans notre échantillon. Nous avons aussi rencontré une jeune femme issue d'une union mixte entre un père marocain et une mère française, qui avait effectué un retour à la religion de sa famille paternelle. Alors que le terrain effectué en France est principalement axé sur les entrevues, ces dix profils connexes à notre objet d'étude éclairent les récits collectés auprès des quarante femmes intéressées de diverses façons à entrer dans l'islam : outre une femme sortie de l'islam au moment de l'entrevue et une autre en réflexion, 38 répondantes s'identifiaient comme musulmanes.

(c) Profil des converties

Outre deux Belges, une Britannique, et une Rwandaise réfugiée politique, toutes les femmes de l'échantillon sont nées en France. Cinq de ces 36 répondantes sont filles d'immigrants : au moins un des deux parents de quatre d'entre elles provient d'Europe du Sud ou de l'Est, une jeune femme est Cambodgienne de deuxième génération. Par ailleurs, quatre femmes sont noires, originaires des Antilles francophones (Guadeloupe, Martinique, Haïti).

La majorité, soit trente converties ont 38 ans ou moins, le jeune âge des répondantes étant encore plus significative qu'au Québec puisque les 30 ans ou moins sont au nombre de 24. Les dix autres converties se répartissent équitablement dans les catégories des quadragénaires, des quinquagénaires et des sexagénaires, la doyenne ayant 70 ans. Les femmes les plus âgées de l'échantillon semblent être devenues musulmanes dans un cadre familial, via le retour à l'islam de leur mari non pratiquant au moment du mariage, ou par l'intermédiaire de la conversion de leur enfant dans deux cas. Quant aux converties plus jeunes, elles s'inscrivent généralement dans des réseaux sociaux incluant des musulmans de naissance, avec qui elles entretiennent des relations amoureuses, amicales, ou de voisinage. À cet égard, notons que la majorité soit vingt-huit répondantes résident à Paris : treize intra-muros, et quinze autres dans les banlieues, généralement dans les quartiers les moins aisés (XIX^e arrondissement, Barbès, Nanterre, Alfortville, Villejuif, Bagnolet, Savigny-sur-Orge, etc.). Douze femmes ont également été rencontrées en province : six en Bretagne, à Rennes et dans

sa région, deux à Bordeaux, une dans la région lyonnaise, deux dans l'est du pays (Mulhouse et Belfort), et une à Marseille. La surreprésentation de Paris et sa région dans notre échantillon pourrait constituer un biais lié aux conditions de notre enquête, principalement localisée dans la capitale. Nous constatons toutefois que les converties plus jeunes rencontrées en province sont généralement issues ou résident dans les banlieues des grandes villes telles que Lyon, ou dans leurs quartiers les moins favorisés et rassemblant une importante population d'immigrants. En outre, cinq des douze converties rencontrées en province ont, au cours de leur parcours, effectué un séjour à Paris, soit pour études, soit pour stage. La capitale, ainsi que les banlieues urbaines, pourraient donc constituer des espaces significatifs relativement au phénomène étudié. Les répondantes vivant dans les quartiers plus aisés sont généralement des croyantes et pratiquantes soufies, dont les qualifications professionnelles sont supérieures à celles du reste de l'échantillon. En fait, neuf converties de l'échantillon ont une scolarité de niveau baccalauréat ou moins, ce sont aussi les répondantes les plus jeunes. Par ailleurs, onze répondantes ont suivi une formation technique ou professionnelle de moins de trois ans après le bac, et dix sont licenciées ou en cours de l'être. Enfin, dix femmes, soit un quart des répondantes sont diplômées de niveau second et troisième cycle. Les activités et choix professionnels des répondantes ne reflètent pas leur niveau de qualifications : huit converties restent au foyer, neuf sont étudiantes, et trois occupent des emplois précaires dans la restauration, au sein de l'entreprise familiale, ou en entretien ménager. Les domaines d'activités les plus représentées sont liés à l'administration (8), ou à l'enseignement (3), 4 répondantes sont dans le domaine artistique, deux ont des emplois liés aux technologies, deux autres œuvrent dans le domaine du social et l'une d'entre elles est médecin. Dix-huit répondantes sont très actives au niveau associatif, dans le cadre de leur mosquée (4), des associations musulmanes étudiantes (6), des associations de femmes musulmanes en province (4), ou encore sur les forums et sites Internet d'échanges et d'entraide (4). De façon générale, même si elles ne s'engagent pas activement sur ces sites, la majorité des femmes maintiennent des liens avec la communauté musulmane francophone, souvent transnationale, via Internet.

Sauf une convertie d'origine britannique née dans le méthodisme protestant, la plupart des répondantes sont baptisées dans la religion catholique, dont une sur sa demande, à l'âge de 9 ans. Une convertie a hérité du bouddhisme de ses parents, tandis qu'une autre dit avoir évolué dans la philosophie hippie. Six femmes de l'échantillon se déclarent athées, alors que six autres ont été éduquées dans la croyance et la pratique catholiques, dont une au sein d'une institution scolaire, et deux autres dans le cadre d'un christianisme socialiste militant. Parmi les femmes baptisées catholiques, la moitié n'a pas poursuivi jusqu'aux communions, souvent parce que le milieu familial ne les y a pas encouragées. En fait, la majorité des femmes interrogées dit avoir grandi soit dans un milieu athée, sans pratique, ni éducation à la religion, ou à une quelconque spiritualité, soit dans un contexte où les croyances de chacun restent du domaine privé. Sauf une jeune femme en cours de réflexion, vingt-sept répondantes datent leur conversion à l'an 2000 ou après, majoritairement entre 2000 et 2005; les douze autres répondantes ayant adopté l'islam entre 1972 et 1999.

(d) Trajectoires matrimoniales

Quatre femmes sont célibataires dont une divorcée d'un non-musulman; trois sont mariées avec des hommes également convertis à l'islam. La plupart des répondantes (31) sont, ou ont été, en relation avec un homme né dans l'islam : quatre sont fiancées, vingt sont mariées au moins religieusement, cinq sont séparées ou divorcées, et une femme est veuve; une jeune femme célibataire au moment de la première entrevue s'est mariée avec un Égyptien dans l'année suivante. Quant à la jeune femme en réflexion sur son éventuelle conversion, elle concubine avec un non musulman dont le manque d'intérêt pour l'islam constitue par ailleurs le principal obstacle à sa conversion. Parmi ce corpus, soulignons que dix-huit des femmes interrogées présentent leur partenaire musulman de naissance comme non pratiquant, du moins au moment de la rencontre du couple, et parmi eux, sept couples ont fait conjointement la démarche de retour à l'islam. En outre, deux femmes se sont d'abord mariées avec des hommes nés dans l'islam, qu'elles qualifient de non pratiquant, avant de les quitter pour s'unir à des musulmans considérés plus pieux. C'est donc plus de la moitié des femmes de l'échantillon qui ont développé leur propre pratique religieuse,

indépendamment de celle de leur partenaire, et parfois même en s'opposant à eux. Les conjoints nés dans l'islam proviennent essentiellement du Maghreb, en particulier d'Algérie pour dix-sept femmes converties, quelques-uns sont également originaires d'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali, Côte d'Ivoire). Seules seize converties sont mères, et dix n'ont qu'un seul enfant, ce qui ne surprend pas étant donné le jeune âge des répondantes.

iii) Éviter de perpétuer le stigmate : ordonner sans essentialiser

Le principal écueil d'une recherche portant sur des musulmans consiste à participer de l'entreprise dominante d'essentialisation de l'islam (Cesari 2004; Helly 2002). À la lumière de la typologie des courants idéologiques qui traversent la tradition, notre étude tient compte de la variabilité des interprétations des sources religieuses, en particulier les lectures conservatrices, réformistes, humanistes, ou encore soufies. Nous choisissons toutefois de ne pas quantifier notre échantillon en vertu de ces catégories. Nous reconnaissons cependant qu'elles façonnent les discours et performances recueillis, en particulier ceux liés à la performance de genre, mais de façon dynamique car la vision de l'islam de nos répondantes se construit dans la contingence de chaque étape de leur cheminement et de leur récit. Nous présentons ici quelques-unes de tendances relevées à titre indicatif.

(1) De la diversité des interprétations de l'islam

Haddad (2006) propose la distinction suivante auprès des femmes converties : d'un côté, les partisans d'une lecture traditionnelle et conservatrice des sources religieuses qui justifie des frontières strictes entre les genres. Celles-ci observent scrupuleusement les rituels ainsi que les codes vestimentaires, elles considèrent que l'islam les affranchit de l'obsession du corps dictée par la société américaine. Les musulmanes féministes quant à elles adhèrent à une vision plus moderne du texte *Qu'ranique* et se dissocient des interprétations jugées patriarcales qui introduisent différences et inégalités dans les rapports de genre. Enfin, les musulmanes mystiques ou soufies considèrent que l'islam libère de l'attachement aux possessions matérielles et du consumérisme excessif, il comprendrait également une forme d'égalité entre les

Hommes et entre les sexes. Comme Hermansen (2006) et Roald (2006) en Scandinavie, Haddad observe que la majorité des converties américaines reprennent la vision islamique rationnelle véhiculée dans les fascicules de prosélytisme et sites Web. D'autres s'orientent vers une perspective mystique (soufie), ou encore vers une approche plus radicale, basée sur le respect d'une interprétation littérale du *Qu'ran*, et sur la reconnaissance de l'autorité des *hadiths*, principal point de divergence entre les divers courants de l'islam (Esposito 2000).

Bien qu'un tel classement de nos répondantes selon leur positionnement idéologique reste sujet à interprétation et débat, certains paramètres évoqués tels que leurs auteurs et lectures de prédilection, ou encore les lieux choisis pour leurs pratiques religieuses fournissent des indices ponctuels relativement à leur interprétation de l'islam. Ainsi, en France, cinq répondantes parlent de « *l'islam du cœur* » ou d'un « *rattachement* » à une confrérie soufie (*tariqa* algérienne *allawyyia* et *tariqa* marocaine *al Boutchichiyya*). La majorité des répondantes adhèrent cependant à une lecture plus stricte de l'islam, soit dans le cadre d'une mosquée à laquelle elles s'affilient (Alfortville, Bagnolet), soit dans des instituts pédagogiques comme le Centre d'Études et de Recherches sur l'Islam (CERSI), d'autres s'inspirent des enseignements prodigués par des figures charismatiques, porteuses d'un message réformiste, telles que Tariq Ramadan et les associations qui le soutiennent (Présence Musulmane). Au Québec, les courants de l'islam représentés sont plus variables, allant d'une lecture orthodoxe, axée sur l'application littérale des préceptes de l'islam, à des approches modernes et réformistes, inspirées parfois de Tariq Ramadan, ou des associations plus sectaires de l'islam, comme l'Association des Projets de Bienfaisance Islamique (APBI). L'échantillon compte également des adeptes de l'approche soufie (confrérie *naqshbandi*), mais aucun membre d'un courant minoritaire de l'islam (chiite, ismaélien, ahmadien).

(2) Orthopraxie de l'islam et « *lived religion* »

Aucune de nos répondantes ne déclare son identité religieuse en termes d'orientation idéologique telle que le salafisme, le wahabisme ou toute autre courant dans l'islam. Elles préfèrent se présenter selon leur niveau de piété et de respect des prescriptions et

pratiques islamiques comme le voile. Plusieurs femmes que nous avons rencontrées en France et au Québec construisent également des frontières à l'intérieur de la communauté musulmane en se dissociant de ceux qu'elles nomment les « *pratiquants techniques* » qui observent les prescriptions islamiques de façon routinière et coutumière, comme nous le décrivons au Chapitre 6. Dans l'échantillon collecté en France, une seule femme s'étant convertie lors d'un long séjour professionnel en Algérie se dit non pratiquante, douze autres qualifient leur pratique de « *souple* » ou « *moderne* ». Ce sont les mêmes femmes qui ne portent pas le voile ou acceptent de l'enlever dans leur milieu de travail. Sauf une sympathisante soufie qui a choisi un bandeau plus discret, les 21 femmes qui portent le voile adhèrent aussi aux interprétations les plus littérales, sans être nécessairement unies à des musulmans de naissance. Au Québec, huit converties ne sont pas voilées, et deux le portent quand les circonstances le permettent, c'est-à-dire en tout lieu, sauf dans le milieu de travail. Les autres femmes le portent de façon régulière, tout en introduisant des aménagements, de plus ou moins bon gré, dans le milieu familial.

En France en particulier, les discours sur l'islam ne concordent pas systématiquement avec les comportements religieux, de sorte qu'une dizaine de femmes qui préconisent une application stricte et littérale des textes pratiquent en réalité avec une certaine souplesse, qu'elles justifient par le manque de tolérance de leur environnement social et familial à l'égard de leur religiosité. Ainsi, comme notre approche privilégie la narration de la religion vécue et la performance religieuse ou « *lived religion* » (McGuire 2008), la discussion présentera les répondantes, non selon des catégories religieuses dogmatiques, sinon selon leur propre description de leur « style de vie dans l'islam », soit le type de religiosité musulmane associé à des marqueurs clés.

4) RÉCITS ET TRAJECTOIRES DE CONVERSION : DITS ET NON-DITS DU DISCOURS

L'important degré de standardisation observé au sein du grand nombre de récits de conversion collectés souligne la force illocutoire de ces discours : ainsi, le verbe construit la conversion. De fait, le récit de conversion opère la remise en ordre d'un monde perturbé par le changement de paradigme, fût-il soudain ou progressif. En dépit de la redondance des mises en intrigue de la conversion, les discours suggèrent des variations et des tensions qui reflètent l'idiosyncrasie et la non-linéarité des parcours.

a) La standardisation du récit : quête du sens et de l'essence

Comme chaque conversion s'inscrit dans une histoire et un ensemble qui lui donne sens, identifier les étapes et chronologies de ces parcours semble la démarche la plus appropriée pour distinguer des tendances parmi les mouvements de conversion. Nos données valident en effet l'hypothèse d'une trajectoire de conversion-type, composée d'étapes-clés standards, quoique négociées de façon variable par les converties.

i) Des trajectoires-types

Âgée de 21 ans, Juliette vit dans un quartier populaire de Paris, elle étudie la sociologie. Convertie à l'islam depuis 3 ans, elle décrit son parcours :

« J'ai toujours eu beaucoup d'affinités avec les Maghrébins, au collège, on s'entendait super bien. Une de mes copines d'origine algérienne a commencé à pratiquer, elle avait toujours été croyante mais elle ne pratiquait pas. Cette fille m'impressionnait car elle avait une forte personnalité. À l'adolescence, elle était cool, mais elle tergiversait pas sur certaines choses : respect aux parents, virginité, des principes comme ça et je me suis rendue compte que c'était l'islam qui lui donnait tout ça. Avant je pensais que l'islam était une religion pour les Arabes, mais j'ai commencé à m'intéresser, elle m'a donné des livres, on discutait beaucoup, le Qu'ran, etc. Puis dans le groupe, les Maghrébines ont recommencé à pratiquer et toutes les Françaises se sont converties : environ 10, maintenant on est comme des sœurs de sang ».

Amélie est Québécoise, elle est âgée de 30 ans et travaille comme responsable dans un centre d'appels montréalais tout en poursuivant ses études en administration. Convertie depuis 2 ans, elle dit avoir toujours cru en Dieu, mais n'avoir jamais

« *vraiment* » pratiqué une religion en particulier. Elle a rencontré Mourad, un immigrant d'origine marocaine il y a 4 ans. Quoique non pratiquant, ce dernier se conformait à certaines valeurs, il refusait par exemple le concubinage avant le mariage. Particulièrement intriguée par son comportement qu'elle qualifie de « *très calme en tout temps* », Amélie décida d'en savoir plus sur l'islam. Elle s'adressa alors à une femme musulmane, car « *j'avais besoin de savoir, c'est comment l'islam dans la vie d'une femme. Parce que, veut veut pas, on voit qu'il y a plus d'obligations, c'est plus dur pour la femme...* »

(1) *Les étapes de la conversion*

Ces deux itinéraires de conversion, collectés respectivement en France et au Québec, illustrent de façon significative les trajectoires de conversion rapportées par la plupart des femmes rencontrées. Ces parcours s'organisent généralement en plusieurs étapes et regroupent, à divers stades et degrés, et selon une chronologie variable, les éléments suivants : rencontre avec une personne-clé ou un agent de conversion musulman de naissance, pratiquant ou non (amie, amoureux, collègue, voisin, parent par alliance) (1), cheminement personnel et recherche d'informations sur l'islam à l'aide de l'outil Internet, la lecture du *Qu'ran* jouant un rôle souvent déclencheur, apparition progressive de la conviction de l'existence de Dieu et de la véracité de l'islam (2), craintes et hésitations devant les changements induits par la conversion dans le quotidien, dans les relations sociales et dans la vie personnelle, recul temporaire (3), création de nouveaux liens sociaux avec des musulmans pratiquants, de naissance ou converties (4), adoption progressive de pratiques et de valeurs musulmanes (5), décision d'entrer dans l'islam et profession de foi prononcée dans des circonstances souvent inattendues (6), socialisation dans l'islam via un apprentissage intensif du corpus de croyances et de pratiques (leçons suivies dans des mosquées) et construction d'une appartenance à la communauté musulmane via un mode de sociabilité plus ou moins exclusif avec des « sœurs » musulmanes, changement graduel de comportement et incorporation de pratiques sociales, rituelles, vestimentaires et alimentaires dans le quotidien (7), annonce et manifestation relativement formelle de la conversion dans le cercle social non musulman (famille, milieu de travail, espace public) (8), gestion des éventuels conflits, et négociation

identitaire avec l'environnement d'origine et d'adoption et, éventuellement, port du foulard (8).

Tout en s'inspirant du modèle par étapes proposé par Rambo (1993), ce schéma souligne l'influence du contexte social et politique qui met constamment au défi le processus d'apprentissage et d'affirmation de la nouvelle identité choisie. Par ailleurs, et à l'instar de nombreuses études réalisées en Europe et en Amérique du Nord, nous observons que le processus de conversion à l'islam débute généralement par une rencontre avec un musulman de naissance. S'ensuit une étape de construction de la croyance qui s'opère le plus souvent, par une démarche rationnelle de reconnaissance de la vérité de l'islam. Elle se poursuit finalement dans l'apprentissage et l'incorporation de modes d'agir et de penser propres à une interprétation personnelle de l'éthique musulmane. Les répondantes rencontrées dans le cadre de cette recherche se situent à diverses étapes de ce parcours-type. Autour de ce canevas se tissent une variété de trajectoires qui se déclinent différemment selon les générations, les profils personnels, les situations matrimoniales et les milieux sociaux. Les répondantes les plus intégrées dans des milieux musulmans se convertissent habituellement à la mosquée, ou devant témoins dans des espaces privés. Les femmes plus isolées géographiquement ou socialement, étant peu en contact avec des musulmans de naissance, préfèrent entrer dans l'islam au cours d'une prière personnelle adressée directement à une entité qu'elles appellent Dieu ou *Allah*. Par exemple, au moment de notre rencontre dans une mosquée, Anaïs (Québec) est en relation avec un Musulman de naissance et s'informe sur l'islam dans un but de conversion éventuelle, sans en avoir touché mot à aucun membre de son entourage. Noémie (Québec), la jeune femme qui lui dispense des leçons sur le *Qu'ran* est entrée dans l'islam depuis plusieurs années, elle est fortement impliquée dans la communauté de sa mosquée, mais cherche encore à établir une harmonie familiale avec ses parents qui acceptent difficilement son choix, notamment son absence lors de la célébration de Noël. Marie-Anne (France) qui est entrée dans l'islam récemment, concubine avec un Algérien, lors de l'entrevue, elle évoque les tensions que le manque de pratique de son partenaire, et en particulier sa réticence au mariage, génère dans sa démarche religieuse. De son côté, Patricia (France), une convertie de longue date, explique avoir

quitté son conjoint tunisien non pratiquant peu après sa conversion, et s'être remariée avec un Algérien qui respecte avec fidélité et assiduité les préceptes musulmans.

Finalement, bien que les motifs de conversion invoqués semblent relativement redondants, c'est le sens qui est apporté à chacune de ces étapes qui en révèle la réelle portée sociale et subjective.

(2) *Multiplicité des trajectoires*

(a) Des expériences d'altérité

Les trajectoires de conversion se construisent habituellement autour de la reconnaissance de la vérité de l'islam, puis de l'incorporation de l'identité musulmane. Plusieurs femmes ont expérimenté au cours de leur vie diverses identités, affiliations ou marqueurs religieux (jupes longues et coiffures juives par exemple), certaines ont vécu leur enfance en milieux sectaire, hippie ou évangéliste. En fait, bon nombre d'entre elles ont exploré différentes traditions religieuses (taoïsme, évangélisme, judaïsme), spirituelles (bouddhisme, Nouvel Âge), voire éthiques (végétalisme), ce qui nous amène à élargir le concept de « *conversion career* » de Richardson (1978) à des voies non seulement religieuses, mais aussi éthiques. En France comme au Québec, pour presque toutes les femmes, le parcours de conversion se mêle également à une expérience d'altérité. Celle-ci est réalisée soit dans une optique d'ouverture à l'Autre liée à des séjours touristiques, ou à des voyages de coopération à l'étranger, soit dans un milieu local hybride, au sein d'unions mixtes ou de quartiers résidentiels multiculturels, soit enfin dans un contexte virtuel de communauté imaginée (*Umma*) tissée de liens Internet.

L'adoption de l'islam s'inscrit également dans un espace global qui, en France, est rarement exempt des mémoires coloniales; c'est à ce niveau que se diffusent et s'échangent divers éléments culturels propices à la formation de nouvelles identités. Ainsi, Dominique vit à Paris, elle est séparée de son ex-mari d'origine égyptienne rencontré en France. Grâce à son emploi au sein d'une entreprise de télécommunications, elle peut maintenir un contact quotidien avec sa fille qui réside désormais au Caire avec son père. Dominique s'est convertie lors d'une visite familiale en Égypte. Latifa pour sa part, dit s'être sentie interpellée par l'activité

rituelle d'une confrérie soufie lors d'un séjour en Inde; elle poursuit aujourd'hui sa vie parisienne tout en pratiquant au sein de la *tariqa* qu'elle a trouvée dans sa ville, mais aussi en Inde, à l'occasion de pèlerinages.

(b) Trajectoire de conversion et trajectoire amoureuse au diapason ?

La progression dans l'islam s'opère souvent parallèlement à d'autres parcours personnels liés à la vie sociale, familiale, et en particulier amoureuse, comme le note également Sultan en Suède (1999). En attestent les multiples comparaisons que les répondantes établissent entre leurs trajectoires religieuse et sentimentale. Les femmes mariées de notre échantillon sont presque toutes unies à des musulmans de naissance, rarement à d'autres convertis, il est donc tentant de faire correspondre trajectoires de conversion et trajectoires d'unions mixtes. Pourtant, presque la moitié des répondantes se sont converties avant de se marier ou sont encore célibataires; plusieurs d'entre elles auraient toutefois vécu des échecs sentimentaux avec des musulmans de naissance qu'elles ne confient pas toujours facilement. Wohlrab-Sahr (2006) relève le même constat auprès de femmes converties en Allemagne et aux États-Unis. À l'encontre des stéréotypes dominants qui considèrent le désir d'épouser un homme musulman de naissance comme l'incitatif principal à l'adoption de l'islam, nous observons que ce sont généralement les converties qui encouragent leur partenaire à revenir à leur identité religieuse d'origine, et à pratiquer plus assidûment. Invalidant l'hypothèse d'une instrumentalisation de la conversion, certaines femmes établissent une cohérence entre l'attirance envers un musulman, et envers l'islam. Par exemple, Anaïs, qui est fiancée à un Libanais pratiquant, associe ses sentiments pour son partenaire à sa personnalité et à son comportement qui, eux-mêmes, incarnent les valeurs musulmanes.

Nos données ne valident donc pas la distinction que le sociologue Allievi (1998) établit entre les conversions relationnelles liées à des rencontres, parfois opérées selon une logique instrumentale, des conversions rationnelles ou intellectuelles, fondées sur l'individu et sa quête de sens. Ce mode de classification nous semble par ailleurs difficilement applicable dans le cadre d'une étude empirique, en effet, comment distinguer les femmes qui se convertissent dans le cadre d'une union mixte ? Auprès

de converties établies en Angleterre, aux Pays-Bas et en Afrique du sud, Badran (2006) note la convergence des itinéraires rationnels et relationnels, comme Jensen (2008) au Danemark, et Roald (2004) en Scandinavie. Toutes nos répondantes ont également, dès le début de leur parcours, socialisé plus ou moins intimement avec un ou une musulman(e) de naissance. À cet égard, Roald suggère qu'un tel contact personnel constitue un préalable nécessaire à la conversion, permettant de dépasser la mauvaise presse dont l'islam et les musulmans pâtissent actuellement.

Parmi les femmes entrées dans l'islam après leur rencontre avec un musulman de naissance, nous préférons distinguer celles dont le conjoint est non-pratiquant, leur situation nous paraissant plus révélatrice. En effet, dans plusieurs cas, les deux partenaires découvrent l'islam en couple dans le cadre d'un travail de déconstruction de la mixité ethnique de l'union, visant à rapprocher les partenaires autour d'une homogamie de valeurs qui devient homogamie religieuse par la conversion de la femme (Mossière soumis). Dans d'autres situations observées surtout en France auprès de couples mariés depuis plusieurs années et ayant des enfants, la conversion de l'épouse s'inscrit dans la trajectoire de retour du mari à sa religion d'origine, dans un contexte global de résurgence du religieux et de renouveau de l'islam. L'enjeu de la transmission identitaire et de l'harmonie familiale joue alors un rôle pivot dans les discours de conversion. En outre, quoique les jeunes mariées restent majoritaires dans notre échantillon, les femmes divorcées et remariées présentent les trajectoires les plus significatives pour notre analyse. Ayant d'abord connu l'islam par l'intermédiaire d'un musulman de naissance observant une forme essentiellement culturelle de sa religion, elles s'en détournent finalement, les jugeant peu ou pas assez pieux, avant de s'unir avec un second musulman de naissance, pratiquant de façon plus orthodoxe. Plus que la trajectoire sentimentale, ce sont les enjeux des traditions ethniques et familiales, des normes sexuelles, des pratiques de concubinage et des modes de transmission identitaire aux enfants qui orientent les trajectoires d'union mixte, et forgent un grand nombre d'histoires de conversion, comme il sera discuté dans le chapitre 6.

(3) Des profils-types ?

Outre les parcours sentimentaux, certaines catégories sociales et culturelles participent également de tendances observées parmi les trajectoires de conversion. Ainsi, les initiées de la voie soufie appartiennent majoritairement aux milieux intellectuels, parfois adeptes d'une perspective culturelle, voire orientaliste de l'islam; en France, bon nombre d'entre elles se réclament de l'héritage philosophique de l'intellectuel René Guénon. Par ailleurs, les conversions des femmes quadragénaires sont généralement associées à des relations mixtes, qu'il s'agisse du retour du conjoint à sa religion d'origine, ou encore de l'union de femmes célibataires, souvent monoparentales, avec un musulman pratiquant, parfois rencontré sur Internet. Finalement, et en dépit de la présence de quelques femmes plus âgées et converties de longue date qui font figure de précurseurs autant que de doyennes, la majorité des conversions recensées concernent des jeunes femmes âgées dans la trentaine et moins, au point que l'on peut parler d'un véritable phénomène générationnel. Mouvement de protestation sociale, quête de repères ou de spiritualité, ou nouveaux modes de sociabilité, ces parcours de plus en plus spontanés seraient donc religieux autant que politiques, dans un contexte où, depuis les années 1980, l'islam est devenu omniprésent dans les discours publics. Bien que ces tendances s'observent autant en France qu'au Québec, elles semblent plus marquées dans l'hexagone, où les conversions de jeunes sont concentrées dans les milieux plus modestes, voire défavorisés, des banlieues françaises.

Par ailleurs, l'observation empirique fait apparaître quelques attributs partagés par une majorité de femmes rencontrées dans les espaces étudiés : généralement en quête d'une mystique ou de repères, êtres passionnés et engagés, éprises de justice et pragmatiques, elles aiment présenter une image rebelle et anticonformiste d'elles-mêmes. La plupart disent entretenir une forme de croyance ou de foi antérieure à la conversion, ou pour le moins un questionnement qui les rend réceptives à l'islam, alors perçu comme la continuité d'une vie religieuse déjà présente. À cet égard toutefois, comme dans l'étude de Haddad (2006) réalisée aux États-Unis, l'éducation religieuse des répondantes varie de contextes athée et séculier, aux milieux chrétiens les plus fervents et engagés politiquement, en passant par diverses tendances Nouvel

Âge. Certaines femmes ou « *serial converts* » (Haddad 2006) ont d'ailleurs exploré diverses traditions religieuses avant d'arrêter leur choix sur l'islam. L'expérience de quelques déconverties que nous avons rencontrées suggère que cette option ne pourrait être que temporaire dans leur trajectoire.

(4) *Discours normatifs et standardisés*

Bien que colorés par les profils et caractères des femmes rencontrées, les discours de conversion donnent à voir un ensemble de thèmes récurrents qui soulignent autant les facteurs d'attraction de l'islam, que les motifs de désaffection du mode de vie occidental. Parmi eux : la discipline quotidienne et la logique des prescriptions islamiques, la démarche spirituelle entamée suite à la conversion, la redéfinition des concepts de pudeur et de piété, le style de vie centré sur la famille, l'importance accordée aux rôles d'épouse et de mère et aux valeurs conservatrices, la force des liens familiaux et communautaires notamment avec d'autres femmes, la distinction des responsabilités et devoirs entre hommes et femmes, l'effondrement des valeurs familiales, l'individualisme jugé excessif des sociétés contemporaines, les modèles de sexualité dominants en Occident et l'asservissement de la femme à son corps devenu objet sexuel, la critique culturelle du matérialisme, les expériences de discrimination et les difficultés d'expression de leur religiosité dans l'espace public. Ces thématiques se manifestent de façon systématique au sein des discours recueillis en France, au Québec, ainsi que dans la majorité des pays occidentaux comme la littérature en fait état (Bourque 2006; Haddad 2006; Sultan 1999; Vroon 2007). En effet, en Suède, Roald (2004) identifie des facteurs liés tant aux attraits particuliers de l'islam, une religion logique, un enseignement rejetant l'irrationnel abusif de la Trinité chrétienne, qu'aux expériences subjectives, d'enfance malheureuse, de crise ou de rébellion personnelle, de rencontre marquante ou d'union mixte. Au Danemark, Jensen (2008) trouve des motifs systémiques : engouement culturel pour l'altérité, critique sociale et politique exprimant une indignation envers l'injustice sociale et des sentiments de solidarité envers les populations opprimées, rejet du matérialisme, du capitalisme et de la « dégénérescence du monde moderne ». Les discours des converties rencontrées en France semblent valider les observations de Jensen au Danemark, évoquant ainsi la

possibilité d'une convergence européenne pour certains aspects du phénomène de conversion à l'islam. Les Québécoises converties privilégient cependant la dimension de la quête religieuse, un motif également recueilli à divers degrés dans toutes les enquêtes empiriques, sans égard au contexte spatial et temporel.

Comme les récits visent ultimement à convaincre l'interlocuteur du bien-fondé et de l'authenticité de la démarche de conversion, les preuves scientifiques du caractère divin du *Qu'ran* sont constamment rappelées. Par ailleurs, les converties mettent l'accent sur l'unicité du Dieu des trois religions monothéistes et sur la continuité des messages de leurs prophètes respectifs. Leur discours est par conséquent construit autour d'une critique du christianisme, de l'aberration de la Trinité qu'il prône, et de sa prétention dogmatique, par opposition à l'attitude consensuelle et pragmatique de l'islam. Le caractère monothéiste du christianisme est d'ailleurs remis en question dans la mesure où Jésus étant considéré comme le fils de Dieu, il est lui-même rendu divin. Le caractère construit et standardisé de ce discours apparaît auprès des converties les moins orthodoxes, puisque la description de leurs pratiques religieuses fait état de bricolages individuels, alors que la récitation des *hadiths* et des *sourates* est parfois mêlée au « Notre Père », que le « Salut Marie » est adapté à l'islam, et que la représentation de Dieu comme d'une entité commune à l'humanité permet de faire lien avec l'héritage chrétien. Ainsi, l'imam d'une mosquée montréalaise habitué à recevoir des candidats à la conversion explique avoir modifié la *shahada* (l'acte de foi musulman) prononcée par les apostats du christianisme, de façon à y inclure que Jésus est le fils de Marie (et non celui de Dieu). Alors qu'une telle standardisation des récits s'avère propice à l'identification d'idéaux-types wébériens, nous montrerons que ces discours sont construits et incorporés par les converties par mimétisme, ainsi que par diverses techniques d'apprentissage de l'islam, au service d'une herméneutique du soi (chapitre 5).

(5) *Les enjeux*

Les récits collectés évoquent de façon redondante les stigmates que l'imaginaire public impose à l'islam dans les pays occidentaux, ainsi que les représentations dominantes associant altérité musulmane et altérité ethnique. Ces thématiques

structurent les rapports sociaux que les femmes construisent après leur conversion. À cet égard, les réactions de l'entourage proche sont généralement symptomatiques de celles du milieu social plus large, elles questionnent en particulier la visibilité et la dimension coercitive des pratiques et de l'identité musulmanes jugées trop radicales. Le voile qui manifeste le choix de l'islam sur la place publique est vu comme un motif éventuel de discrimination pour la convertie et à plus forte raison, pour sa famille. En ce sens, il semble davantage sujet à conflit que la conversion en soi. Bien que nettement déterminées par le contexte actuel de forte stigmatisation de l'islam en Europe et en Amérique du Nord, ces données suggèrent que le phénomène de conversion actuel répond aux schèmes classiques d'expansion de l'islam, comme le propose Winter (2000). En effet, à l'heure où le politique réactive la sémantique des croisades, les discours collectés évoquent la fascination de l'exotisme, la dimension contestataire de la conversion, le désaveu du discours trinitaire ou l'attraction du mysticisme musulman, autant de nouveaux repères et systèmes de sens.

ii) Techniques de discours

(1) « *Des créations artificielles de sens* »¹⁵

Les points de convergence observés entre les discours de converties issus de contextes sociaux, géographiques et politiques différents soulèvent la question de l'articulation de l'expérience au récit. En fait, comme le note Bourque (2006), devenir musulmane signifie créer une identité religieuse et genrée, apprendre à verbaliser l'expérience personnelle et collective en lien avec le passé, et à parler de l'islam, ou encore incorporer des pratiques sociales et religieuses. À cet égard, le discours permet de concilier en un tout cohérent : conversion, système religieux adopté et biographie personnelle. Ce souci de donner sens ou de dégager une consistance et une constance (Bourdieu 1994), peut s'opérer en sélectionnant, en se réappropriant ou en mettant en dialogue divers éléments et représentations liées à l'islam. Comme le souligne Mannson (2002), c'est l'habileté des femmes rencontrées à produire un discours réflexif et à verbaliser leur parcours dans un cadre narratif qui rend possible une présentation cohérente du soi. Cette « création de sens », artificielle dans la mesure où

¹⁵ Bourdieu (1994)

elle reflète l'image que la convertie souhaite projeter d'elle-même, n'échappe toutefois pas aux contraintes qui régissent la production d'un discours sur la conversion à l'islam, en France et au Québec. Les nouvelles musulmanes se trouvent en effet confrontées aux exigences de se manifester selon des catégories identitaires précises, activées par la rencontre avec l'Autre, soit selon les représentations attendues de ce que signifie être musulman, être Française ou Québécoise, ou encore être femme. Dans son étude sur des convertis au judaïsme, Tank-Storper (2007) explique la standardisation des discours collectés par cette mise en conformité *a posteriori* de l'expérience individuelle avec le cadre institutionnel et avec les canons narratifs de la tradition religieuse adoptée. Discours sur la conversion donc, qui répond aux règles de la communauté à laquelle on se propose et prétend adhérer; discours sur l'islam aussi qui se conforme aux contraintes de présentation à un public non-musulman, que l'on cherche à convaincre du bien-fondé de s'en distancer, tout en l'invitant à rejoindre sa démarche. Ainsi sont liés motifs et intentions des répondantes, que dessert l'usage de techniques du discours précises.

Les marges de liberté que les converties s'octroient dans les discours collectés écartent néanmoins l'hypothèse déterministe. En manipulant les différentes catégories d'identification selon les contextes, les femmes rencontrées maintiennent en effet une autonomie d'expression, capacité toute relative cependant, car non exempte de représailles de la part des membres des communautés d'origine et d'adoption. Mélissa, une jeune femme Québécoise dans la trentaine, qui refuse de porter le voile soutient, par exemple, qu'*Allah* étant amour, comme le Dieu des chrétiens, il ne peut logiquement désapprouver son irrésistible goût pour la salsa puisqu'elle « ne fait rien de mal » en dansant. Elle poursuit donc ses activités de danse, au grand damne de ses consœurs musulmanes qui ne manquent pas de condamner son comportement. Mélissa est aujourd'hui sortie de l'islam.

(2) *Crédibilité et standardisation des discours*

Bon nombre de converties commencent par établir la crédibilité de leur discours en annonçant « *moi je connais le vrai visage de l'islam* », par opposition à l'image construite par les médias. Samantha, une jeune femme Française dans la trentaine se

pense d'ailleurs particulièrement bien située pour parler de l'islam, et notamment du voile, car contrairement à certaines musulmanes de naissance, celui-ci n'est imposé ni par la famille ni par la culture, elle l'aurait arboré de son propre chef. La stratégie consiste ici à se référer aux valeurs dominantes de la société d'origine - en l'occurrence celles de son interlocutrice, comme l'autonomie et la liberté de conscience, afin d'expliquer et justifier les pratiques adoptées. Pour déconstruire les représentations dominantes considérant les pratiques religieuses exagérément astreignantes, les converties minimisent ou nuancent les contraintes rituelles, leur donnent sens en rappelant par exemple que « *ça me rapproche de mon Dieu* », ou encore placent ces contraintes en continuité avec leur caractère, ou en lien avec les façons de faire du milieu d'origine, comme nous le décrirons plus loin. Bon nombre de récits reposent sur une structure d'histoire d'amour, comparant la découverte de l'islam à une rencontre sentimentale entre la nouvelle musulmane et *Allah*, des histoires qui s'entremêlent parfois avec des relations amoureuses avec des hommes nés dans l'islam. D'autres récits inscrivent la conversion dans un parcours thérapeutique en attribuant les pathologies ressenties au contexte social, familial ou communautaire.

Si l'usage redondant de ces techniques dans notre échantillon témoigne du caractère standardisé des récits, leur maîtrise dépend néanmoins du niveau d'avancement dans le parcours de conversion, c'est-à-dire du degré d'incorporation de l'islam dans la pratique, dans la sémantique et dans la forme de pensée, ainsi que de l'assiduité dans l'apprentissage. Reconnaître la relative standardisation chronologique des parcours de conversion produits par les récits revient à distinguer les répondantes entre elles, selon la durée de leur conversion, et leur état d'avancement sur cette trajectoire-type. Jensen (2008) confirme l'importance du facteur temps, de même qu'Allievi (2006) qui considère que la durée de conversion ajuste également les discours des convertis. Alors que leurs opinions et comportements évoluent graduellement, les nouvelles musulmanes ne semblent suffisamment confiantes et établies dans leur religion pour discourir sur leur changement de croyances et de pratiques avec aisance et conviction, qu'après un certain temps parcouru dans l'islam. C'est ce que les pratiquantes appellent avoir la « *force dans la foi* ». C'est d'ailleurs la variabilité de la force des converties dans leur foi qui en aurait amenées plusieurs à refuser de nous rencontrer, ne se

sentant pas aptes à parler de l'islam, d'autres à se présenter aux entrevues individuelles en groupe, et la plupart à ponctuer leur récit de nuances telles « *je ne voudrais pas dire de bêtises, je vais faire une recherche avant de t'en parler* ». Ainsi, la variable du temps passé dans l'islam permet autant d'évaluer la trajectoire du répondant que sa capacité à exprimer son expérience dans sa nouvelle religion. Dans le cas des converties de tendance plus orthodoxe, plus la conversion est ancienne, plus le discours semble standardisé et dogmatique, une conséquence probable de notre propre situation en-dehors de l'islam.

En dépit de ces niveaux de variabilité des discours, et en raison de l'ensemble de techniques identifié, nous soutenons, comme Tank-Storper (2007), que les schèmes narratifs des récits de conversion sont semblables. Empruntant le cadre d'analyse proposé par le sociologue, nous distinguons deux niveaux de récits que nous explicitons dans la suite de notre examen des récits de conversion : en premier lieu, la dimension attestatoire du récit qui justifie le parcours et construit sa cohérence, et dans un second temps sa dimension problématique qui met en scène les tensions liées à la conversion.

b) La mise en intrigue narrative

Selon Tank-Storper (2007), les récits sont des « *lieux d'expression et de résolution de conflits vécus lors de la conversion* » (p. 40), de sorte que leur caractère stéréotypé traduit uniquement le partage de problématiques communes à l'ensemble des converties, et non l'existence d'un modèle narratif exemplaire. Si les données collectées en France et au Québec valident effectivement la fonction régulatrice du discours de conversion, nous n'observons cependant pas de crises, événements ou expériences fondatrices marquant la tension ou le passage d'un paradigme à un autre, contrairement à Tank-Storper. En fait, la standardisation des récits nous paraît principalement liée à un désir de rendre le discours idéologiquement conforme aux normes de la communauté d'adoption, symboliquement cohérent avec l'expérience personnelle, et socialement compréhensible et acceptable pour la communauté d'origine dont l'ethnologue est considéré l'émissaire. C'est dans ce souci de

reconnaissance du sujet, non seulement par soi-même, mais aussi par l'un et l'autre groupe, que se construit l'intrigue narrative.

i) Espaces d'initiation et rencontres troublantes : déclencher l'intrigue

(1) *Des réseaux de conversion*

Amoureux, fiancé, ami, camarade de classe, collègue, convertie, frère ou fils converti, imam, toutes les répondantes associent le début de leur parcours à une rencontre avec un musulman (à l'exception d'une Québécoise d'origine uruguayenne ayant découvert l'islam seule, par des lectures personnelles). L'agent de conversion se trouve généralement dans le réseau social du futur musulman. Les répondantes soulignent à cet égard combien leur retour à l'islam est le fruit du destin (*mektoub*), et non de leur choix de s'affilier à cette religion plutôt qu'à une autre. L'examen de cette dynamique fait apparaître en effet des réseaux de converties articulés à des relations maître-discipline quand certaines converties enseignent à d'autres, mais aussi à des espaces virtuels (via Internet) où échangent « frères » et « sœurs » entre eux. Le milieu familial constitue un autre canal de conversion, par l'intermédiaire d'un beau-père musulman de naissance par exemple. Dans quelques familles, les parents, sœurs et frères se convertissent collectivement, suite à l'entrée d'un des leurs dans l'islam.

En fait, rencontrer un musulman ne suffit pas pour découvrir l'islam. Il faut que celui-ci incarne les valeurs, générant alors la première initiation du novice, ou du moins qu'il s'en réclame, suscitant ainsi la curiosité de son interlocutrice qui entame alors des recherches sur cette religion. Il convient ici de souligner l'importance de la vision de la religion prônée par l'agent de conversion en question. Au moment de notre rencontre, Julie s'interrogeait beaucoup sur l'islam, sans y avoir encore adhéré. Elle nous confiait ainsi sa confusion entre d'une part la vision œcuménique de l'islam que véhiculait son collègue de travail originaire du Mali, et membre d'une association de dialogue interreligieux, et d'autre part, la vision rigoriste de la religion que diffuse une convertie de longue date, faisant figure de doyenne et ayant autorité dans le milieu.

Bien que les premiers contacts avec l'islam sont souvent issus d'une rencontre amoureuse, les néophytes confient leur apprentissage à un cercle de contacts féminins : « *On a toujours les mêmes questions : pourquoi l'homme a le droit de*

battre sa femme, pourquoi il peut marier 4 femmes. C'est des choses qui ne sont pas vraiment près de nos valeurs, c'est loin de ça... » (Natasha Québec). Aux femmes nées dans l'islam, dont les préoccupations sont souvent éloignées des leurs, les converties préfèrent donc d'autres converties, certaines devenant le centre de véritables réseaux de conversion. Ainsi, Sarah (France) convertie depuis plusieurs années, accompagne le parcours de jeunes recrues en les qualifiant d'un ton maternel : « *mes petites converties !* », les converties d'aujourd'hui devenant les agentes de conversion de demain...

(2) *Des espaces d'initiation*

Outre des personnes physiques ou virtuelles, certains modes de sociabilité propres à l'islam ont également fonction d'initiation : le mois du Ramadan et son caractère spirituel, social, et même thérapeutique, exercent une fascination particulière sur les néophytes. Dans ces espaces de sociabilité, attraction et pression à la conversion se mêlent avec ambiguïté, de sorte que certaines converties rapportent y avoir ressenti « *simplement l'envie* » de se convertir.

Certains lieux semblent particulièrement propices à la conversion. Dans plusieurs mosquées de Montréal et de Paris, des imams ont indiqué s'être équipés pour accueillir les candidats à la conversion, leur faire réciter la *shahada* et émettre leur certificat de conversion. Certains distribuent un livret d'apprentissage de la prière, se rendent disponibles pour d'éventuelles questions des nouveaux musulmans, ou les réfèrent à des membres de la mosquée; d'autres organisent des leçons d'arabe. Au Québec, les prisons constituent un autre lieu de conversion, comme le mentionne un aumônier employé par le gouvernement fédéral pour accompagner les détenus qui le demandent, notamment à des fins de réinsertion sociale. Si celui-ci décrit son activité comme un engagement social, son discours ne peut cacher la dimension prosélyte de sa démarche :

« Les premières années, j'ai dû travailler fort pour donner une bonne image de l'islam, car les aumôniers précédents en avaient donné une mauvaise image. Certaines personnes qui se disent musulmanes ne le sont pas vraiment, et ils sont liés à des groupes extrémistes et radicaux, mais ça, le gouvernement ne le sait pas quand il les embauche, sauf qu'après, un dealer de drogue ressort de prison en étant devenu un extrémiste fanatique ! ».

Les récits de conversion soulignent combien la sociabilité se situe au cœur du processus de conversion. Comme discuté dans le chapitre suivant, l'entrée dans l'islam n'en reste pas moins interprétée avant tout comme une expérience du divin et de la foi.

ii) Nouer l'intrigue narrative dans le parcours personnel

En dépit de l'émotion parfois forte que les converties expriment à l'évocation de leur parcours, elles ne font pas état d'événement marquant ou de trauma susceptible de déclencher le changement de religion. Elles présentent plutôt l'adoption de l'islam dans l'enchaînement logique d'une suite d'événements dont le fait de prononcer la *shahada* ne constitue qu'une étape; ainsi la découverte de l'islam serait en adéquation avec le cycle de vie. Seules quelques converties mentionnent l'importance de rituels d'initiation tels que l'énonciation de la *shahada* ou, plus informellement, le premier Ramadan. La trajectoire religieuse est donc racontée parallèlement aux parcours personnel, familial (décès des parents, divorce), amoureux (divorce et unions mixtes), voire professionnel (réorientation, licenciement). Dans ce schéma, la conversion apparaît dans une progression naturelle, issue des expériences antérieures, et sans temporalité précise :

« Pour moi c'était juste que je sentais que c'était la vérité, un peu comme j'avais vécu ma Christianity, je croyais en ça, et donc je le faisais parce que ça me faisait mal de faire autrement. Alors musulman, tu fais la même chose [...] Si je fais pas la prière, c'est correct, j'ai pas à la faire dans le sens que si je veux pas, je la fais pas, mais je sais que c'est mal. Alors pourquoi tu voudrais faire mal ? C'est pas logique pour moi ! » (Agathe Québec).

Bien que quelques femmes mentionnent des passés difficiles, marqués par la drogue, voire la prostitution, ces situations de détresse personnelle sont assez rares pour invalider l'hypothèse de vulnérabilité psychologique des convertis que leur objectent *a posteriori* les quelques déconverties rencontrées. En fait, les narratrices placent leur démarche religieuse dans une perspective métaphysique de questionnement sur la mort et sur le sens attribué à la vie. Plusieurs évoquent la crainte de « mourir sans être dans la bonne religion », offrant ainsi une légitimité religieuse, et une valeur personnelle et intime à leur démarche.

De cette prise de conscience présentée comme existentielle, découle par ailleurs une critique relative à l'environnement de vie occidental : réflexion sur les mœurs, sur l'individualisme, sur la place accordée aux aînés dans la société, sur le féminisme et le renversement de priorité emploi / famille; réflexion également sur le matérialisme et la consommation, sur le rôle de l'argent et la quête d'efficacité dans le monde moderne, sur la distribution géopolitique des pouvoirs et des ressources, ou encore sur la manipulation des grandes puissances. Pour les plus jeunes, ces discours ne sont pas sans rappeler les modes de contestation propres à l'adolescence. Mais pour l'ensemble des répondantes, ces critiques conservatrices formulées à l'égard du mode de vie qui leur est imposé constituent des tropes sur lesquels repose la mise en intrigue de la conversion. En France comme au Québec, ils motivent en effet un « magasinage religieux », guidé par la quête de repères, de codes de conduite et de l'identification des « vraies » valeurs.

C'est dans la convivialité des mosquées et l'accueil amical des musulmans pratiquants, par les principes éthiques d'amis ou amoureux maghrébins, ou dans la chaleur des rituels religieux (Ramadan) qu'elles disent reconnaître une voie qu'elles décrivent comme celle de la « vérité », alors assimilée à un retour à la source, comme l'indique la sémantique du « retour dans l'islam ». L'idée que la quête se réalise dans une expérience locale ou globale d'altérité essentialisée traverse l'ensemble des entrevues : « *J'étais seule et je me rendais compte qu'il y avait des Musulmans qui, eux, étaient vraiment musulmans et le manifestaient* ». Si le comportement des musulmans pratiquants rencontrés est perçu comme un modèle, c'est de l'étude des textes sacrés qu'émerge la conviction d'avoir trouvé la voie juste. Des éléments particuliers peuvent rendre le choix plus évident encore : le visionnement du film « le messager » retraçant la vie du Prophète, un voyage dans un pays de tradition musulmane, la lecture du *Qu'ran* vécue comme une révélation. L'ensemble du processus est généralement validé par un rêve ou par une prière de consultation, au cours de laquelle la requérante demande à Dieu de lui donner un signe du bien-fondé de sa démarche vers l'islam.

En lien avec les éléments quotidiens du narrateur, la trajectoire vers l'islam est décrite comme la synthèse des parcours religieux, personnel et familial. Les éventuelles expériences de dévalorisation individuelle et de discrimination collective antérieures

ou postérieures à la conversion sont réinterprétées à travers le prisme du paradigme musulman, de sorte que le récit de conversion se transforme en récit de la restauration, porté par la rhétorique de la sérénité et du bien-être. Ainsi présentée sur un mode métaphysique, la conversion apparaît comme une expérience religieuse profonde, intime, unique, voire intangible, qui la rend par conséquent hors de portée, et donc de critique pour son interlocuteur, l'ethnologue entre autres, forcé de lui accorder crédit.

iii) Reconnaissance et résistance : les sinuosités du dénouement

« C'est marrant parce qu'au fur et à mesure que je lisais, je me rendais compte que...en fait, c'est marrant parce que c'est pas rentré d'un coup en fait. Tu vois donc...j'ai commencé à lire et petit à petit, c'est comme un puzzle que j'assemblais, tu vois. C'était... mais c'était... tout de suite, ça m'a fait tilt. Je me suis dit « mais c'est ça en fait, tu vois le chemin, la vérité, il y a pas »...je sais pas...c'est la solution entre guillemets, c'est la voie qu'il faut choisir quoi ! » (Asma, France).

Pour la plupart des converties, c'est l'évidence de la véracité de l'islam qui rend la conversion inéluctable : *« Je savais qu'un jour je me convertirais, mais je savais pas où ni comment. Un jour je me suis dit « ça y est » ! »*. La conversion repose sur la reconnaissance du *Qu'ran* comme ultime révélation divine, et si les converties mettent l'accent sur l'étude des textes, leur discours n'exclut pas le fondement de la foi, parfois mêlé de quête de sécurité :

« Dans le sens qu'il y a beaucoup d'endroits dans le Qu'ran, je sais pas si je vais être capable de dire des choses, mais il y a des preuves pour ceux qui croient, puis pour ceux qui croient pas, il y a le châtime. Donc c'est ça qui m'a amenée à me dire « oui je veux être musulmane » » (Natasha Québec).

Les femmes en union mixte au moment de la conversion soulignent qu'elles sont entrées dans l'islam en l'absence de leur époux, voire à son insu, parfois simplement parce que les espaces des hommes et des femmes sont séparés à la mosquée. Cette insistance qui vise à déconstruire les stéréotypes associant conversion et union mixte est renforcée par le recours à la rhétorique de la sérénité et du bien-être pour qualifier la conversion. La sémantique distinguant les sœurs (en islam) des copines (non musulmanes) suggère que la plupart des femmes rencontrées ont reconfiguré leur réseau social en faveur de la communauté musulmane. Toutefois, c'est par un discours

axé sur la tolérance et sur l'ouverture à l'Autre qu'elles indiquent leur volonté de maintenir des liens avec leur cercle social d'origine. À cet égard, elles considèrent les tensions générées par leur conversion comme des rigidités liées aux préjugés véhiculés sur l'islam, et non au code normatif adopté en tant que tel. D'ailleurs, plusieurs femmes rencontrées expliquent fièrement en quoi leur réflexion a pu motiver celle de leurs parents, quelques-unes rapportent l'entrée dans l'islam de membres de leur fratrie, ou le retour au catholicisme de leur parent. Elles sont cependant bien plus nombreuses celles qui font état de conflits et pour certaines, de ruptures avec leur entourage. À cet effet, les discours soulignent de façon récurrente le décalage temporel entre la phase d'intérêt ou de reconnaissance à l'endroit de l'islam, et l'étape de reconnaissance et d'entrée dans l'islam. Crainte de la réaction des parents, doutes quant à la capacité de respecter les pratiques religieuses, et surtout, de les assumer par rapport à l'entourage privé et public, autant de pressions sociales qui forgent des résistances et retardent, parfois empêchent, souvent dissimulent, le geste de conversion.

Au moins par leurs récits, les femmes converties disposent de stratégies discursives pour dépasser ces contraintes : revalorisation de la femme musulmane pieuse comparativement aux femmes françaises et québécoises non musulmanes, ou par rapport aux musulmanes de naissance non pratiquantes, répétition de la thématique de la progression soulignant l'impératif de se sentir prête pour amorcer les diverses étapes du devenir musulman (dont celle du port du voile), promotion des valeurs de tolérance et de liberté de conscience en contexte minoritaire. La rhétorique des droits individuels apparaît ici à travers l'évocation omniprésente des positions de Tariq Ramadan, véritable figure de proue des converties. Celui-ci diffuse les principes d'un islam réformiste adapté au contexte minoritaire selon l'adage : « *ne contraindre ni dans un sens ni dans un autre* ». Ce positionnement libéral est constant auprès de la plupart des femmes rencontrées qui, comme Nathalie (Québec), aiment à dire que « *chacun fait son choix* ». Ce discours semble cependant ignorer les limites des possibilités qui leur sont offertes par leur environnement, ou peut-être cherche-t-il à les redéfinir.

iv) Temps et lieux flous du discours

Alors que les récits des converties présentent les difficultés et sinuosités de leurs parcours vers l'islam comme des signes et épreuves envoyés par le Divin, et destinés à tester leur mérite à jouir de l'au-delà, celui des apostats invalide ces processus et dénonce l'instrumentalisation de l'islam comme compensation à des insécurités familiales, pressions amoureuses ou déficits de valorisation individuelle ou sociale. Leur témoignage qui, du reste, pourrait être aussi construit que celui des converties, questionne les motifs de conversion, suggérant l'existence de « mauvaises raisons » pour se tourner vers l'islam.

En fait, beaucoup de femmes rappellent que dans l'islam, tous les péchés commis avant la conversion sont effacés, une perspective de recommencement que plusieurs considèrent comme un avantage. Par ailleurs, outre les contradictions inhérentes à toute création humaine, les récits souffrent généralement de confusion quant à la temporalité des trajectoires. En effet, alors que l'intérêt pour l'islam devient rapidement conversion sans que l'auditeur puisse toujours en suivre l'évolution chronologique, les discours reposent également sur une rhétorique de l'avant et de l'après qui semble calquée sur le langage chrétien de la conversion. Ainsi, la fréquente description de la conversion comme une renaissance spirituelle (qui trouve parfois prolongement dans la tendance soufie de l'islam), ainsi que l'attention portée à l'intention et au cœur, marquent un discours émotionnel qui contraste avec la perspective pragmatique d'un développement du soi, également présenté comme un facteur d'attraction vers l'islam. Le contexte de conversion majoritairement chrétien pourrait donc jouer un rôle structurant dans la construction des récits. Quoique constamment adaptés à leur audience, ceux-ci n'en sont pas moins retravaillés par leurs locuteurs au fur et à mesure du temps parcouru dans la conversion, de la distance prise sur l'expérience vécue, et de la trajectoire d'apprentissage dans l'islam (Lepape 2007). Ainsi, dans une tentative de réhabiliter l'image répressive et autoritaire d'*Allah*, Mélissa (Québec) nous assure que « *Dieu est un Dieu d'amour et de compassion* »; il est cependant probable que ce discours soit également adapté à notre propre identité de femme, d'éducation catholique.

c) Entre l'être et le devenir : discours liminal de la conversion

« C'est pas du jour au lendemain que tu deviens musulman ! Je me suis pas mis une djellaba et un foulard, et je suis partie à la Mecque ! Ça s'est fait très progressivement avec des ratés, des bégaiements... » (Anne-Marie France).

Bien que les femmes rencontrées considèrent leur conviction religieuse comme une évidence née de leur découverte de l'islam, leur conversion engendre un ensemble de changements qui projettent leurs pratiques dans un nouvel espace moral désormais divisé entre le licite et l'illicite (*halal / haram*). Être musulman requiert en effet d'observer certaines prescriptions d'ordre religieux, comme les prières quotidiennes, ou encore vestimentaires et alimentaires, comme l'interdiction de manger du porc et de boire de l'alcool, ou la consommation exclusive de viande *halal*. À cet égard, tandis que certaines converties préconisent une approche individuelle de la foi, d'autres, plus rigoristes, revendiquent une application stricte et plus ou moins orthodoxe de la norme. Elles respectent des pratiques dont l'importance est plus discutée dans la communauté, comme les prières surérogatoires, ou encore l'interdiction d'écouter de la musique, du moins certains instruments.

Ce processus s'élabore dans la durée, et dans une constante dialectique entre l'être et le devenir, qui inscrit la trajectoire de conversion dans une perspective liminale. Les converties se définissent ainsi comme des êtres de l'entre-deux, entre-deux espaces géographiques, l'ici et la destination, entre-deux espaces-temps, l'avant et le bientôt, mais aussi entre-deux espaces-moraux, l'origine et l'idéal. Les récits de conversion se développent donc dans le champ du passage :

« T'as vécu pendant 40 ans d'une certaine façon et on te dit du jour au lendemain que c'est pas tout à fait comme ça que ça devrait être ! C'est pas évident, j'y vais à mon rythme. Je pense que j'aurai toujours cet esprit critique, tu deviens pas autre que ce que tu es... On met un enfant au monde, ça prend quelque chose comme 20 ans à devenir un adulte, pourquoi on devrait intégrer les valeurs islamiques en l'espace d'une année ? » (Denise Québec).

i) Progression de la conversion

La trajectoire vers la conversion est présentée comme un long et laborieux processus de persuasion, fait d'arguments rationnels visant à prouver que l'islam est la vérité et qu'à ce titre, il est urgent de l'embrasser. Lui succède la trajectoire de la conversion construite comme un fastidieux travail d'incorporation de l'identité musulmane, passant par la mise à bas des résistances de l'individu et par le renforcement de la foi. C'est en interprétant les changements par une sémantique de la progression semblable à celle des marches de l'escalier que la nouvelle identité musulmane est naturalisée. « *Au jour le jour* », les pratiques et prescriptions sont apprises, adoptées puis incorporées, une stratégie d'ailleurs validée par le jugement d'*Allah*, réputé valoriser davantage les efforts réalisés, que le respect des pratiques en soi. La trajectoire de conversion en est donc une de l'apprentissage quotidien, fondé sur l'acquisition de savoir, mais aussi sur la reproduction physique et quasi mimétique de modèles idéaux de pratiquants, au premier titre duquel figurent le Prophète et ses épouses, mais aussi les sœurs musulmanes les plus pieuses. La conversion s'actualise alors par des pratiques de plus en plus précises, conformes et assumées. De fait, ce travail d'incorporation entraîne une reconstruction de l'identité de la convertie fondée autour de trois étapes qu'identifie Van Nieuwkerk (2006) : se percevoir musulman, vivre comme un musulman, se présenter en tant que musulman auprès de la *Umma*, du réseau familial et amical, de ses collègues, et plus largement des groupes sociaux liés à la nation et au genre.

(1) *Changer de religion, entre effervescence et routinisation...*

La majorité des auteurs note le fort engouement des converties envers leur nouveau style de vie. S'intéressant à des converties danoises, Jensen (2008) évoque une attitude pathologique de « *convertitis* ». Toutefois, un tel enthousiasme envers l'islam autant qu'envers les musulmans ne s'avère généralement que transitoire, et Roald (2006) situe cette étape immédiatement après la conversion. Par la suite, les converties deviendraient plus critiques de la communauté musulmane, et confuses par rapport à leur propre identité et appartenance, si bien qu'après un temps, la structure héritée de

leur premier environnement de socialisation referait surface pour se mêler aux dispositions musulmanes acquises. De façon idéal-typique, Roald (2006) soutient qu'au terme de ce parcours, les converties réalisent la possibilité d'être à la fois Scandinave et musulmane. Ce modèle à trois temps conceptualise la trajectoire post-conversion en une succession de phases d'amour, de déception et de maturité, dont la progression dépend en grande partie de l'évolution des relations des convertis avec les musulmans de naissance, ou avec leur groupe d'origine.

Inspirée du concept transformateur du rite de passage de Van Gennep, la proposition de Roald semble centrée sur les expériences de conversion achevées, en ignorant les parcours non linéaires, voir les sorties de l'islam. En effet, si bon nombre de nos répondantes ont suivi une trajectoire semblable à celle présentée par la sociologue, nous avons également rencontré des femmes qui s'étaient éloignées de la pratique de l'islam après leur conversion, n'y revenant parfois pas (trois femmes au Québec et une en France). Par ailleurs, la remise en question identitaire sociale et politique n'est pas vécue comme telle par de nombreuses converties de notre échantillon, quelques rares converties se disant intéressées à émigrer dans un pays à majorité musulmane, tandis que d'autres fréquentent un milieu exclusivement composé de converties, sans rapports suivis avec des musulmans de naissance. À cet égard, nous proposons que le contexte politique, ainsi que le niveau de tolérance sociale à l'égard de l'islam et des musulmans dans chacun des espaces étudiés, jouent un rôle déterminant dans la gestion identitaire des converties.

Par ailleurs, la littérature empirique mentionne le rôle du paramètre générationnel dans le style de religiosité adopté, Wohlrab-Sahr (2006) associe par exemple le degré de « combativité » ou de « syncretisme » de la pratique de l'islam à la jeune génération de converties, les femmes entrées dans l'islam le plus récemment se montrant les plus zélées et les plus puristes. Dans notre échantillon, les converties de longue date élaborent généralement un discours critique de ce processus, déplorant souvent les attitudes radicales, et parfois « extrêmes », caractéristiques des premières étapes de la conversion. Elles soulignent la nécessité de rester modéré, comme l'indique cette femme convertie depuis plus de quinze ans :

« Certains convertis, quand ils se convertissent à l'islam ils font les choses comme s'il y a une espèce de pression sociale, comme si c'est dans un microcosme, milieu familial ou amical et qu'ils sont obligés de batailler un peu. Ils font les choses un peu dans le combat, comme s'ils essayaient d'imposer quelque chose et ça se ressent dans leur manière d'être ou de vivre cet aspect, c'est dans les premiers temps, et après la sérénité, et après c'est une évidence. Au début c'est un peu comme s'il faut naviguer contre le courant, et après on a les eaux calmes » (Anne-Marie France).

Les métaphores pour figurer ce passage d'une lecture littérale à une vision moderne de l'islam abondent : *« au début, on est comme des éponges, on absorbe tout », « la conversion c'est comme un cachet d'aspirine dans l'eau: tout de suite après la conversion, tu es en pleine effervescence, ça fait des bulles, et puis progressivement, ça se diffuse et ça se résorbe dans l'eau »*. Cette représentation de la conversion n'est pas sans évoquer le concept de routinisation wébérien, à l'enthousiasme des premiers moments de conversion succède en effet une forme de banalisation de la pratique. C'est sans doute cette étape de ferveur et le manque de recul qu'ils induisent qui pourrait expliquer les discours flous, contradictoires, changeants ou hermétiques des musulmanes plus novices, à l'inverse des converties de longue date qui semblent plus sûres d'elles, confiantes et aguerries. La veille de sa conversion, Caroline exprime difficilement son ressenti : *« j'ai toujours été croyante mais l'islam m'appelle, je ne peux pas expliquer plus... »*.

(2) Des techniques d'essais – erreurs : la trajectoire du voile

Pour la plupart des converties, l'adoption des pratiques se fait par « essais » et tâtonnement, donnant parfois lieu à des bricolages mêlant leurs perceptions de l'islam à leur héritage religieux. Avant d'accomplir le mois complet de Ramadan, certaines converties décident par exemple de jeûner quelques jours seulement, avant d'en augmenter progressivement le nombre. Afin d'expérimenter les sensations liées au port du voile, plusieurs le mettent d'abord uniquement à la mosquée, puis chez elles, tentent une première sortie dans l'espace public, et finalement le gardent définitivement. En fait, toutes les converties rencontrées rapportent leur réticence première relativement au voile, au point que l'on pourrait évoquer l'existence d'une « trajectoire du foulard » :

« Ça a été plus une évolution quand je me suis convertie. À un moment donné j'allais faire des commissions et j'ai dit : « regarde je vais mettre le voile juste pour voir ce que ça donne de sortir, voir comment les gens vont me voir ». Et je suis allée chercher mon pain et j'ai dit : « oh oui c'est pas si pire que ça ! J'ai pas senti que les gens me regardaient ou que j'avais l'air d'un extra-terrestre ». Donc le lundi matin, quand je suis rentrée travailler, j'ai mis mon voile et à partir de ce moment, j'ai mis mon voile » (Natasha Québec).

Cependant, comme le propose Bourdieu (1994), les événements biographiques qui composent une trajectoire se constituent autant de placements et de déplacements entre différentes stations d'un espace social, lesquelles s'articulent entre elles selon les différentes relations objectives qui structurent cet espace. Ainsi, Jouilli (2007) note que le sens du foulard *« évolue [...] au cours des parcours individuels. Si, dans un premier temps, le foulard répond à un besoin d'affirmation de soi, dans un deuxième temps, il peut évoluer pour devenir un acte de foi »* (p. 32). Les converties que nous avons rencontrées ne manquent effectivement pas de souligner combien le foulard participe de leur relation personnelle avec Dieu, envers qui elle démontre ainsi leur engagement spirituel. Toutefois, celui-ci n'en reste pas moins l'élément de visibilité central qui projette leur nouvelle identité sur une place publique parfois hostile, ou simplement réticente aux démonstrations d'affiliation religieuse. C'est donc parce que la conversion est affichée par l'intermédiaire des performances religieuses plutôt que dite, que l'épreuve ultime et incontournable de la conversion réside dans la performance religieuse.

Paradoxalement, on pourrait donc assimiler cette trajectoire du voile à un processus de dévoilement du soi et de l'identité musulmane sur la place publique. Le passage de l'invisible au visible est réputé exiger une foi d'une si grande force, que celles qui dissimulent leur identité justifient *« j'ai pas encore les arguments pour expliquer »* (Anna France). À l'inverse, celles qui s'affichent le plus se sentent investies d'une mission d'aide et de conseils aux sœurs qui vivent de l'hostilité dans leur famille, ou de sensibilisation et de déconstruction des stéréotypes sur l'islam véhiculés dans leur société. En fait, la visibilité de leur nouvelle identité intègre le fait de leur conversion dans le débat public, et le soumet à la structure de rapports sociaux qui s'y articulent autour de l'islam. Par ailleurs, leur discours indique la volonté des nouvelles musulmanes de projeter leur propre progression dans l'islam dans leur environnement

social plus large. Le vocabulaire prosélyte des femmes rencontrées « *il n'est pas encore converti* » rend compte de cette optique d'englobement, ainsi que de leur volonté d'inférer un projet politique collectif à leur propre parcours individuel.

ii) Stratégie discursive et bricolage identitaire : créer cohérence et continuité

(1) *Personnalité et comportements*

Le discours d'incorporation progressive de l'islam qu'élaborent les converties semble en contradiction avec leur constante évocation d'une identité musulmane ontologique qui précéderait la conversion, comme en atteste la sémantique de « revenir à l'islam ». Hélène (Québec) décrit ce « mode somatique d'attention » (Csordas 1993) de l'être en islam : « *Je me suis rendue compte que j'étais très musulmane, sans avoir le cadre ou le mode de vie. Mais j'avais des principes qui l'étaient* ». La plupart des converties expriment ainsi le sentiment d'une identité musulmane primordiale vers laquelle la conversion permet de faire retour. En fait, quasiment toutes les converties rencontrées, même celles nées dans un milieu athée, parlent d'une quête spirituelle antérieure à la découverte de l'islam, « *depuis toute petite* ».

Si cette conception de l'individu fondée sur la notion d'authenticité est conforme à l'éthique musulmane (*fitra*), elle justifie une rhétorique de la continuité qui s'articule autour de l'enjeu de l'acceptation de la conversion par le réseau social proche (famille et amis), et *a fortiori*, par la société d'origine. En ce sens, le récit s'élabore autour d'une grammaire de la conversion. Alors que Lepape (2007) la définit comme le corpus de codes et de règles qui régulent le discours, nous comprenons cette grammaire comme un ensemble de procédés permettant de présenter le processus de conversion comme la réalisation de l'authenticité du sujet. Par exemple, le récit des femmes rencontrées suggère qu'elles entretenaient les valeurs musulmanes de façon innée avant même leur conversion : « *avant déjà, je ne mangeais pas de porc* », ou « *je ne portais de toute façon pas de minijupe* », ou encore « *je viens d'un milieu très pratiquant et très ouvert à l'étranger, ce qui est différent* ». Ainsi est contournée la question du changement de vision du monde puisque par la rhétorique de la continuité des pratiques, du dogme, et des valeurs, les nouvelles musulmanes entretiennent l'idée

d'une familiarité avec l'islam précédant leur conversion, celle-ci n'amenant finalement qu'une prise de conscience de cette identité : « *j'ai toujours été mal à l'aise avec l'idée que Jésus Christ est le fils de Dieu* » (Élizabeth France). En fait, la construction de cette cohésion identitaire varie selon le contexte, les contraintes structurelles ou encore le cycle de vie des narratrices. Dans les situations d'union mixte inter-religieuse par exemple, le souci de transmission identitaire aux enfants peut, paradoxalement, justifier l'adoption de l'islam par la femme; c'est le cas de plusieurs femmes rencontrées, comme nous le décrirons dans le chapitre six.

L'identité, les liens sociaux et en particulier familiaux, ainsi que les valeurs sont présentées par opposition aux pratiques et affiliations sociales qui seules, sont considérées en rupture. Les discours établissent donc une distinction claire entre personnalité et comportements sociaux puisque quasiment toutes les converties soulignent que la conversion n'a pas modifié leur personnalité, sinon pour le mieux :

« Je voulais que ma mère comprenne que j'ai pas changé. Parce que j'ai réellement pas changé mentalement, mon cœur est toujours pareil, mes intentions sont toujours pareilles, de réussir dans la vie et tout ça. Je suis mieux encore, meilleure en fait, moins de peur, moins de crainte. [...] mes amis, la première fois qu'ils m'ont vue voilée, ils ont dit : « c'est quoi ça ? » Mais ma personnalité, elle a pas changé » (Sandra Québec).

D'ailleurs si les changements de style de vie et de comportements sociaux sont reliés à la conversion, le choix de l'islam et de ses références est, quant à lui, associé à la personnalité de l'individu, comme le montre la réflexion de Céline (France) :

« Est-ce-que c'est réellement par rapport à l'islam ou est-ce-qu'après c'est ma personnalité... Je pense que ça se confond un peu, c'est justement... que j'ai choisi l'islam parce que ma personnalité et les valeurs que je voulais avoir et atteindre correspondaient à celles qui étaient prônées par l'islam ».

En ce sens, la démarche de conversion est présentée comme un processus naturel, l'islam étant associé à la nature véritable de l'être, comme l'indique Anne-Marie (France) « *Je vis ma vie naturellement et il s'avère que ça colle avec l'islam* ». Ce discours de naturalisation inscrit les changements induits par la nouvelle religion dans le cycle de vie (mariage, maternité, déménagement, changement d'emploi). En effet, alors que le réseau social des nouvelles musulmanes se réorganise habituellement plus

ou moins radicalement après le « retour à l'islam », les femmes rencontrées associent cette recomposition au mariage et à l'arrivée des enfants. Pour Julia, une Québécoise d'origine italienne, c'est sa vie de famille qui a, *de facto*, éloigné ses anciennes amies de sorte qu'aujourd'hui, elle fréquente principalement des femmes qui, comme elle, sont mariées, ont des enfants, et assistent aux leçons sur l'islam dispensées à la mosquée.

(2) *Stratégies de continuité et éléments de rupture*

Si les femmes rencontrées mentionnent une prédisposition naturelle avec l'islam, elles insistent également sur le rôle des circonstances et sur l'aspect contingent de leur découverte de l'islam, si bien que la conversion apparaît avant tout comme une destinée : « *l'islam est venu à moi* », ou encore « *c'est l'islam qui m'a choisie, et pas moi qui ai choisi l'islam* » (Anne Marie France). Bien que cette notion de prédestination soit renforcée par la sémantique de l'inéluctabilité qui ponctue le discours de « *jamais* » et de « *toujours* », elle n'évacue pas le fait que la conversion s'appuie sur un geste volontaire et conscient, soit la profession de foi (*shahada*), et l'adoption des prescriptions musulmanes.

Aucun discours ne manque de souligner que la religion choisie parachève l'ensemble des traditions religieuses monothéistes dont la majorité a hérité. Ainsi, les femmes rencontrées soulignent que l'islam est la dernière religion révélée après le judaïsme et le christianisme qu'il reconnaît, de même que Mahomet se situe dans la continuité prophétique de Jésus et de David. Les trois religions partagent la foi en un Dieu unique et la reconnaissance de l'autorité des Livres saints où sont prescrits les dogmes et codes de conduite. Elles fonderaient des modèles normatifs perçus comme universels que beaucoup de femmes comparent aux modèles traditionnels québécois et français perpétrés par leurs grands-parents. Les références et valeurs communes incluent le modèle familial et la distribution genrée des rôles, la femme étant la gardienne du foyer et l'homme son pourvoyeur. Quant à la morale sexuelle, elle touche la virginité au mariage et l'absence de relations sexuelles avant ou en-dehors de l'union, ainsi que la famille comme unité sociale de base. Ces discours qui font fi des

différences de codes de conduite entre les trois religions justifient la conversion de bon nombre de répondantes. Au Québec, Amélie décide de se convertir quand elle prend conscience que l'islam ne contredit pas ce qu'elle connaissait de la religion : « *C'était les mêmes prophètes qu'on m'avait appris dans mon enfance, ils étaient tous là : Moïse, Noé, Abraham, c'était pas comme quelque chose de nouveau. Et Jésus, que j'aimais beaucoup, qui est un prophète important* ». Hélène (Québec) raconte sa première leçon à la mosquée :

« L'imam disait « l'islam c'est de croire en un dieu unique, sans associé ». Bon, je crois à ça. Alors il disait c'est croire en tous les prophètes, je crois à ça, c'est juste que Mohammed je le connais pas encore. Bon je crois aux autres livres, mais je connais pas encore le Qu'ran, croire au monde invisible, les anges, croire en un jour dernier, un jour où on va être jugé selon la vie qu'on fait ici, je croyais en ça aussi, puis que notre vie est déterminée à l'avance, il y a comme un destin ça, je croyais à ça aussi. Donc il y avait rien sur lequel j'accrochais quand j'écoutais le cours, c'est quelque chose qui m'a frappée, c'est comme si je suis musulmane, mais je le sais pas ».

L'islam est présenté ici comme la version authentique et non galvaudée de la religion chrétienne. Maryam (Québec) rapporte que son père lui ayant mentionné que dans le christianisme, le porc était interdit, elle lui demanda : « *Mais alors pourquoi est-ce qu'on en mange si on est chrétien ?* ». Les pratiquantes soufies adeptes d'une fraternité universelle rappellent que leurs valeurs de communauté et de partage sont aussi celles des premiers Chrétiens.

Cette rhétorique de continuité qui traverse tous les récits recueillis se situe néanmoins en contradiction avec l'idée, maintes fois répétée, selon laquelle l'islam permet un nouveau départ. En effet, les femmes dont le style de vie préconversion n'est pas conforme aux prescriptions musulmanes (sexualité prémaritale par exemple) rappellent que dans l'islam, toutes les transgressions commises avant la conversion sont effacées. Cette idée de rupture est corroborée par leurs critiques répétées du catholicisme quant à l'existence d'intermédiaires entre Dieu et ses fidèles, et au principe de la Trinité assimilée à une forme de polythéisme. Rejetant l'idée d'un Dieu capable d'engendrer un être humain, elles s'opposent à l'adoration de Jésus, des saints et des statues, comparant ainsi le catholicisme aux temps préislamiques (*Jahiliya*), alors que des paganismes amoraux dominaient la péninsule arabe. Par ailleurs, les

converties remettent également en question la fiabilité et l'authenticité de la Bible, entre autres en raison de son histoire de transmission orale et de ses multiples versions usitées, à l'inverse du *Qu'ran* considéré comme une révélation directe à Mahomet, et dont la version écrite serait restée inchangée au cours des âges. Ces critiques répétées dans tous les discours recueillis figurent également dans les récits de conversion diffusés sur Internet, démontrant ainsi leur dimension construite.

Les éléments de cette rhétorique de la continuité et de la discontinuité constituent les paramètres d'une grammaire permettant de formuler une trajectoire de conversion cohérente et convaincante, quoiqu'idiosyncratique à chaque entrevue. Par exemple, quelques femmes rencontrées se considèrent davantage croyantes que musulmanes. Soulignant la continuité de leur quête spirituelle, elles disent avoir toujours cru en Dieu, sans avoir nécessairement associé de pratiques à cette foi pour diverses raisons (adolescence, éducation laïque, etc.), ce que l'islam leur permet de faire à présent. Elles restent cependant plus évasives quant à leur choix d'une religion différente de celle de leurs parents, laquelle propose pourtant autant d'outils référentiels et de possibilités de pratiques.

Le discours sur le changement de prénom traduit également la volonté d'établir une cohérence entre l'héritage reçu, et le paradigme adopté, bien que les converties articulent ces deux impératifs de façon variable. Celles qui gardent leur prénom d'origine indiquent d'abord que le changement n'est pas obligatoire en islam, elles évoquent également leur volonté de maintenir les liens symboliques et sociaux avec leur groupe d'origine, à l'instar de Nadine, une convertie française :

« Lorsqu'on m'appelle Firdaws, j'ai l'impression de trahir mes parents, car c'est en quelque sorte renier l'héritage qu'ils m'ont donné. Or je leur ai toujours affirmé que le fait que j'étais musulmane ne changeait rien au fait que je suis fière de l'éducation qu'ils m'ont donnée, des choix qu'ils ont faits pour moi, etc. Puisque c'est grâce à tout cela que je suis celle que je suis aujourd'hui et que je peux faire mes propres choix ».

À l'inverse, celles qui décident d'adopter un prénom musulman évoquent une insatisfaction relativement à leur identité préconversion, comme Nathalie qui dit n'avoir jamais aimé le prénom que ses parents lui ont transmis : *« Je me sens plus Leila que Nathalie »*. D'autres mentionnent leur souci d'intégrité identitaire *« pour ton identité de musulmane, c'est bien que tu aies un prénom musulman »*. Ces dernières

choisissent cependant un prénom dont la signification correspond à leur personnalité, leur quête ou parcours personnels, comme Éva qui prend le nom de « *Nadjoua* », qui signifie en arabe « celle qui est sauvée ». Stratégiquement, et comme pour symboliser la continuité recherchée, la plupart choisissent un prénom dont la phonétique se rapproche de celle héritée, comme Maryam pour celle qui porte le nom de Marie.

Ainsi, le discours de conversion repose sur une tension entre la volonté d'adhérer à un islam qui se situe dans une continuité relative par rapport à l'identité préconversion d'une part, et conforme aux prescriptions inhérentes à leur interprétation du *Qu'ran* d'autre part. La gestion de l'identité et du soi résulte de cette dynamique, tant au niveau subjectif, que dans l'espace public.

iii) Des trajectoires non linéaires : doutes et retours sur la conversion

Dans la trajectoire du converti, la décision finale de changement de religion est moins significative que les doutes, hésitations et tensions qui y mènent. Bien que beaucoup considèrent l'islam comme un ensemble de valeurs refuges qui pallient à un vide ou une instabilité normative, leurs discours expriment également les résistances, ou du moins la non complaisance, que les futures converties ont d'abord opposées à l'islam. Ainsi, elles rappellent qu'elles étaient d'abord réticentes aux rôle et statut dévolus à la femme dans l'islam, ainsi qu'aux codes de comportement relatifs aux rapports de genre prescrits dans le *Qu'ran*; en particulier la possibilité pour le mari de battre sa femme dans certaines circonstances les aurait scandalisées. L'accent mis sur les préjugés qu'elles ont d'abord nourris à l'égard de l'islam, résumés par « *avant j'étais contre l'islam* », permet d'établir le lien avec le milieu d'origine pour mieux décrire le passage vers l'islam : « *les collègues, ils comprennent pas, ils font comme nous dans le fond quand on connaissait pas l'islam, ils font la même chose, ils jugent* » (Denise Québec).

Par ailleurs, les converties expriment également leurs hésitations entre une conviction profonde en la vérité de l'islam et une appréhension forte à l'égard des pratiques religieuses et de leur caractère contraignant (port du voile, cinq prières quotidiennes, etc.). Cette difficile conciliation entre expérience et pratiques transforme la trajectoire

de conversion en un cheminement dans la pratique religieuse. À cet égard, Samantha, une jeune femme française rapporte :

« J'essayais cette fois de me documenter un peu, et au fond de moi, j'avais bien compris que c'était obligatoire, puisque c'est pas dur à comprendre dans la mesure où c'est écrit en toutes lettres dans le Qu'ran. Mais je voulais me persuader du contraire, donc j'achetais des livres pour trouver quelque part écrit que j'étais pas obligée de le porter ».

Ainsi, en dépit de l'apparition rapide de leur volonté de se convertir, la plupart rapportent des craintes et une retenue, que les plus aguerries disent avoir seulement pu résoudre en acceptant de se soumettre à Dieu. Quant à celles qui ont commencé à adopter les pratiques progressivement, par curiosité ou par mimétisme, elles disent également avoir d'abord ressenti trouble et inquiétude, en prenant conscience qu'elles incorporaient ainsi une identité musulmane. De façon générale, l'autonomie et le sentiment d'avoir volontairement choisi d'entrer dans cette religion rend cependant ces prescriptions moins lourdes.

Doutes et découragements émergent également face aux difficultés d'apprentissage des comportements et gestuels prescrits : *« C'est pas évident au début quand même parce que t'apprends les mots en arabe, t'apprends les gestes, t'apprends les ablutions, t'apprends un tas de choses, et la prière, c'est quand même assez compliqué dès le début »*. Les critiques éventuellement suscitées par la découverte des nouveaux codes et comportements d'usage sont cependant neutralisées, soit par une explication rationnelle du bien-fondé des pratiques, soit par une technique de compréhension différée. Par exemple, alors que l'interdiction de boire de l'alcool ou de manger du porc se justifie facilement par des motifs de sécurité publique pour l'un et d'hygiène pour l'autre, la possibilité de corriger l'épouse est considérée comme un élément encore incompréhensible compte tenu de l'état actuel des connaissances de l'Homme, mais dont la logique deviendra évidente dans le futur.

Par conséquent, les trajectoires de conversion sont souvent chaotiques, et le choix religieux, parfois mis entre parenthèses au cours de périodes instables (voyage à l'étranger, adolescence), puis réactivé à l'occasion de certains événements comme une grossesse. L'identité musulmane est cependant présentée comme une référence cible, d'ailleurs une fois les pratiques comme le Ramadan maîtrisées et assumées, il semble

difficile de reculer, car « *c'est plus facile de mettre le voile que de l'enlever* » (Marie-Ève France). En effet, exception faite d'une déconvertie qui a porté le foulard pendant quelques mois avant de sortir de la religion, aucune femme rencontrée n'a enlevé le foulard après avoir commencé à le porter.

iv) Identités de la marge

Les hésitations et les doutes qui ponctuent la trajectoire du devenir musulman marquent une transition. Pour les femmes converties engagées dans la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* (Ricoeur 1990) à l'égard de l'un ou l'autre groupe d'appartenance, devenir l'Autre nécessite la reconnaissance de cet Autre. Les possibilités d'une telle validation apparaissent toutefois aléatoires et subjectives en raison de la variété d'interprétations de l'islam, incluant l'approche culturelle. Par ailleurs, le souci de continuité ou de cohérence identitaire rend la référence à la mêmété impérative, une précaution identitaire qui, bien que nuancée par une relative gradation dans la notion de mêmété, est assurée par l'énoncé « *je suis toujours la même* ». Bien que la conversion n'inverse pas le rapport à l'altérité, elle place le sujet dans un espace liminal. C'est dans ces discours de la mêmété dans l'altérité que se définit le sujet qui, comme le suggère le philosophe Macherey, « *n'est jamais fixé définitivement, mais est historiquement déterminé, et donc entraîné dans un mouvement incessant de transformations* » (1988, p. 93).

Une grande part des converties rencontrées portaient déjà une identité hybride, ou du moins éprouvaient un sentiment de marginalité avant leur conversion : Chantale est Québécoise francophone, mais elle a fait toutes ses études en milieu anglophone; Sophie est née d'un mariage mixte entre un père arabe chrétien et une mère canadienne juive, elle a vécu toute son enfance en Afrique noire; la famille de Carolina est disséminée aux quatre coins du globe et ses frères sont tous unis à des femmes d'origine étrangère. Beaucoup d'entre elles sont d'ailleurs attirées par la marginalité que symbolise l'islam dans leur milieu; certaines comparent l'annonce de leur conversion à la célèbre « sortie du placard » des hommes gais. Adopter l'islam signifie en effet perpétuer leur identité de l'entre-deux, en adoptant toutefois des attributs nouveaux qui les intègrent dans un milieu social spécifique et structuré. Par

exemple, pour les jeunes femmes noires résidant dans les banlieues françaises, ou pour Sandra, une immigrante de seconde génération originaire d'Europe de l'Est issue des mêmes quartiers, devenir musulmane signifie entrer dans le groupe dominant leur milieu de vie. Dans cet espace, les rapports de pouvoir se reconfigurent autour de nouveaux débats quant à la définition de l'islam, de sorte que la liminalité de la conversion dessine les contours d'identités fluctuantes qui redécoupent en permanence les frontières, et redistribuent les statuts du centre et de la périphérie, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

d) Récits de la foi, de la pratique et de l'appartenance : les non-dits de l'identité religieuse

Si la conversion est présentée comme une voie de retour à la source, soit à la nature originelle de l'homme (*fitra*), les témoignages recueillis révèlent une variété de modes de compréhension et de vécu de l'islam, conformément à d'autres observations menées auprès de femmes converties (Jensen 2006). La trajectoire dans l'islam est donc construite selon diverses catégories du champ religieux, plus ou moins poreuses. Ils réfèrent ainsi à une dynamique plus globale identifiée par Olivier Roy (2002) dans les pays occidentaux, où le renouveau de l'islam, entraîné par la forte activité migratoire des populations musulmanes, favorise la fragmentation des identités, des autorités et des pratiques religieuses, et ce, de façon parfois antagoniste. À l'instar des parcours d'identification au christianisme identifiés en France par Hervieu-Léger (1999), les discours des converties produisent plusieurs idéaux-types quant à leur religiosité dans l'islam. Dans un premier temps, nous relevons une religiosité dogmatique qui s'articule à la perception d'un Dieu lointain, tout-puissant et souverain, qui contrebalance un deuxième idéal d'expérience spirituelle, intime et affective d'un Dieu proche et amical. Notre corpus ajoute aux propositions d'Hervieu-Léger l'expérience de la foi évoquée par la plupart des converties à l'une ou l'autre étape de leur parcours, laquelle foi est parfois prioritaire sur la performance religieuse, soit un troisième idéal-type. Enfin, se distingue également une forme éthique de l'islam, qu'un grand nombre de femmes rencontrées semble vivre comme un ensemble de valeurs et de références de type humaniste qui codifient la vie sociale. En outre,

certaines converties inscrivent leur démarche religieuse dans une allégeance politique que formalise le *Qu'ran* vu comme un projet de société, d'autres à l'inverse revendiquent le maintien de leur parcours dans un cadre de spiritualité et de piété individuelles. Finalement, l'identification à l'islam d'un grand nombre de converties signifie une intensification du sentiment d'appartenance collectif. L'individualisme religieux et moderne révélé par le caractère volontaire, conscient, et réflexif de la démarche des converties, se négocie alors avec la dimension communautaire de l'islam perpétrée par bon nombre de musulmans de naissance. Ces idéaux-types de la religiosité des nouvelles musulmanes sont incarnés par les figures d'autorité physiques ou symboliques mentionnées par les répondantes, qu'il s'agisse du réformiste Tariq Ramadan, du cheikh soufi Ben Tounès, ou encore de l'université égyptienne Al Azhar. Bien qu'elles déterminent à leur tour une variété de modèles de conversion, ces catégories demeurent des construits culturels et rhétoriques dont l'examen permet de nuancer la portée, et de souligner la particularité du paradigme musulman dans le champ du religieux.

i) Dogme, expérience et humanisme religieux

« *Je suis intéressée par l'islam depuis dix ans, mais je suis convertie depuis trois ans...* » (Patricia France).

La plupart des répondantes disent s'être senties musulmanes avant d'entrer dans l'islam, ne ressentant pas nécessairement le besoin d'adhérer formellement à la religion pour construire leur nouvelle identité. Adolescente, Agathe (Québec) imitait le jeûne du Ramadan de son beau-père et se considérait déjà musulmane. Plusieurs jeunes femmes disent s'être enrôlées dans l'islam en groupe, avec leurs amies du collège québécois ou du lycée français. D'autres se seraient identifiées à l'islam avant de commencer à éliminer le porc et l'alcool de leur régime alimentaire, parfois suite à une rencontre avec un Musulman de naissance. Ces témoignages attestent de la multiplicité des interprétations de l'islam en tant qu'éthique, pratique, dogme, ou expérience, et dont nous esquissons ici un portrait indicatif, à défaut d'être exhaustif. Il y aurait sans doute autant d'islams que de converties.

(1) *Dogme et expérience*

La plupart des répondantes décrivent leur parcours de conversion comme la découverte cognitive d'un nouveau système explicatif de l'univers. Cette orthodoxie religieuse reconnaît la légitimité des enseignements des textes *Qu'raniques* vus comme des vérités totales qui déterminent une loi sociale et morale absolue, car divine. Certaines femmes comme Anna (Québec), dont l'éducation a été colorée par un milieu hippie très permissif, valorisent le caractère infaillible et précis des préceptes transmis par la Révélation, auxquels il est permis d'accéder par une étude précise des textes sacrés.

À cette approche dogmatique, qui se veut univoque, répond cependant une multiplicité d'expériences vécues dans l'islam. Certaines nouvelles musulmanes rapportent en effet des méditations et des contemplations intérieures, de forts ressentis personnels qu'elles opposent aux prescriptions que Denise (Québec) qualifie par exemple de « *broderies* ». Bien que l'accent porté sur l'expérience constitue une caractéristique postmoderne, elle apparaît davantage dans les discours des femmes dans la quarantaine qui semblent vouloir privilégier l'esprit à la lettre de l'islam. Salma (France) illustre la différence entre les deux approches en expliquant la loi qui préconise de châtier les voleurs en leur coupant les mains : « *En fait, il faut comprendre l'idée de couper la main, soit d'arrêter le geste du voleur au vol, mais non pas au sens littéral. C'est toujours cette histoire de l'esprit et de la lettre* ». Sans surprise, il s'avère que ce sont les femmes soufies qui vivent l'islam selon un mode phénoménologique d'être au monde, se considérant avant tout comme des « *serviteurs* » (*abd*) dans le cadre d'une relation privilégiée au divin. Les dispositions corporelles jouent un rôle central à cet égard. Les membres de la confrérie *Allawiyya* portent par exemple un grand soin aux postures de prosternations; habillés tout de blanc, ils méditent et chantent assis au sol. Notons ici qu'historiquement, le soufisme a surtout attiré des femmes, en les autorisant à participer parfois très activement aux rituels.

Si la tendance soufie est bien présente dans notre échantillon, elle ne domine pas les approches expérientielles, de sorte que la dichotomie dogme versus expérience semble en réalité dépassée par une forme de syncrétisme qui intègre des éléments issus de la

socialisation chrétienne dans la compréhension du nouveau paradigme musulman. Ainsi, s'agissant de la même règle de couper la main des voleurs, Rolande (Québec), catholique fervente jusqu'à sa conversion, explique qu'il existe des conditions strictes et précises pour exécuter cette sentence : « *En cas de famine par exemple, on ne peut pas couper la main de quelqu'un qui vole pour manger ! Ce sont des principes de solidarité, les mêmes que chez les Chrétiens* ». Le paradigme musulman, ainsi que son caractère dogmatique et orthopraxe, semble ici nuancé par une interprétation du catholicisme qui lui est compatible, à l'image de ce « Dieu miséricordieux et amour » que Mélissa (Québec) évoque à plusieurs reprises lors de notre rencontre, comme pour compenser l'image autoritaire d'un *Allah* punisseur que lui présentent ses coreligionnaires nés dans l'islam.

(2) *La foi et l'expérience*

La sémantique utilisée par les femmes converties présente l'islam comme un domaine, un univers à soi au sein d'une géographie symbolique. Ainsi, les musulmans sont réputés « *être dans l'islam* » et le fait de se convertir, signifié par l'expression « *entrer dans l'islam* ». Contrairement à l'approche chrétienne, les nouvelles musulmanes évoquent peu l'irruption ou même simplement la notion de foi, elles décrivent davantage une évidence liée à une démarche rationnelle. Elles assimilent généralement foi et découverte ou connaissance de l'islam, suggérant ainsi une définition de la foi distincte d'une expérience ou d'une prise de conscience.

Quand et où débute donc la foi et quand se considère-t-on athée ? Comme de nombreuses converties, Céline répond que : « *la foi est venue par la raison, c'est en lisant les livres que je me suis dit : « mais oui, c'est évident ! »* » La perception varie toutefois puisque pour les soufis, la première expérience mystique vaut généralement pour acte de foi et de conversion, tandis que certaines déconverties indiquent que leur sortie de l'islam a seulement modifié leurs pratiques et non leurs croyances. Le parcours de deux femmes ayant longuement vécu dans des pays de tradition musulmane avant de se convertir suggère une dimension phénoménologique de l'incorporation de la religiosité musulmane, distincte de l'expérience de la foi. Cette

polarité entre foi et pratiques, que l'on pourrait attribuer à une lecture durkheimienne de la religion, apparaît dans plusieurs discours : Élyse (France), qui pratique peu, préfère parler de sa foi en soulignant qu'elle n'implique pas nécessairement de pratique, alors que Andréa (France), une fervente musulmane, explique : « *Moi je suis très terre-à-terre, tu vois, je ne suis pas trop...spirituelle. Tu vois, je pense qu'il y a des sœurs qui vont te parler de choses beaucoup plus profondes, mais moi je suis dans les petits trucs de la vie, comme ça* ». Plus que la religiosité, l'islam anime tous les comportements du quotidien, comme pour Natasha (Québec) : « *Tu peux tout faire en ayant l'intention de plaire à Dieu, donc l'islam a recours dans tout ce que tu fais* ».

En fait, les discours des femmes les plus pieuses indiquent un processus complexe, puisque la pratique génère l'apaisement du cœur et de l'esprit, lui-même engendrant la foi. Ainsi, la foi s'entretient par la pratique, comme l'indiquent ces propos relevés à plusieurs reprises en entrevue : « *la foi est basse quand on ne pratique pas* ». Il faut probablement distinguer d'une part la forme performative de l'islam, dont découle la foi, et d'autre part, l'expérience de l'islam révélé, qui engendre et que nourrit la pratique, principalement vécue par les croyants soufis.

(3) *Pratiques et éthique*

Bien que les trajectoires de conversion recueillies s'articulent essentiellement autour de l'adoption des pratiques musulmanes, les discours de certaines traitent avant tout des valeurs liées à l'islam, lui associant par exemple les vertus de l'hospitalité. La religion est ici perçue comme un système de sens, au point où les nouvelles références promues permettent à certaines femmes de se valoriser, entre autres en limitant l'importance accordée au physique, et en soulignant celle de la pudeur et de la piété. Les converties les moins pratiquantes reconnaissent à l'islam des qualités humanistes et morales typiques des milieux sécularisés.

En extrayant l'islam de son contexte, ces musulmanes moins pratiquantes, intellectuelles et lettrées, présentent la religion avant tout comme une spiritualité pourvue d'une éthique quasi universelle. Cette optique œcuménique révèle une quête de transcendance; elle s'appuie sur une rhétorique de la tolérance et de l'ouverture :

non-médiance, solidarité, « bonnes mœurs », compassion, respect, altruisme, autant de valeurs que ces femmes associent à l'universel, parfois en-dehors de toute appartenance religieuse. En particulier les « *seekers* » (Strauss 1976) ayant flirté avec plusieurs traditions avant d'arrêter leur choix sur l'islam recourent à un bricolage personnel qu'elles décrivent à l'aide d'une sémantique parfois proche du vocabulaire Nouvel Âge. Chantale (Québec), qui s'est convertie au bouddhisme, puis s'est rapprochée de l'hindouisme, avant d'entrer dans l'islam, compare la séquence de la prière musulmane aux postures de la salutation au soleil. Ce langage est particulièrement présent au Québec, où les nouvelles musulmanes ayant connu une éducation hippie intègrent des éléments d'éthique écologique et communautaire aux explications de certains versets du *Qu'ran*. Généralement, les soufies insistent sur l'idée d'une unité transcendant les religions, comme Salma (France) qui fait référence à ses figures d'inspiration : « *Comme Gandhi, beaucoup de maîtres bouddhistes, de grands scientifiques aussi m'ont fait avancer* ». En France, les soufies plus âgées, qui se sont converti3s dans le sillage du philosophe René Guénon, préconisent un islam lettré, de type mondain et esthétique, désaffilié de l'institution religieuse, et orienté sur les universaux qui traversent les frontières religieuses. Cette logique de la globalité et de l'union se retrouve également auprès de converties de longue date, qui semblent vouloir concilier les divers éléments de leur trajectoire religieuse en citant ce verset de la Bible : « *où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu* » (Cor 2 : 115).

Une certaine variabilité dans les discours collectés ainsi que les comportements observés suggèrent donc un relatif déplacement de la loi vers l'éthique. Nos résultats confirment en cela les observations de Roy (2002) qui constate l'emprunt des catégories modernes occidentales dans les religiosités de Musulmans en contexte migratoire, catégories qui, pour les converties, ne représentent pas moins que les modes de pensée de leur socialisation première. Si le discours éthique semble donc traverser en filigrane les parcours de conversion, la construction identitaire reste néanmoins centrée autour de la performance et du respect des prescriptions religieuses, comme l'indique Anna, une jeune femme d'origine suisse et chilienne, convertie au Québec. Comparativement à ses collègues de l'université qui pratiquent un islam plus orthodoxe, Anna fait figure d'objectrice de conscience. C'est d'ailleurs à

ce titre qu'elle demande à nous rencontrer, « *pour nous présenter un autre visage de l'islam* ». Sa bibliothèque indique un passage dans l'islam réformiste, dont elle nous remet des pamphlets originaires du Moyen-Orient, visiblement heureuse de s'en débarrasser. Ne cachant pas ses sympathies envers l'islam soufi sans toutefois adhérer à aucune confrérie, elle a en affection les écrits du cheikh Ben Tounès de la confrérie *Allwyyia*. Alors que sa pratique de l'islam est souple et ouverte, contrairement à ses consœurs qui revendiquent leurs droits de minorités au sein de la société québécoise, elle dit considérer son identité comme le produit de sa « culture occidentale », et non de sa religion.

(4) *Des modèles de conversion*

Les diverses catégories du champ religieux exprimées dans les discours collectés manifestent différentes façons de vivre l'islam, que l'on pourrait inscrire dans les trois stations de l'islam décrites par le cheikh Bentounès (1996) : en premier lieu, les cinq piliers, c'est-à-dire la pratique apprise à travers les livres sous l'autorité des imams, puis la croyance et la foi acquises par l'intermédiaire des savants et de la théologie, et enfin l'étape de contemplation d'un Dieu omniprésent, expérimentée via un maître. Chacun de ces rapports à la religion détermine une forme de conversion. S'agissant de la voie de la contemplation et du mysticisme par exemple, le novice y est initié en se rattachant au maître qu'il a reconnu, ce qui tient lieu d'acte de conversion. La croyance et la foi constituent une conversion de forme chrétienne par laquelle le nouveau musulman annonce son changement de paradigme, avant d'en adopter le mode de vie. Finalement, la station des piliers de l'islam correspond à une adhésion aux pratiques religieuses qui peut précéder l'acte de foi. La conversion à l'islam est alors performée, parfois inconsciemment, par le biais des prières et d'un ensemble de comportements qui donnent à voir la nouvelle vision du monde adoptée. Certains Musulmans rencontrés qualifient cette conversion de « souple », par opposition à la conversion « dure » qui marque l'entrée formelle dans la religion par la prononciation de la *shahada*. C'est dans cette catégorie que se situent les phénomènes de conversion collectifs localisés au sein d'enclaves sociales, où l'islam est vécu comme le mode de sociabilité dominant (dans les cités françaises par exemple). La performance

religieuse s'y opère à divers degrés, pour certaines uniquement par le biais du Ramadan ou de la consommation de la nourriture *halal*, pour d'autres à travers le port de vêtements pudiques.

ii) Religiosité individuelle et autorité communautaire

Si la foi est basse quand on ne pratique pas, elle l'est aussi quand on n'est pas (bien) entourée. Bien que l'espace communautaire favorise, et parfois astreint, à la performance identitaire, le respect ostensible de ces principes et convenances concourt également à sa cohésion. D'ailleurs, les converties les plus engagées associent leur cheminement spirituel à une conscience sociale et politique, que ce soit dans le cadre d'un islam de tendance soufie, moderniste ou orthodoxe.

Ainsi, tandis que la conversion signifie un choix religieux assumé par l'individu, elle se réalise dans un cadre communautaire qui pourvoit identité, lien et soutien sociaux. Hervieu-Léger (1999) indique à cet effet que la privatisation et la dissémination de la croyance coexistent avec le maintien des identifications confessionnelles communautaires. La démarche des converties rencontrées participe de cette dynamique entre aspiration collective dans un cadre collectif d'une part, et individualisation de la trajectoire et des choix religieux d'autre part.

(1) Vie communautaire locale et individualisation des parcours religieux

Toutes les converties disent se sentir attirées, ou du moins apprécier, la dimension communautaire et la fraternité qu'elles perçoivent dans les relations entre Musulmans, cette solidarité étant par ailleurs renforcée par leur condition minoritaire. Les discours évoquent en effet une vie communautaire forte, fréquemment associée à la « *famille* », le partage d'une commune expérience du religieux construisant le lien social. Dans le cas des femmes d'allégeance soufie en particulier, la communauté en devient une d'émotions et de rituels, dans une optique de cosmopolitisme interreligieux qui se fonde dans une culture universelle de la spiritualité. Si les soufies forment une catégorie à part parmi les musulmanes rencontrées, leur souci du maintien communautaire par le respect des principes et convenances religieuses constitue un idéal-type de la collectivité partagé par les autres femmes de l'échantillon. Ce sentiment

communautaire donne lieu à de multiples formes d'engagements associatifs décrits au chapitre sept.

Par ailleurs, pour toutes les femmes rencontrées, l'expérience de vie, la trajectoire et la quête individuelles constituent des référents plus marquants dans leur parcours religieux que les attributs communautaires du groupe adopté. Cette valorisation de l'individualisation religieuse reste cependant temporaire pour la majorité des converties qui s'en réclament. Conscientes de se soustraire à une dimension fondamentale de l'islam, les femmes qui s'isolent volontairement considèrent ce choix comme une étape nécessaire pour le renforcement de leur pratique de l'islam, avant de pouvoir s'exposer au regard de la communauté. Sophie (Québec) est une intellectuelle qui se présente comme un penseur libre et préfère personnaliser son cheminement religieux dans le cadre d'un dialogue quotidien avec Dieu : le Ramadan lui paraît fastidieux, elle fume de temps à autre, et prie difficilement aux heures prescrites. Ne portant pas le voile, elle semble vouloir se dérober autant au regard des non-Musulmans que des Musulmans, et aborde sa pratique sous la forme d'un pacte avec Dieu : cette année, elle ne fait pas le Ramadan, mais elle arrête de fumer. Plus tard sans doute, lorsque « *plus forte dans sa pratique* », elle prévoit fréquenter ses coreligionnaires. Pour Sophie comme pour les immigrants musulmans de seconde génération au Canada observés par Ramji (2008), bien que le développement de la religiosité des jeunes s'appuie sur des outils de recherche et des expériences personnelles, les institutions de socialisation conservent un rôle de garde-fou et d'encadrement moral, légitimé par la doctrine religieuse.

(2) *Un individualisme communautaire*

L'attraction qu'opère l'islam sur les converties semble reposer sur un paradoxe : d'une part, les jeunes femmes apprécient l'autonomie et la responsabilité individuelle que confère l'islam aux croyants, d'autre part, elles critiquent l'individualisme outrancier des sociétés modernes et se disent attirées par la solidarité communautaire des Musulmans, solidarité que renforce le statut de minoritaire, parfois jusqu'au sectarisme. Auprès de Danoises converties, Jensen (2006) relève la même contradiction, entre attirance pour la dimension holiste et l'autorité doctrinale de

l'islam d'une part, et autonomie, éclectisme et privatisation du croire d'autre part. Cette ambivalence se reflète dans les modes de conversion, oscillant entre le caractère individuel de l'acte de conversion, et la sociabilité des pratiques religieuses menant à l'adoption de l'islam.

Dans la littérature, l'hypothèse d'individualisation du religieux auprès des femmes musulmanes ne fait pourtant pas l'unanimité, notamment eu égard aux musulmanes de naissance voilées (Weibel 2000). Pour ces dernières, la pression communautaire, ainsi que les références dogmatiques islamiques composées par la Tradition et les sources scripturaires (*Qu'ran*, *hadiths*, etc.) limiteraient leur capacité de bricolage et d'improvisation de la religiosité. À un degré moindre, car affranchies de la tutelle familiale en matière religieuse, les converties les plus pratiquantes semblent soumises à la même pression communautaire visant à la conformité de la pratique. Ces situations significatives dans notre échantillon nous amènent à évoquer l'hypothèse d'un individualisme communautaire. Comme le propose Hervieu-Léger (1999), les processus d'individualisation produisent en effet une pléthore de petites communautés volontaires, fondées sur des affinités sociales ou spirituelles, et sur l'engagement volontaire de leurs membres. Dans l'islam, ces phénomènes d'atomisation de la vie religieuse donnent lieu à une multiplication de discours, qui émergent parallèlement à l'autorité traditionnelle des imams (Allievi 2003; Grillo 2004; Jouilli 2007; Mandaville 2007).

Dans le cas des femmes converties, archétypes de l'individualisation contemporaine du religieux, la pression sociale serait en réalité double, et donc relative. Entre allégeance déclarée à la *Umma* et appartenance d'origine à la société dominante, leur profil à la marge de chacun des groupes transcende les polarités classiques entre sacré et profane, croyances et pratiques, individu et communauté. Comme l'indique Virginie (France), une déconvertie de longue date qui garde un souvenir nostalgique de son passage dans l'islam, le parcours de conversion implique d'inclure la pensée, les croyances et le vécu religieux en un ensemble complexe. Une telle intégration combine avec créativité la mise en conformité religieuse et la pression communautaire d'une part, et les dispositions sociales à l'autonomie, à l'individualisme et au privé d'autre part.

Cette lecture sociale et politique de la trajectoire de conversion construite par les discours ranime le questionnement suivant, aujourd'hui central en anthropologie de la religion : dans quelle mesure les comportements religieux, et la conversion à l'islam en l'occurrence, constituent-ils des actes d'identité produits par le contexte ou manifestent-ils des actes de foi ? En fait, c'est par l'herméneutique du soi que se composent le sujet et l'identité.

5) LA CONVERSION : HERMÉNEUTIQUE DU SOI ET SUJET DE PIÉTÉ

« On dirait qu'avant de me convertir je croyais qu'on pouvait être parfait et en me convertissant j'ai réalisé qu'on ne pouvait pas l'être, et qu'il y a que Lui qui l'était, et que le but d'avoir une religion c'est de se parfaire. Ça veut pas dire qu'on va être parfait ». (Stéphanie, Québec)

La privatisation et l'individualisation actuelles du religieux joueraient un rôle d'attraction fondamental vers l'islam (Bidar 2008; Cesari 2004; Roy 2002), comme le suggère cet imam d'une mosquée québécoise où affluent des candidats à la conversion séduits par *« la relation directe et égalitaire avec Allah ! »*. En effet, selon les observations de Tietze (2002) auprès de jeunes musulmans en France et en Allemagne,

« Les règles théologiques, l'histoire de l'interprétation du Qu'ran et de la civilisation qui se fonde sur cette tradition permettent à l'individu de développer des conceptions du croire et des formes d'appartenance. Dans ce processus, le croyant socialisé dans une société postindustrielle ne se soumet pas à l'islam, mais accorde les contenus religieux hérités avec ses propres besoins. Il les transforme en catégories qui traduisent ses espaces dans la société. Le croire et l'appartenir à l'islam se cristallisent dans ces moments » (p. 211).

En ce sens, l'analyse des discours collectés auprès des femmes rencontrées suggère qu'à la rigidité et au zèle normatifs propres aux premiers pas dans l'islam, succède une souplesse ou une personnalisation de la trajectoire. Nous assimilons l'ensemble de ce processus à une herméneutique du soi (Foucault 2001). Pour Hervieu-Léger (1999) en effet, la figure du converti incarne en soi le processus moderne de subjectivation du croire, axé tant sur la liberté du choix individuel que sur une représentation authentique de la tradition à laquelle il se réfère. Selon l'islamologue Edward E. Curtis (2005) également, la conversion à l'islam ne signifie pas seulement l'adhésion à des canons théologiques comme les cinq piliers, mais aussi le passage par divers processus historiques par lesquels les êtres humains se définissent comme musulmans : *« In many cases converts imagined God had intended for them to convert - or revert to Islam- and that their ultimate destiny as a people would be determined by how well they realized God's plan » (p. 680).*

La littérature empirique suggère que dans l'islam contemporain, les identités religieuses convergent vers la construction d'un sujet de piété et de dévotion (Deeb 2006; Hirschkind 2001; Jouili et Amir-Moazimi 2006; Mahmood 2005; Torab 1996; Turner 2008) qui, chez les musulmanes pratiquantes, se construit dans un cadre organisé, en vertu d'une pratique formelle et orthodoxe. Bien que notre échantillon soit dominé par cette dernière catégorie de musulmanes, nous proposons de distinguer plusieurs types de converties afin de tenir compte de la proportion non négligeable, et sans doute sous-représentée, de répondantes qui font preuve d'une approche souple et individualisée de leur nouvelle religion. Majoritaires dans notre échantillon, les musulmanes orthodoxes, adeptes d'une approche intégrale du *Qu'ran* et des *hadiths*, respectent une version « pure », inspirée de l'exemple du Prophète; ce sont les femmes les plus pieuses. D'autre part, une part significative de nos répondantes ferait preuve d'une interprétation plus individualisée et souple des textes, tout en portant la priorité sur le respect des piliers de l'islam qu'elles placent au cœur de leur quotidien. Enfin, certaines femmes moins pratiquantes s'identifient à l'islam, mais ne s'adonnent qu'à certaines activités religieuses d'ordre social, comme le Ramadan ou les fêtes (*Aïd-el-kebir*, *aïd-el-fitr*, etc.); minoritaires dans notre échantillon, elles sont cependant plus nombreuses en France qu'au Québec. Nous plaçons dans une catégorie particulière les quelques femmes rencontrées qui mettent l'accent sur l'expérience religieuse en adhérant à un courant spirituel de l'islam.

a) La spiritualité comme voie d'herméneutique : sujet et spiritualité

Foucault (2001) définit la spiritualité comme un « *ensemble de recherches, pratiques, expériences par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité* » (p. 16). Pour le philosophe, l'individu est donc en constant processus d'autoconstitution éthique à travers un ensemble de techniques du soi. Celles-ci s'élaborent autour de l'impératif du souci de soi-même (*epimeleia heautou*) qui a traversé la philosophie antique de Socrate jusqu'à l'ascétisme chrétien, pour imprégner aujourd'hui le mode d'être du sujet moderne. Dans cette perspective, le sujet éthique se construit par un effort continu de retour vers le soi qui lui permet de se constituer dans le cadre d'une conduite morale. Cette manière d'être dans le monde

implique de convertir le regard vers l'intérieur tout en entreprenant « *un certain nombre d'actions que l'on exerce de soi sur soi, par lesquelles on se prend en charge, on se purifie, on se modifie, et on se transforme et donc toute une série de pratiques* » (Foucault 2001, p. 12-13).

i) Souci ou oubli du soi ? Une éthique du bonheur personnel et de la réalisation spirituelle

La trajectoire de conversion résulte de cette évolution du soi qui vise à placer l'islam au cœur de la vie du nouveau croyant. Les converties expliquent en effet comment la pratique et la foi musulmanes les amènent à une introspection perpétuelle, en vue d'une amélioration personnelle, conformément à un code de conduite rationnel et moral à la fois. Ainsi Carole (Québec), qui a vécu une enfance particulièrement difficile interprète son passé à travers le prisme de l'islam qui fait du pardon une étape obligée de tout cheminement spirituel, et une condition d'accès au paradis posthume. La plupart des converties rencontrées considèrent effectivement la conversion comme un mode de réalisation et de transformation du soi, de sorte que les préceptes et prescriptions musulmanes définissent une herméneutique qui repose sur une prise de conscience du sujet et de son autodiscipline. Ce souci du soi qui vise la transparence, la sincérité, l'authenticité et la vérité, en somme « *être vrai* » comme beaucoup le formulent, constitue parfois une thérapie personnelle. La multitude de témoignages rapportant que « *je me suis moi-même interdit de...* » rappelle autant le soin qu'elles portent à se construire ou se reconstruire, que la voie de rédemption qu'elles empruntent en se convertissant. Tandis que l'islam permet d'« *assainir sa vie* » selon un nouveau cadre de justice sociale, la conversion pourrait-elle simplement représenter un rituel de passage ? Seules des études longitudinales permettraient d'y conclure.

Si cette herméneutique du soi se produit dans un constant dialogue avec soi-même, elle se réalise dans l'assujettissement au code divin en vue de « *plaire à Dieu* ». Ainsi, c'est la crainte d'un Dieu omniscient, la volonté de « *Lui faire plaisir* », et le sentiment de sa constante surveillance – exprimé par le fréquent rappel qu'« *Il nous surveille !* » - qui conduisent à l'adoption progressive et dévouée des prescriptions musulmanes, et

à la maîtrise du soi et des émotions. Mélanie (France) résume les propos de ses consœurs concernant le port du voile : « *on se cache parce qu'on n'est pas des objets, mais surtout pour plaire à Dieu* ». Ultimement, cette soumission à un pouvoir divin omniprésent et omnipotent intègre le souci du soi dans une forme d'oubli du soi visant à l'action pour Dieu et pour les autres, à l'instar de Chantale (Québec) qui considère son dévouement auprès de sa grand-mère mourante, puis auprès de son mari handicapé, comme sa voie de soumission à Dieu.

Par ailleurs, les récits collectés s'inspirent d'une sémantique de l'épanouissement et du bien-être individuels qui participe ici d'un projet de construction du soi, axé sur l'impératif de bonheur. Cette inscription dans les valeurs de la modernité doit toutefois être nuancée par les revendications de ces mêmes répondantes, qui réclament la possibilité de pratiquer librement et publiquement leur religion, comme condition de leur réalisation personnelle. Une telle affinité entre la vision de l'islam adoptée par les femmes converties et l'éthique libérale et moderne est caractéristique d'un « islam de marché » (Haenni 2005), au sein duquel le politologue reconnaît l'emprunt des catégories du discours du champ économique occidental. Selon lui, ce mouvement se serait développé depuis les années 1990, à la faveur de plusieurs phénomènes dont, entre autres, l'individualisation du religieux et la diffusion du vocabulaire de l'éthique protestante axée sur la réalisation, ou encore l'affirmation de l'esprit d'entreprise et dominée par les valeurs de succès emblématiques des nouveaux idéaux bourgeois. Ces dynamiques porteuses de nouvelles techniques du soi façonnent certaines subjectivités liées, entre autres, à l'expérience de la religion, mais aussi du genre. Comme le note McGuire (2008), les possibilités qu'offrent ces dispositifs permettent autant de réaffirmer les rôles traditionnels que d'organiser de nouvelles identités ou sans doute, comme nos données le montreront, de négocier les deux.

ii) De la conversion comme modèle de vérité

La majorité des femmes rencontrées insistent sur le fait qu'elles se sentent « *vraiment mieux qu'avant* » leur conversion, associant ainsi l'islam à la stabilité, à la discipline, à une grille de références, à une maîtrise du soi, mais aussi à une authenticité illustrée par la simplicité des lieux de prière, et par la relation directe du croyant à Dieu. Ainsi,

la conversion serait vécue comme un processus d'affranchissement visant à « *construire sa propre intériorité en termes spirituels* » (Khoroskavar 1998, p. 129) :

« En fait, de manière générale, se convertir c'est une démarche intellectuelle, psychologique, qui amène à beaucoup d'indépendance, quelle que soit la religion d'où on vient et qu'on choisit, ça amène à beaucoup d'indépendance » (Mélanie Québec).

Le processus de conversion constitue à cet égard une démarche ascétique au sens où le définit Foucault (1997 dans Besley 2005), soit un ensemble d'exercices visant à développer et à transformer le soi, en vertu d'un mode d'être idéal défini. Pour les femmes rencontrées, cette transformation trouve son aboutissement dans l'accès à la vérité et au salut, obtenus par un cheminement fondé sur la pratique et le savoir. Selon Foucault (2001), vérité et changement du mode d'être seraient d'ailleurs liés depuis la philosophie antique, de sorte que le *convertere ad se* représente une des plus importantes technologies du soi qu'a connues l'Occident. Comme dans la culture du soi hellénistique et romaine, mais contrairement au christianisme, le retour du sujet à sa source divine s'opère dans l'immanence même du monde. Plus qu'un rapport au corps, il accomplit de façon holistique, un rapport d'adéquation achevé de soi à soi qui se manifeste autant par des actions (éducation du sujet par exemple), que par des attitudes (respect de soi-même, etc.).

La vision réformiste de l'islam qu'entretennent bon nombre de converties rencontrées valide cette notion de retour, dans les mots de Tariq Ramadan. Dans un communiqué diffusé en 2007 via le site Internet de l'association Présence Musulmane, le philosophe islamologue explique :

« Le péché originel n'existe pas en islam, c'est-à-dire nous n'expliquons pas nos fautes par le péché qui est en nous, nous expliquons nos fautes d'abord par l'oubli qui peut nous habiter. [...] Il y a des innocents dont les deux caractéristiques fondamentales sont ceci : ils oublient et ils peuvent devenir arrogants. Et c'est par l'oubli qu'ils peuvent devenir arrogants. Se souvenir de Dieu, c'est rester humble. Oublier Dieu, c'est le risque de l'arrogance. Et donc on voit ceci même dans le Qu'ran [...] : l'oubli vient avant la faute. Parce qu'on est innocent, et après on devient responsable avec la conscience et la mémoire ».

Si l'attention portée sur le développement personnel se réalise dans une perspective téléologique d'accomplissement, elle vise avant tout à la formation d'une identité

religieuse selon une conception spécifique du sujet musulman. D'après Jomier (1988), celle-ci se situe à la jonction entre rhétorique du sujet humaniste, libéral et rationnel produit de son cheminement d'une part, et idéologie musulmane qui transfère à l'entité divine la capacité d'autonomie de l'individu, comme une forme originelle du sujet d'autre part. Nous proposons ici d'adapter les observations réalisées par Tietze (2002) auprès de jeunes musulmans minoritaires en France et en Allemagne au cas des converties rencontrées, puisque ces religiosités formées dans des contextes sociopolitiques précis, s'inscrivent dans des logiques modernes individualistes d'*idem* et d'*ipse* (Ricoeur 1990), qui amènent les nouvelles musulmanes à « *se constituer identiques (mêmes) dans les exigences et pratiques sociales, tout en permettant une description de soi comme « autre »* » (p. 11).

iii) Un projet de transformation du soi : la construction d'une figure de piété contemporaine

Les sociologues de la religion (McGuire 2008; Tank-Storper 2007) s'accordent à considérer les comportements religieux contemporains comme des modes de « *compréhension du soi impliquant une transformation personnelle* » (Tank-Storper 2007, p. 18). Parfois de façon thérapeutique, ces processus de démantèlement et de reconstruction personnels permettent de mettre à distance des situations vécues, et de reconfigurer le présent et l'avenir dans le cadre d'un nouveau modèle de réalisation du soi. Comme Van Nieuwkerk (sous presse), nous observons que de tels parcours de conversion s'articulent à des expériences de piété et à un sentiment d'autonomie, vécus et présentés comme les récompenses les plus valorisantes de leurs efforts d'incorporation de l'islam et de leur témoignage de dévotion.

(1) *Expérience de piété et contrat divin : « Dieu, Lui, nous voit... »*

La démarche herméneutique amorcée suite à la conversion à l'islam insère les nouvelles musulmanes dans un modèle de piété religieuse; en somme, c'est la morale qu'elles portent sur leur corps qui construit leur piété. La notion de piété est ici préférée au terme aujourd'hui péjoratif de « *fondamentalisme* » dans la mesure où, comme le souligne Turner (2008), elle inscrit l'actuel nouveau musulman et la quête

d'excellence religieuse dans le cadre des dispositions religieuses incorporées par la pratique. L'étude de Jouilli (2007) auprès de femmes musulmanes en Allemagne et en France décrit cet

« acte volontaire, le résultat d'un choix individuel, [il] se matérialise dans un régime de disciplines corporelles et discursives, qui, en tant que pratiques éthiques, visent à inculquer des émotions et des vertus permettant de se conformer à la morale islamique. Il s'agit d'un travail entrepris de façon réflexive et consciente et qui façonne le sujet islamique pieux » (p. 282).

Auprès des femmes rencontrées, la réflexivité induite par ces pratiques de subjectivation gravite autour de l'impératif de se soumettre au divin. La conversion engage en effet le croyant dans une négociation constante avec une entité omniprésente et omnisciente. Ce dialogue est organisé selon un procédé de « petits pas », visant au respect progressif des pratiques et prescriptions imposées par *Allah*, littéralement « Le plus grand » :

« Par exemple, je fumais beaucoup d'herbe, donc il fallait que j'arrête si je voulais avoir l'esprit assez sain pour pouvoir réfléchir sainement à ce à quoi je m'étais convertie. Je fumais la clope aussi, fallait que j'arrête de faire ça parce que ça correspondait aussi à un interdit entre guillemets, au même titre que l'alcool, je priorise des choses comme ça. Ça prend le temps que ça prend, pour après rajouter tranquillement des pratiques. Maintenant je prie une fois par jour tous les jours, j'ai fait deux Ramadan, le dernier j'ai essayé de le faire et j'étais tellement nulle [rires] Le premier jour, j'ai complètement abandonné, je me suis dit, « si je fais tout, tout de suite, ça marche pas, c'est la bonne méthode pour abandonner vite ». Donc, je Lui demande de faire des compromis [rires] Ce Ramadan j'ai arrêté de fumer, justement, pour moi j'ai demandé si ça pouvait pas être ça mon Ramadan plutôt que pas boire pas manger : pas fumer » (Marie-Ève France).

Ce sentiment de surveillance inscrit la trajectoire religieuse dans un rapport de soumission à l'autorité divine, nourri par un sentiment de crainte, et entretenu par un comportement de piété et de fidélité quotidiennes. Les récits recueillis suggèrent en effet que les parcours religieux se construisent dans la crainte de Dieu et du jour du Jugement dernier; pour certaines cette démarche fait suite à une expérience extrême ou à la peur de la mort. Cet auto-assujettissement à une force supranaturelle et intangible établit la croyante dans une attitude de confiance et d'abandon, fondée sur des compromis. Certaines converties situent leur geste dans une réflexion

philosophique associant la conversion à une forme de détachement du matériel qui, ultimement, aboutit à donner sens à l'existence, comme l'indique Marianne (France) :

« On dit, les Français ont du savoir-vivre. Ils savent tenir la porte, ils savent dire merci, ils savent dire s'il vous plaît tout ça, et les Musulmans, eux, ils ont le savoir-vivre et le savoir-mourir. C'est-à-dire que dans l'éducation religieuse musulmane, on t'apprend qu'il y a la vie, mais il y a la mort aussi ».

La discipline qu'impose l'islam inscrit la mort et la vie terrestre dans une conception du destin qui justifie une forme d'assujettissement :

« L'islam m'a apporté plus de stabilité et de sérénité dans ma vie, j'étais peut-être un peu perdue, on se demande toujours « l'homme avec qui je suis, c'est le bon ? » Il y a toujours un peu d'incertitude, même par rapport au futur, à l'avenir, on n'est jamais sûr de rien. Tandis que depuis que je suis convertie à l'islam, peut-être on met plus les choses dans les mains de Dieu, on se fie au destin : « si c'est pas arrivé, c'est parce que c'est le destin qui l'a voulu, c'est comme ça ... » » (Natasha Québec).

Ce parcours de soumission à Dieu ne se fait toutefois pas sans réticences. Car si toutes rappellent l'importance de « plier devant Dieu », elles soulignent également qu'accepter de transférer la maîtrise de sa vie, et obéir de façon quasi aveugle à une discipline contraignante à laquelle la plupart des individus modernes refuseraient de s'adonner constitue un dépassement personnel (*jihad*). Paradoxalement, la plupart des converties témoignent d'un caractère militant, rebelle, provocateur et passionné qu'elles disent canaliser via la religion. Alors que l'islam apparaît comme un moyen d'assagir le soi via l'herméneutique, il pourrait être difficile de distinguer ce qui, dans le changement de comportement, relève de la conversion de ce qui est lié à l'évolution personnelle de l'individu. En fait, les discours collectés construisent des stratégies d'adaptation de la vision du monde musulmane aux aspirations, projets, style et cycle de vie personnels. Ainsi, Sarah (France) qui attendait toujours de tomber enceinte depuis son mariage, trois ans plus tôt, nous confiait d'une humeur positive et joyeuse, mais non sans dissimuler une certaine mélancolie : « *c'est Dieu qui décidera du bon moment !* »

(2) Progrès et « autoperfectionnement »

S'inspirant des travaux de Max Weber, Nabti (2007) introduit la notion d'« autoperfectionnement » dans l'étude des comportements musulmans éthiques et

mystiques. Il s'agirait d'un agir comportemental conforme à des règles éthiques édictées par une autorité religieuse dont le respect

« doit permettre la réalisation d'un certain état d'être qui est à la fois le garant et le signe du salut. Le but est ici, pour l'aspirant au cheminement initiatique, de pouvoir vivre une renaissance spirituelle, une évolution morale et comportementale qui doit lui permettre de se rapprocher du modèle prophétique de « l'homme parfait » (al-insân al-kâmil), véritable idéal d'être humain » (p. 62).

En effet, les converties rencontrées disent aspirer à un modèle de comportement qu'elles travaillent par une discipline stricte et assidue :

« Je vois que ma mentalité a changé, c'est des petites améliorations que je vois, que j'accepte et je comprends tranquillement, c'est mon jihad personnel qui se manifeste. Même des traits de caractère comme la colère ou la paresse, plein d'affaires qu'il faut améliorer, il faut travailler sur soi pour pas éclater pour n'importe quoi, se maîtriser. On a chacun nos défauts puis il faut travailler sur ça aussi, pour les améliorer, c'est pas juste dans l'islam. Tu vas me dire « c'est partout », mais ça fait partie intégrante de l'islam, c'est la religion. Tandis que dans le catholicisme, c'est : « Fais pas ça parce que je te l'ai dit point final ». Il n'y avait pas de réponse » (Catherine Québec).

Les propos de Julia (Québec) démontrent que les performances religieuses et rituelles musulmanes concourent à cet autoperfectionnement désiré, conformément au modèle généralement incarné par le Prophète, sa fille et ses femmes :

« Après que j'ai accouché de ma fille, je suis restée à la maison. Là j'avais un goût incontrôlable de café, café, café. Puis le Ramadan arrive, je me disais « Ah mon Dieu, mais qu'est-ce que je vais faire ? » Je pourrai plus boire de café jusqu'au soir, puis quand tu te réveilles 5h, 4h du matin pour déjeuner, tu peux pas boire 3 litres de café non plus. Puis ça m'a aidée, ça m'a comme désintoxiquée, ça a contrôlé ce besoin que j'avais de café. Puis après le Ramadan, j'étais rendue à une tasse par jour [...] j'avais comme comblé quelque chose par le café [...] j'avais réussi comme à maîtriser ce besoin-là ».

b) Techniques de conversion et d'apprentissage

i) Dispositions et subjectivité dans l'islam

Les femmes rencontrées interprètent l'islam comme un ensemble de principes et de règles qui orientent leur nouvelle herméneutique du soi, de sorte que l'adoption des pratiques prescrites forge leur identité musulmane, reconstruit leur subjectivité et normalise leurs relations sociales, en particulier les rapports genrés. Plus que des

pratiques, les femmes rencontrées parlent d'acquérir un « *comportement* », dont l'intériorisation résulte d'un processus historique et de structures contingentes. Anaïs (France) témoigne : « *c'est difficile pour le moment, mais c'est une question d'habitude* » tandis qu'au Québec, Natasha explique : « *c'est pas aussi dramatique, mais c'est comme quelqu'un qui devient aveugle par rapport à quelqu'un qui est né aveugle, c'est le fait d'avoir déjà goûté quelque chose et de ne plus en remanger...* »

Comme Mahmood (2005), nous considérons ces comportements comme des « dispositions » qui transfèrent à la croyante une agentivité relative, ainsi qu'une possibilité de réflexivité, toutes deux impliquées dans la constitution du soi, notamment à travers le procédé conscient d'apprentissage d'un mode d'être musulman. En effet, le système des leçons par lesquelles les nouvelles musulmanes se familiarisent avec l'islam, ou encore l'arithmétique des péchés et des bonnes actions par laquelle les converties plus orthodoxes gèrent leur comportement quotidien combinent l'incorporation des pratiques à leur interprétation de l'islam fondée sur la raison. En fait, les converties se réapproprient les textes et dogmes découverts dans l'islam selon les expériences subjectives qu'elles en font, et leur possibilité d'intégration dans leur quotidien (Mansson 2002). En atteste la diversité des degrés d'engagement dans l'islam des femmes rencontrées, et la pluralité des courants religieux auxquels elles s'affilient, comme l'a également observé Jensen (2006) auprès de Danoises converties.

ii) Savoir et raison : « L'épée au cœur, le reste est de l'apprentissage »¹⁶

Dans le cas des converties, les dispositions musulmanes ne peuvent cependant pas être incorporées de façon préreflexive comme une logique pratique (Bourdieu 1994), mais comme une connaissance à distance qui se manifeste par le verbe. Ainsi s'opposent la coutume et l'éducation d'une part, au savoir et à l'instruction d'autre part. Ne bénéficiant d'aucune possibilité de transmission familiale des conventions liées à l'islam, les converties s'adonnent à des exercices d'apprentissage personnels, rationnels et progressifs. Ces derniers sont facilités par la précision et la clarté des définitions et prescriptions liées aux pratiques sociales, aux techniques corporelles et à

¹⁶ (Diane Québec).

la vie politique dans les sources scripturaires de l'islam. Les femmes converties disent en effet souscrire à ces codes parce qu'ils sont établis sur un mode logique et rationnel, en adéquation avec le style de pensée occidental dont elles sont issues.

Cette approche participe du mouvement plus global de renouveau de l'islam documenté dans les pays de tradition musulmane, où l'accent est mis sur les comportements de piété développés par la connaissance des textes et leur application dans la vie quotidienne (Deeb 2006; Torab 1996). Dans leurs ethnographies respectives réalisées dans des milieux religieux égyptiens, Mahmood (2005) et Hirschkind (2006) décrivent les modes de sociabilité et d'éducation de croyants revenus à la pratique de l'islam, à l'aide de leçons tenues au sein des mosquées et des technologies médiatiques. La majorité des femmes rencontrées participent de ce processus de formation de la figure du bon musulman pieux, visant l'incorporation d'un ensemble de normes axées sur le corps et sur le comportement social.

Si l'autorité que les converties attribuent au savoir religieux s'inscrit dans un mouvement global moderne, elles l'expliquent par les premières révélations du *Qu'ran* maintes fois rappelées dans les récits recueillis : « Lis ! ». Cette valorisation de l'interprétation individuelle et indépendante des sources scripturaires (*ijtihad*) justifie une approche de l'islam fondée sur le savoir, qui séduit particulièrement une catégorie de sujets modernes, intellectuels, à l'esprit critique aiguisé. Les converties se livrent en effet à un exercice d'herméneutique des textes comparable à celui des écritures bibliques décrit par Ricoeur (1988). L'islam est appréhendé ici par la médiation des Écritures dont les converties prennent un soin particulier à extraire les interprétations locales. L'acquisition de connaissances sur l'islam représente à cet égard une priorité pour toutes les femmes rencontrées, certaines y consacrant plus de temps que d'autres. La nécessité de « *comprendre pourquoi on fait les choses* » se distingue ici d'une perspective subjective de la foi :

« Le voile, manger halal, c'est pas quelque chose qu'au début j'ai très bien compris parce que la pratique, ça vient avec les connaissances. Au début, quand tu connais moins les choses, c'est plus difficile. Je trouvais ça plus difficile d'intégrer des choses que je ne comprenais pas vraiment. Au début, je ne voyais pas qu'est-ce que ça change; je mangeais pas de porc, mais je ne comprenais pas l'importance de manger halal » (Marie-Claude Québec).

Les recherches de Samia (France) permettent d'expliquer le bien-fondé de ce procédé alimentaire : « *On sait que l'animal égorgé souffre moins. Quand il est égorgé, le sang sort et donc s'il y a des maladies transmises par le sang, il y a moins de risque que le sang reste dans la viande, donc de les transmettre* ». Le *Qu'ran* apparaît comme une référence de base pour la vie de tous les jours, en particulier pour les Musulmanes isolées comme Anna, qui vit dans une ville de province en France, où elle ne connaît aucune autre « sœur » convertie.

Par ailleurs, la nécessité de déconstruire les stéréotypes associés à l'islam dans le groupe d'origine, stéréotypes que la plupart confient avoir elles-mêmes incorporés, accentue l'impératif de ce retour à la « lettre de l'islam » (Mandaville 2007; Turner 2007). La forte optique prosélyte que plusieurs conçoivent comme un devoir, notamment vis-à-vis de leur famille, justifie par ailleurs l'acquisition du savoir sur l'islam, comme voie de sensibilisation et d'éducation du public.

iii) Sources et réseaux de transmission du savoir

« Il y a eu beaucoup Internet pour apprendre comment faire la prière, mais aussi les autres, les gens qui sont convertis, à la mosquée les Musulmans et les Musulmanes, parler à l'imam, il y a beaucoup de livres aussi. Le premier apprentissage ça a été Hachemi qui m'a donné un petit peu les bases, ensuite c'était les Québécoises converties, et puis les livres, et beaucoup Internet. Le premier site ça a été « Musulmanes à Montréal » [AMQ]. Il y a aussi des cours d'arabe, des choses qui sont pas vraiment de l'islam, des recettes, des choses de la vie de tous les jours, comme les enfants, la vie de famille, tout ça » (Natasha Québec).

(1) Des ressources matérielles et virtuelles

Internet, livres, cassettes, programmes télévisés câblés, groupes d'études (*halaqa*) tenus à la mosquée ou chez des privés, de multiples vecteurs concourent à l'apprentissage de l'éthique et du comportement typique du « bon musulman »; ils sont autant matériels que virtuels. À cet égard, les Musulmans de naissance sont réputés peu ou mal outillés pour transmettre des connaissances sur leur religion d'héritage. Les converties et candidates à la conversion préfèrent s'informer de l'islam, ses préceptes et prescriptions par le biais d'Internet, un espace d'apprentissage et de conversion particulièrement actif et efficace, bien qu'aucune femme de notre échantillon ne soit entrée dans l'islam par ce médium. Par ailleurs, la lecture de

fascicules et livrets qui circulent des pays musulmans en direction des pays occidentaux, via les mosquées notamment, contribue également à attirer de nouvelles recrues. Juliette (France), dans la vingtaine, nous offre ainsi un livret intitulé « ceci est la vérité » en nous certifiant que sa lecture l'a définitivement persuadée que « *l'islam est la vraie religion* ».

En France comme au Québec, les converties les plus assidues dans la pratique sont également les plus impliquées dans les activités d'enseignement, au point de former de véritables réseaux de transmission de savoir. Ces femmes se considèrent également comme des ambassadrices de l'islam, dont elles visent à diffuser une image positive auprès d'un public le plus large possible, incluant les « mécréants », à qui elles prétendent expliquer les logiques structurant les prescriptions islamiques.

La curiosité ou l'intérêt pour l'islam à peine suscités, les candidates à la conversion s'informent à l'aide de la ressource Internet ou de personnes-contacts qui les insèrent alors au sein de réseaux sociaux, parfois virtuels. Musulmans de naissance ou convertis (devenus eux-mêmes agents de conversion) constituent le point de départ de ces réseaux, par lesquels transitent conseils, aide et accompagnement dans la nouvelle religion. En fait, l'incorporation des pratiques musulmanes est longue, lente et progressive. Frères et sœurs en islam assurent donc la transmission de ces dispositions particulières, selon une structure rhizomique telle qu'une aînée fait par exemple réciter le *Qu'ran* par téléphone à une femme convertie qui elle-même, enseigne le rituel de prière à des jeunes recrues de sa mosquée. Transnationale, la diffusion physique ou virtuelle de ce savoir aussi rationnel que corporel n'a de limites que la langue. Particulièrement visibles, les sites islamiques constituent des points de contact très actifs entre Musulmans; c'est là d'ailleurs que s'opère le travail missionnaire musulman, en quête du « *cyberconvert* » (Winter 2000, p. 103). Notons également qu'un grand nombre de couples se forment par l'intermédiaire de sites virtuels de rencontre et de jumelage, ou entretiennent une correspondance électronique après une première rencontre réalisée au cours d'un voyage, comme nous le décrirons dans le chapitre suivant.

(2) *Des espaces institutionnels*

Bon nombre d'activités d'enseignement s'organisent au sein de nouveaux espaces de sociabilité, qui tendent à se substituer aux institutions traditionnelles du savoir (écoles, *madrassa*, famille, etc.), au premier rang desquels figure le médium Internet. Les converties particulièrement pieuses développent également des projets au sein des mosquées, telles que des bibliothèques ou des groupes d'étude de l'islam (*halaqa*). Tant au Québec qu'en France, les associations musulmanes étudiantes concentrent l'activité des converties les plus dynamiques, ce qui n'est pas sans poser de lourdes contraintes aux femmes mariées. Notons que beaucoup de lieux de religiosité traditionnels ont adapté leurs services à cette nouvelle population en demande de soutien : certaines mosquées, dont la Grande Mosquée de Paris, offrent des cours sur l'islam, à l'issue desquels certains curieux choisissent de se convertir. Le Centre Culturel Islamique du Québec propose également un ensemble de conférences sur des thèmes tels que le prêt *halal*, et rallie les converties les plus isolées géographiquement par la diffusion d'un courrier électronique. En France, des centres de formation et d'apprentissage comme le CERSI (Centre d'Études et de Recherches sur l'Islam) proposent des cours par correspondance, tandis qu'au Québec, des associations telles que *Jannah* à l'UQAM (Université du Québec à Montréal) mettent à profit la niche universitaire pour dispenser des cours sur le code de conduite et le mode de vie musulmans, relativement au mariage par exemple. Les cours visent à objectifier de façon pédagogique le savoir sur l'islam, à partir de thèmes élémentaires tels que l'histoire de l'islam et la vie du Prophète Mohammed, mais aussi des questions plus pratiques liées au code de conduite conforme au *Qu'ran* et aux *hadiths*. Pour les pratiquantes les plus impliquées religieusement et socialement, les mosquées constituent par conséquent bien plus que des lieux de prières; elles regroupent des converties et reconverties en quête de savoir.

Au Québec, le soutien aux converties est organisé à travers l'Association Musulmane Québécoise (AMQ), dont le mandat consiste à accompagner les premiers pas dans l'islam des convertis car, selon la responsable de l'association, « *le parcours est difficile* ». Cet organisme compte autant de Musulmanes nées dans l'islam que de converties. Ses membres comparent la conversion à la « transplantation » d'une plante

dont les premiers moments sont cruciaux, l'objectif étant d'atteindre « l'équilibre » à travers une nécessaire progression qui n'est pas réputée linéaire. Le devenir musulmane est donc présenté comme une performance puisque, comme l'indique la cheville ouvrière de l'association : *« Il y en a qui sont bonnes, il y en a qui ont du potentiel parce que ce sont des perfectionnistes. Les perfectionnistes en général, ils lisent et ils s'éduquent beaucoup... »*.

L'existence seule de l'AMQ démontre que la conversion et le parcours dans l'islam sont des faits sociaux. Grâce à la technique du jumelage, les converties se voient attribuer une marraine; ce nouveau lien de confiance et d'amitié permet aux nouvelles recrues d'acquérir les connaissances et les pratiques, et de s'insérer au sein d'un réseau de soutien. Ainsi, l'association forme la figure de la « bonne musulmane » idéale, c'est-à-dire celle qui respecte les cinq piliers, les prescriptions alimentaires et vestimentaires, ainsi que les bienséances en matière de relations sociales, pratiques amoureuses et maritales. Surtout, la « bonne musulmane » sait distinguer les petits des gros péchés, ce qui lui permet d'évaluer les priorités dans sa progression vers l'islam.

Bien que cette association n'existe qu'au Québec et que peu des converties rencontrées y recourent, les services et représentations qui y sont véhiculées donnent à voir formellement les rouages de la chaîne de transmission du savoir et des dispositions musulmanes. Y participent surtout les converties orthodoxes ou très engagées dans l'islam, tandis que les autres répondantes préfèrent se tenir éloignées de ces réseaux, les jugeant trop coercitifs. Comme le note Jensen (2008) dans le contexte danois, les converties moins pratiquantes cultivent leur religiosité en privé; si elles se rendent sur les sites Internet, c'est essentiellement pour s'informer sur l'islam, et non pour y développer des liens sociaux.

Par ailleurs, une part significative de nos répondantes ne fréquente pas ces espaces, faute de proximité géographique, ou par crainte des messages fondamentalistes qui pourraient y être diffusés. Elles préfèrent le médium Internet qui, selon elles, offrirait plus d'indépendance quant aux différents courants de l'islam en compétition. Comme le montre Eickelman (2003), les nouvelles technologies de communication suscitent effectivement la prolifération de sites informatifs et de forums de bavardage quant à des thèmes divers liés à l'islam, et selon des interprétations variées. L'émergence de

cet « Islam virtuel » permet d'atteindre des publics plus larges, et ainsi de démocratiser et de diffuser la religion. Toutes les converties rencontrées ont, à un moment ou l'autre de leur parcours, eu recours à ces ressources, dans un but d'information ou de sociabilité.

iv) Apprendre ou imiter : corps, affect et savoir

Si les femmes rencontrées mettent unanimement l'accent sur l'étude des textes sacrés dans l'apprentissage de l'islam, leur ressource ultime reste malgré tout une figure d'autorité coutumière, telle que l'imam de la mosquée fréquentée, le cheikh de la confrérie d'appartenance, ou encore une femme âgée reconnue pour sa grande piété, et donc sa respectabilité. Ainsi, le savoir ne suffit pas; la conviction religieuse, puis la religiosité, s'acquièrent autant par l'étude des textes que par le contact avec un musulman pratiquant et par son imitation. Le désir de reproduire le comportement d'un musulman considéré comme un modèle traverse l'ensemble des entretiens et si elle est caractéristique des musulmanes plus orthodoxes, elle ne leur est pas exclusive puisque des pratiquantes soufies revendiquent la même aspiration à imiter le cheikh de leur confrérie. Par ailleurs, des femmes moins strictes dans leur approche de l'islam disent également suivre les pratiques de leur mari musulman de naissance, confirmant ainsi la dimension orthopraxe de l'islam. Salma, une quinquagénaire installée à Paris, indique à propos du cheikh de sa *tariqa* : « *Tout est juste chez le cheikh : le regard, le comportement, tout est juste, ça me fait adhérer* ».

Si l'accumulation de savoir se reflète dans la progression de la performance religieuse, le mimétisme via le corps valide et sanctionne le processus cognitif. La progression dans l'islam est alors marquée par des tentatives de pratique, par exemple un « essai » du jeûne du Ramadan, ou un « essai » du voile. Salma ajoute : « *la phrase qui a guidé ma vie : « don't tell me, show me! »* ». En fait, cette dynamique savoir et pratique s'appuie sur l'incorporation d'éléments de religiosité (prière, Ramadan, ablutions, etc.) dont le sens et la légitimité émergent de l'étude de l'islam.

c) **Discipline, éthique et corps : revisiter les dimensions du soi**

Au-delà de la connaissance et du respect du dogme, les femmes rencontrées aspirent à une forme de transcendance dont l'évocation les remplit de joie : « *Toutes ces choses-là, c'est pas des contraintes, ça me faisait vraiment plaisir. Puis j'étais tellement heureuse de me convertir, toutes les pratiques, c'était que du bonheur, vraiment j'étais très, très contente* » (Samia France). Dimension raisonnée et dimension vécue de la religiosité font de la conversion une expérience spirituelle et émotionnelle, axée sur la réflexivité et le ressenti. La conversion s'inscrit ainsi dans une vision holiste de l'expérience religieuse qui englobe en un tout cohérent l'ensemble des attributs de l'individu, intellect, corps, et affect.

i) Adoption des pratiques et *jihad* personnel

L'adhésion à l'islam implique la soumission à un ensemble de prescriptions et représentations : en premier lieu, les cinq piliers soient l'acte de foi (*shahada*), les cinq prières quotidiennes (*salat*), le mois de jeûne (*Ramadan*), l'aumône aux pauvres (*zakat*) et le pèlerinage à La Mecque (*hajj*), mais aussi un certain nombre de principes d'ordre vestimentaire (vêtements pudiques, voile), hygiénique (ablutions précédant la prière entre autres), et alimentaire (interdiction d'alcool et de porc, prescription de la viande *halal*), sans compter l'adoption de certains discours autorisés justifiant ces pratiques, et régissant un ensemble de codes de conduite sociale et religieuse.

Ces comportements de piété constituent des performances religieuses et sociales visant à la transformation du soi par la discipline du corps et menant par ricochet, à la réalisation du sujet. L'hygiène de vie ainsi inculquée assure l'incorporation d'une vision du monde associée à l'islam, et investit le quotidien d'une nouvelle forme de conscience. La plupart des converties comprennent cette discipline du soi comme une lutte, ou un *jihad* personnel, qu'elles expriment à l'aide de diverses métaphores. Mélanie (France) compare par exemple son expérience à une traversée de l'Atlantique à la voile. Les converties plus orthodoxes sanctionnent le respect de cette discipline en invoquant l'arithmétique des *hasanas*, soient les bons et les mauvais points que les anges et démons propres à chacun comptabilisent pour chaque action positive ou

négative du croyant. Par exemple, selon Diane (Québec), convertie de longue date, un bon témoignage relativement à l'islam rapporterait un bon point.

Le port du foulard apparaît comme un moment clé dans cette reconstruction du soi. Comme le montre Brenner (1996) auprès de Javanaises revenant à l'islam, le foulard est vécu comme une étape fondamentale de ce processus de conscientisation de l'islam. C'est souvent sur la base de cette pratique que les femmes réinterprètent la discipline de l'islam pour constituer leur propre subjectivité musulmane, inspirée des idéologies en compétition dans l'islam. En fait, la variété de ces courants se reflète dans le mode d'appropriation des préceptes musulmans. Pour les plus orthodoxes, la pratique quotidienne représente une continuité entre les vécus social et religieux, et donc une preuve de « loyauté » et de vérité envers soi. À l'inverse, celles qui pratiquent avec flexibilité considèrent la rigidité des prescriptions comme un construit culturel et non divin, elles lui préfèrent donc une interprétation plus souple, orientée vers la sincérité et l'authenticité de l'acte. Julie (Québec), dans la trentaine, fait preuve d'un tel discernement :

« Je sais pas si c'est une invention des hommes ou si Dieu, ça le dérangerait vraiment. Je pense sérieusement que non, que je pourrais lire mon Qu'ran ou faire la prière - je prie quand même, c'est juste que j'aime pas faire la prière toute seule, je parle avec Dieu quand même, c'est normal ».

Pour celles qui ont choisi le soufisme, le respect de valeurs humanistes comme l'humilité, l'altruisme ou la bienfaisance prévaut sur celui des prescriptions coraniques, de sorte que certaines peuvent s'accorder un verre de vin de temps à autre, privilégiant l'intention de se dévouer à Dieu à l'orthopraxie.

ii) Pratiques et normes corporelles

(1) Des procédés d'incorporation

La conversion à l'islam implique une variété de rites (mariage, naissance, changement de nom) et pratiques (prières, Ramadan) qui font du devenir musulman une expérience individuelle. Celle-ci intègre le corps au sein d'un nouveau paradigme du quotidien, du temps et de l'espace. C'est Bourdieu (1980) le premier qui introduit la notion d'« incorporation », soit un processus pré-réflexif par lequel les structures sociales façonnent les corps à travers des procédures d'apprentissage telles que le mimétisme.

Les dispositions ainsi transmises forment des individus d'expérience qui appréhendent le monde sur un mode somatique, inconscient et habituel, ce que Bourdieu nomme le « sens pratique ». Le sociologue annonce ainsi la perspective de Foucault qui considère le corps comme la substance et l'outil nécessaires par lesquels le sujet est formé. À cet égard, les converties ayant vécu au préalable dans le monde arabo-musulman, en union mixte, ou dans certaines banlieues françaises à forte proportion d'immigrés maghrébins, font preuve d'une connaissance des pratiques musulmanes d'ordre somatique, de sorte que leur expérience de la conversion participe d'une phénoménologie de l'islam. Toutefois, comme leurs consœurs dont la trajectoire s'inscrit dans un contexte social moins influencé par le monde musulman, leur conversion les amène à expérimenter et à adopter d'autres dimensions du corps et de l'éthique véhiculées par leur propre lecture de l'islam.

Les pratiques que les nouvelles musulmanes incorporent concernent autant le soin de l'intérieur du corps, réalisé à l'aide d'un nouveau régime alimentaire et d'habitudes hygiéniques, que celui de l'extérieur du corps, garanti par un code vestimentaire et sexuel, ainsi que par des façons de faire d'ordre esthétique. Après avoir adopté l'islam, toutes les converties rencontrées ont par exemple proscrit le porc de leur menu; en France comme au Québec, une minorité, en général les adeptes du soufisme ou les moins pratiquantes, s'autorisent cependant quelques écarts occasionnels en ingérant de la viande non *halal* par exemple. Toutes font également leurs ablutions avant leur prière. La majorité porte le voile sous forme de *hijab* et pour une minorité, sous forme de bandeau, une seule Française portait le tchador de type iranien, certaines femmes en union mixte adoptent la *djellaba* marocaine. Néanmoins, toutes tiennent à conserver une tenue discrète et « modeste », soit des vêtements longs et amples, ce qui ne les empêche pas de se permettre un maquillage, léger toutefois. L'islam est vu ici comme une méthode d'éducation et de soin personnels destinée à purifier le corps. Sophie, une jeune mariée française rapporte avoir longuement appréhendé le moment où son fiancé algérien découvrirait le tatouage qu'elle s'était fait faire avant sa conversion et qui, selon elle, souille son corps.

(2) *Le corps, vecteur d'identité*

La plupart des converties vantent le respect accordé au corps dans la tradition musulmane, Maryam décrit par exemple les grands soins apportés au lavage du corps de sa belle-mère après son décès, et le respect octroyé aux cadavres, l'opposant à l'exposition des morts pratiquée dans le Québec catholique, et jugée dévalorisante pour le défunt. Selon la perspective de Mauss (1973), le corps apparaît ici comme un vecteur d'ascétisme. L'assimilation des pratiques corporelles passe d'ailleurs autant par la gestion des émotions, colères et conflits étant canalisés par la prière, que par les rêves ou le sommeil, que certaines interprètent comme des modes de communication avec le divin. Quant au code de conduite sexuelle, la plupart des femmes rencontrées mentionnent leur non-virginité au mariage comme un regret, mais non comme un préjudice, puisque les péchés précédant la conversion sont réputés absous par l'entrée dans l'islam. Elles sont moins nombreuses celles qui reconnaissent maintenir une vie sexuelle hors mariage, mentionnant souvent la pression de leur fiancé, bien que musulman de naissance. La question semble d'ailleurs les indisposer, au point que certaines en aient fait un motif de rupture ou d'*ultimatum* en vue d'un mariage, religieux pour le moins. En fait, ces performances physiques affirment et renforcent périodiquement le choix d'adhésion à l'islam, tandis que l'accent porté sur les techniques du corps permet de pallier l'absence de transmission héréditaire des dispositions religieuses. Les converties tentent ainsi de rendre explicite ce que le dispositif de socialisation rend implicite pour un musulman de naissance.

D'autre part, les discours collectés associent le soin du corps aux prescriptions religieuses inférées par les Écritures et donc également, à leur savoir dans l'islam. Toutes les femmes rencontrées appuient en effet leur récit sur des citations du *Qu'ran* ou sur des *hadiths* évoqués spontanément, car comme en témoigne Asma, « ça m'habite ». En effet, être musulman, comme l'indique Mélanie, « c'est croire avec sa bouche, dire « je crois avec ma bouche » parce qu'on n'a pas qu'à être musulman. Il faut manifester que c'est le cas dans son cœur, mais il faut agir, et agir ça veut dire respecter ce que Allah nous a dit ». C'est donc en se conformant à un ensemble de conventions d'ordre corporel que les converties affichent, affirment et progressivement naturalisent leur identité religieuse :

« Comme justement, j'avais trouvé une hygiène de vie, et que je respectais mon corps, je ne voulais pas avoir des sales regards ... Tu sais bien les hommes comment ils sont. Certains regards sont assez « vas-y que je te drague ». Je savais qu'en mettant le foulard, j'allais avoir des sales regards, mais je savais aussi que quelque part j'allais être respectée » (Juliette France).

iii) Rituels de matérialisation des normes

La plupart des converties présentent la clarté et la précision du système de normes et du code de comportements de l'islam comme un de ses facteurs d'attraction, au point que les moins pratiquantes disent avoir adopté certaines règles corporelles, surtout en raison de leur caractère hygiénique. Dans cette optique, le *Qu'ran* et les *hadiths* constituent un guide de fonctionnement et d'amélioration de l'individu et par ricochet, de la société. En fait, les prescriptions islamiques sont fondées sur un schéma dualiste distinguant le domaine de l'illicite (*haram*) du domaine du licite (*halal*). En s'inspirant du cadre performatif de Butler (1990), Ansari (2008) montre comment la répétition rituelle des pratiques jugées appropriées pour les « *bonnes musulmanes* » permet d'inscrire sur le corps des femmes les dispositions de la religiosité musulmane. Par exemple, Noémie (Québec) enseigne à de nouvelles recrues à faire la prière en leur recommandant de garder leurs bras et coudes appliqués contre le corps afin de réduire l'espace qu'elles occupent, en signe de modestie. Hélène (Québec) décrit ce procédé de naturalisation des pratiques propres à l'éthique musulmane adoptée :

« Ce n'est pas l'islam qui rentre dans ta vie, mais ta vie, c'est l'islam, puis ta vie rentre dedans. Tu fais le choix de l'islam, puis ensuite tu recadres ta vie dedans. Par exemple, pour organiser une journée je vais regarder ce que j'ai le temps de faire entre la prière du matin et celle de l'après-midi, c'est comme si ça restructure ».

Ce mode d'incorporation et de matérialisation de la norme entraîne une négociation permanente entre le présent (devenir musulmane), le passé (être mécréante) et le futur (être une bonne musulmane). À cet égard, le devenir musulman s'inscrit dans un cadre temporel situé hors des priorités du monde moderne. En effet, les converties qui prient aux heures prescrites (la majorité de notre échantillon) réorganisent leurs activités quotidiennes en fonction de l'horaire des prières et des espaces disponibles à cet effet. Une minorité, rencontrée surtout en France, invoque cette contrainte pour rester au foyer tandis que la plupart tentent de l'ajuster à leur environnement, à l'instar de

Juliette (France) : « *Je garde mon emploi de factrice en été seulement, parce que la prière commence à 4h du matin en été, donc je peux travailler juste après* ».

Ce témoignage confirme l'hypothèse de Mahmood (2006) à l'effet que la matérialisation de la norme en un corps vertueux ne repose pas sur une catégorisation binaire qui distinguerait strictement le bien du mal. La variété des expériences des converties souligne en effet le rôle de l'agentivité et la diversité des modes d'incorporation de la norme musulmane; certaines ne manquent d'ailleurs pas de rappeler l'existence d'une zone intermédiaire entre le *halal* et le *haram*, soit le « non recommandé, mais toléré ».

iv) Inscrire la moralité sur le corps : la formation du sujet éthique

(1) *Éthique et autonomie du sujet*

S'inspirant d'Aristote, Foucault (2001) postule que les opérations que l'individu s'impose à lui-même définissent un code moral ou éthique. L'éthique est ici considérée non comme un système de normes, mais comme un ensemble de pratiques caractéristiques d'un certain style de vie. Les pratiques construisent et justifient donc des valeurs érigées en code de conduite. Dans le même sens, Mahmood (2005) souligne qu'il existe différentes modalités d'action morale ou éthique qui, chacune, constitue un mode de subjectivation spécifique. Ainsi, le respect des prescriptions vestimentaires modifie le discours sur l'apparence et les rapports de genre et induit un changement de références, désormais fondées sur les valeurs de pudeur et d'humilité. Parmi les récits collectés, relevons la récurrence des notions de dignité humaine et d'équilibre, toutes deux érigées en quête, tandis que la conscience de l'existence du paradis et de l'enfer justifie une éthique du juste milieu et de la responsabilisation, et que la transformation du soi symbolise une lutte personnelle (*jihad*) vers la paix.

L'autonomie des sujets éthiques ainsi formés ne peut cependant pas être comprise sans tenir compte des formes précises que leurs actions corporelles (*embodied actions*) prennent. Auprès de femmes pieuses égyptiennes, Mahmood (2005) note que les modèles de comportement ne sont pas vécus comme des contraintes sociales externes limitant leur liberté individuelle. À l'inverse, ces performances autorisées leur apparaissent comme des potentialités à travers lesquelles elles peuvent se réaliser

comme sujets. Ainsi, Louise (France) indique que « *l'islam donne la piste, les outils et la direction, mais c'est à chacun de faire son propre travail sur lui-même* ». Et de témoigner que son approche de l'islam et les conseils de ses coreligionnaires ont permis à son mari d'améliorer des qualités déjà existantes, tout en rappelant que « *le reste est un travail sur soi* ». À cet effet, l'importance apportée à un mode de vie sain et à la pureté contribue à l'éthique du soi caractéristique du monde moderne, et conforme au projet de développement du soi et de bien-être.

(2) Modeller le corps à l'éthique

Une fois converti, le sujet désincorpore d'abord sa socialisation première; objectifié, il intègre alors par la pratique une éthique nouvelle. Dans un premier temps, les nouvelles musulmanes sont donc dépossédées de leur corps, considéré comme un simple dépositaire du pouvoir de création divin :

« Dans la religion, on dit que c'est Dieu qui a tout créé, il a créé le corps et il nous demande d'en prendre soin parce qu'il nous l'a prêté... Donc je respecte mon corps, ne serait-ce que par rapport aux garçons, le fait de ne pas coucher à droite à gauche... Et puis je suis très gourmande, j'essaie de ne pas trop manger, tu vois. [...] j'ai une nouvelle vision de la vie plus saine, pure, je me sens plus propre » (Juliette France).

Si les codes de conduite et pratiques adoptés encadrent la mobilité et l'usage du corps de l'individu, leur assimilation est associée à un ensemble de valeurs qui reposent sur une dichotomie pur / impur; propre / sale; beauté / laideur. Par exemple, ne pas consommer la nourriture considérée malsaine comme le porc, ainsi que la virginité au mariage permettent de maintenir le corps pur, une valeur que la plupart des converties associent à l'islam. Autre référence orientant le comportement de la « bonne musulmane » : la pudeur. Là, le corps est décrit comme un bien précieux car divin, et donc réservé exclusivement à la femme et à son mari. Les discours indiquent toutefois une variété de façons de vivre la pudeur féminine : beaucoup soulignent en effet les possibilités d'expression de leur féminité dans la sphère privée où elles disent porter par exemple des dessous ou des nuisettes qui entretiennent une intimité avec leur époux, ou du moins un bien-être personnel. Pour les moins pratiquantes, les concepts de pur et impur correspondent aux notions occidentales d'hygiène et de décence.

Dans bien des cas, les discours sur le corps associent pureté et santé, selon une tendance de plus en plus marquée dans les sociétés contemporaines, à interpréter la santé et la guérison dans un cadre spirituel et holistique. En empruntant la sémantique de la relaxation et du repos, Noémie (Québec) qui souffrait de fatigue chronique depuis son enfance explique que le rythme quotidien imposé par l'islam a permis de réguler ces problèmes. Mélanie (Québec) mentionne les résultats d'une recherche scientifique préconisant de porter le front à la terre de temps à autre, afin de contrer les effets néfastes des cristaux des écrans d'ordinateur. Elle en déduit que la prescription de la prière musulmane révèle avant l'heure une sagesse axée sur le soin et l'entretien du corps. L'interprétation de l'éthique transmise par les pratiques corporelles musulmanes se conjugue ici à un discours moderne occidental, et assure la cohérence de la nouvelle subjectivité ainsi construite.

À l'instar d'Audrey (France), une jeune convertie qui ne porte aucun marqueur de sa religion, on peut néanmoins se demander s'il suffit de construire, d'afficher, voire de revendiquer son islamité pour devenir musulmane. Est-il nécessaire en effet de se déclarer et d'afficher l'identité choisie devant des témoins ? Si oui, lesquels ? Car qui dispose de l'autorité de désigner qui appartient à la communauté ? En somme, l'identité musulmane se forme-t-elle par la reconnaissance de l'autre, ou par la conviction intime et sa construction individuelle ? Les deux processus s'opèrent et se répondent probablement en dialectique, puisque l'acquisition et l'appropriation des pratiques religieuses s'accomplissent autant via le corps et l'esprit, que par la vie sociale. Être vrai avec soi, c'est finalement être vrai avec l'Autre.

d) Herméneutique et discipline du soi, regard et présence de l'Autre...

Si les converties accordent la priorité à leur projet de développement personnel en dépit ou parfois en vertu des pressions, contraintes, discriminations et hostilités que leur environnement peut leur opposer, la démarche herméneutique opérée suite à l'adoption de l'islam encadre aussi bien la construction du soi que l'organisation du lien social. Car performer l'islam signifie également créer la communauté, et agir sur ses conditions d'organisation. En effet, les techniques du corps travaillent non seulement le rapport au soi, mais aussi l'apparence du converti et partant, négocient le

rapport à l'autre. Altérité suprême, le sujet vit ultimement et en tout temps sous le regard du divin. Pour toutes les femmes rencontrées, le premier regard à affronter est en effet le plus intime et le plus sévère à la fois : celui d'*Allah*.

Toutefois, bien que l'intégration harmonieuse de la religion et du social constitue pour toutes les répondantes un avantage et un facteur d'attraction de l'islam, le sujet musulman se forme au sein d'un espace caractérisé par des rapports de pouvoir et techniques de contrôle spécifiques. On pourrait donc considérer les prescriptions musulmanes que respectent une majorité de converties, avant tout comme des comportements sociaux, manifestés par des référents visibles. Quant aux musulmanes moins pratiquantes, si leur corps est moins marqué par leur appartenance, elles répètent avec insistance leur intention de progresser vers ces modèles de vertu. Comme l'observe Lara Deeb (2006) auprès de femmes *chiites* libanaises, la piété qui se développe en contexte de modernité se réalise en fait bien plus dans la quotidienneté que dans une mystique de l'adoration. Pour les nouvelles musulmanes cette construction identitaire se réalise dans les institutions d'adoption et d'origine qui, toutes deux, constituent autant des espaces d'affirmation, que de mise à l'épreuve de l'identité choisie.

i) Pratiques du soi, code et langage social

Le *Qu'ran* ainsi que les *hadiths* balisent un cadre normatif à l'intérieur duquel sont supposés évoluer les musulmans pratiquants, et où se négocient les rapports sociaux et familiaux. Pour Nilüfer Göle (2005), les préceptes de la religion musulmane représentent une grammaire sociale des interdits portant sur le regard et sur le corps. La sociologue considère par exemple le voile comme une parure qui encadre les rapports du subjectif et de l'intersubjectif et « *distingue, crée de la distance autant qu'elle fait entrer la personne dans une forme partagée par d'autres* » (p. 125). Turner (2008) propose de considérer ces pratiques du soi comme des rituels d'intimité ou « *rituals of intimacy* », lesquels constituent des exercices quotidiens qui informent des bonnes et des mauvaises actions à l'égard des non-musulmans dans des contextes séculiers : est-il possible par exemple de servir de l'alcool à un étranger, tout en restant une femme vertueuse ? Ces normes permettent de définir des frontières religieuses à

l'intérieur du social, de distinguer les pieux des impies, et de maintenir l'identité et la continuité du groupe. Elles établissent un discours sur le politique et articulent l'organisation sociale autour d'un ensemble de codes.

Une telle conscience de soi et de la portée de ses actions traduit une volonté d'engagement social caractéristique des répondantes qui se situent dans la mouvance de Tariq Ramadan. Cette quête d'un lien social solide et solidaire ne réduit cependant ni la distance critique que les converties affichent à l'égard de leur milieu de vie séculier, ni le relâchement des liens familiaux d'origine que le nouveau mode de vie adopté induit pour la plupart d'entre elles. Quelques récits suggèrent en effet qu'afficher une identité de croyante qui plus est, musulmane dans le contexte français ou, dans une moindre mesure, québécois, constitue pour les converties une stratégie de provocation que certaines femmes, plus engagées politiquement, ne se privent pas d'activer.

Plus que dans le rapport à l'autre (Barth 1995), c'est en contrôlant le regard de l'autre à l'aide de cette grammaire religieuse du social que les converties construisent l'image qu'elles veulent afficher d'elles-mêmes, et façonnent leur identité sociale. En s'appropriant les pratiques corporelles associées à l'islam, elles produisent une subjectivité nouvelle qu'elles situent dans un jeu de miroir à l'Autre :

« Par rapport à moi, à mon corps, je suis mieux maintenant parce que je m'assume. Si j'ai des bourrelets, tant pis, j'ai pas besoin d'être mince. Je me suis rendue compte que de toutes façons, tu te compares quand tu te vois. Quand tu t'habilles pour pas rien montrer, c'est pas juste par rapport aux autres hommes, c'est aussi entre femmes, parce qu'on se compare toujours. Moi je trouve que c'est un respect entre les femmes » (Audrey Québec).

Espace d'intermédiation sociale, le corps met en scène une subjectivité musulmane en devenir. Vecteur d'herméneutique du soi, il est également le témoin de la foi du sujet envers son entourage, musulman ou « mécréant ». Par exemple, si le jeûne du Ramadan constitue un exercice de discipline du soi, il est aussi l'occasion d'une forte sociabilité qui manifeste l'affiliation musulmane par la maîtrise collective des corps. Quant au voile, bien que les femmes rencontrées insistent sur le symbole spirituel et l'épreuve de maîtrise du soi qu'elles assument en le portant, elles rappellent également qu'il constitue un mode de contrôle et de valorisation de son corps et de l'image du soi.

Ainsi, ne dévoiler ni les formes, ni la substance physique de la personne, établit l'opacité entre l'intérieur et l'extérieur. En dépit des lieux communs véhiculés par les discours, certaines femmes reconnaissent les limites de l'efficacité de cette grammaire sociale du corps qui n'empêche ni les regards de séduction, ni les attirances physiques.

« Il y a un Musulman que je croise souvent à l'université, je sais que je lui plais, je le sens dans ses yeux quand il me regarde. Si j'étais pas mariée, peut-être que je ferais en sorte que ça se développe. Mais là je peux pas, je te dis pas que je le trouve pas attirant, c'est un beau gars, c'est ça le pire ! [...] mon voile me met à l'abri dans le sens qu'il l'empêche pas de me trouver jolie, mon visage, mes yeux, mes dents, ma bouche et tout ça. Mais ça crée quand même une barrière, tu vois pas les formes du corps. Et aussi, il peut pas arriver et me taper sur l'épaule : « comment ça va ? » Puis, « viens ici je te donne deux becs et on va prendre un café » » (Amélie Québec).

ii) Autonomie personnelle et émulation sociale

Parmi les facteurs d'attraction de l'islam, la possibilité d'une relation directe à Dieu, l'autonomie et l'autoresponsabilisation de la pratique religieuse figurent parmi les plus fréquemment cités. Pourtant, les premiers gestes qui suivent la conversion, et parfois même la précédent, consistent à rechercher un réseau composé de Musulmans; certaines femmes plus actives, généralement plus orthodoxes s'intègrent également dans des espaces associatifs où elles trouvent soutien et lien social. La majorité des converties soulignent en effet la nécessité d'être entourées de Musulmans qui les comprennent et les encouragent. D'ailleurs dans les espaces publics, le port du foulard permet aux femmes de se reconnaître entre elles, elles se saluent alors d'un *salam* entendu (littéralement « paix sur toi »), « *en signe d'encouragement* » parce que, comme le souligne Sarah (France) « *ça fait plaisir, on est toutes liées !* » Ce besoin d'interaction continue avec des sœurs musulmanes, si possible converties comme nous le verrons au chapitre suivant, traduit une approche communautaire de la foi, et surtout de son renforcement, qui se réalise autant dans l'espace des *halaqas*, qu'au sein des forums Internet ou des associations d'étudiants musulmans. Anaïs (France), 22 ans, convertie récemment, témoigne de l'importance de la motivation du groupe :

« C'est dur quand tu n'as pas de Musulmans autour de toi, je n'en ai pas trouvé pendant mon stage à Lisbonne et c'est sûr que tu as tendance un peu à t'éloigner de la religion. Noémie [une convertie qui donne des leçons sur l'islam] est pour moi un vrai modèle, je suis contente de l'avoir. Pourtant, j'avais demandé à mon entourage [la famille de son fiancé libanais à Paris], je

les avais même harcelés pour qu'ils me mettent en contact avec des musulmans à Lisbonne, mais ils n'en ont pas trouvés... »

Si la communauté est source de réconfort et de renforcement mutuels, elle exerce aussi une forte pression normative sur la trajectoire des croyants. Marie-Ève (France) met en garde contre l'attitude abusive et biaisée de certains groupes dogmatiques que les nouvelles Musulmanes ne savent parfois pas identifier :

« J'ai pas trouvé le passage facile, je trouvais ça plus facile avant, de savoir que j'y croyais, mais de pas avoir fait le saut. Au début, il y a tellement de choses que tu ne sais pas et il y a tellement de possibilités qu'on te guide mal. Et ce groupe, je crois qu'il me guidait mal, j'ai trouvé ça très difficile de pas renoncer à ce choix et de me rappeler pourquoi je l'ai fait, et d'essayer de continuer dans la façon dont moi je l'avais approché au début. Ensuite, j'ai arrêté de voir ce groupe assez vite, selon le conseil de mes parents, et je me suis mise à lire beaucoup plus le Qu'ran, les hadiths et certains livres, que j'ai aussi arrêtés à un moment parce que ça disait comment penser, comment pas penser, quoi faire, quoi ne pas faire... » (Marie-Ève France).

Les rapports de couple induits par la conversion illustrent bien cette dynamique puisque les converties en union avec des musulmans pratiquants présentent le mariage comme un parcours religieux conjoint, suggérant ici l'idée d'une herméneutique du couple. Toutefois, l'islamologue Etin Anwar (2006) rappelle que la performance du soi s'inscrit dans un modèle de dépendance culturelle puisque la piété de la femme est garante de l'honneur de l'homme, de sorte que les contraintes communautaires intègrent le sujet féminin dans une structure familiale. Dans notre échantillon, plusieurs femmes françaises mariées avec des Musulmans de naissance non pratiquants au moment de l'union, mais revenus à l'islam par la suite, disent effectivement avoir adopté l'islam afin de maintenir la cohésion identitaire familiale.

La foi et la religiosité individuelles se construisent dans l'émulation du groupe, si bien que la piété devient un motif de compétition symbolique et de différenciation religieuse, comme le suggère Anaïs (France) : *« Je ne suis pas aussi courageuse que Noémie, je ne porte pas le voile, ce n'est pas un gros péché. Ce qui compte c'est la foi non ? »* Alors que certaines converties décident volontairement de se soustraire à l'émulation du groupe en s'isolant dans une interprétation individualisée et privée de la pratique, la piété des femmes plus conservatrices correspond à ce que Turner (2008),

reprenant les termes de Foucault, nomme une « technologie du soi » visant à produire l'excellence des vertus religieuses. Ainsi, la vertu et la piété sont définies selon l'orthodoxie des performances, et mesurées par opposition à la mécréance ou à la souplesse des pratiques religieuses. Au moment de notre entrevue, Manon (Québec) disait ne manger ni porc, ni viande puisque végétarienne depuis un passage dans la religiosité Nouvel Âge effectuée bien avant sa conversion. Quelques mois plus tard, tandis que nous la voyons manger du bout des lèvres un tajine à l'agneau en compagnie de ses sœurs musulmanes, elle nous explique que celles-ci lui ont prouvé que le *Qu'ran* préconise de consommer les animaux qui s'offrent à l'Homme pour son bien-être. Comme Turner (2008), on pourrait s'interroger sur l'authenticité d'une telle piété produite par l'émulation sociale, bien que certains discours visent justement à tempérer l'impact du groupe sur la démarche individuelle, à l'instar des commentaires de Céline (France) :

« Il y a quand même dans l'islam la notion que... on force personne à faire des choses qui sont au-delà de ses capacités et que chaque étape qui est franchie, même si c'est une petite étape, même si c'est au bout de beaucoup de temps, enfin même si ça prend du temps, c'est toujours ça de bien. Donc c'est vrai que je ne me suis pas vraiment mis de pression ».

iii) Herméneutique du soi et contrôle social

Bien qu'aucune autorité institutionnelle ne sanctionne ou ne valide l'appartenance à la *Umma*, la communauté humaine se charge elle-même d'encadrer la construction de l'islamité des nouvelles musulmanes. En effet, si elles sont des modèles les unes pour les autres, à l'instar du Prophète, le modèle ultime, les sœurs musulmanes sont également des vigiles mutuels qui veillent au maintien de la juste performance et entretiennent l'idéal du « bon musulman ». Sarah (France), une jeune femme, convertie de longue date, et particulièrement active au sein de sa mosquée explique à cet égard : *« l'islam fait de nous des gens meilleurs, c'est un jihad permanent. De toutes façons, pas le choix, on vit tellement en vase clos qu'on doit travailler sur nous-mêmes pour être meilleures »*. Alors que nous l'accompagnons à la mosquée de son quartier, dans la banlieue sud de Paris, ses interactions avec ses sœurs en islam illustrent le type de pression qu'elles exercent entre elles. S'adressant à une nouvelle convertie : *« ça me fait tellement plaisir de te voir à la mosquée, ça fait au moins un*

an ! Allez, prends l'engagement de venir chaque vendredi ! », et l'autre de répondre « *je ne peux pas, je suis juste venue aujourd'hui parce que c'est les vacances scolaires* ».

Bien que tous les récits rappellent que les premiers conseils prodigués aux nouvelles recrues sont d'« *y aller doucement !* », chacun des actes du quotidien est sujet au contrôle interne à la communauté : Maggie, une quinquagénaire d'origine britannique résidant en France, fait face à l'étonnement critique de ses amies musulmanes eu égard au fait qu'elle vit seule. Anna, une jeune étudiante québécoise de tendance plutôt soufie, s'est vu rappelée plusieurs fois à l'ordre par ses collègues de l'association musulmane, lui signifiant que ses vêtements dévoilaient exagérément ses épaules. L'adoption d'un prénom musulman constitue un autre domaine de contrainte, et celles qui y cèdent limitent généralement son usage au cercle d'amis musulman. Les pressions à l'orthodoxie sont parfois intériorisées par un sentiment de culpabilité, si bien que plusieurs pratiquantes qui fréquentent la mosquée endossent finalement le port du voile, sous l'influence de leur environnement social : « *Je le mets pour aller à la mosquée et en sortant je l'enlève ! C'est hypocrite !* » (Manon Québec), ou encore : « *je me sentais mal par rapport à aux autres femmes à la mosquée qui l'enlèvent pas en sortant* » (Audrey Québec).

Ces attitudes de contrôle réciproque restent toutefois caractéristiques des femmes les plus pratiquantes, ainsi que des converties les plus récentes. Après des premiers pas très intensifs dans la pratique, beaucoup d'entre elles adoptent une attitude plus souple vis-à-vis de leurs consœurs, comme Vany (France) qui nous confie son autocritique relativement à son comportement envers une de ses amies non musulmane :

« C'était comme si je la forçais à vouloir rentrer dans la religion, j'étais un peu dure par rapport à sa religion. Je n'étais pas non plus méchante, mais j'insistais trop. Je m'en suis rendue compte et je me suis dit « je vais lâcher un peu. » Je voulais qu'elle devienne musulmane aussi, comme je sais qu'elle croit en Dieu, elle croit en Jésus, et je voulais...et je me suis rendue compte que non, c'était pas comme ça, il faut pas... je la forçais un peu dans les propos, le comportement... »

Dans la sociologie de l'institution et de l'autorité religieuse qu'il propose, Tank-Storper (2007) souligne que le parcours du converti conduit à la reconnaissance d'un dispositif d'autorité alternatif à celui hérité, dont paradoxalement, le pouvoir limite

l'autonomie qui a permis à la nouvelle recrue de le rejoindre. En d'autres termes, la nécessité de mettre la religiosité des convertis en conformité avec la norme identitaire du groupe doit s'ajuster à « *l'affirmation croissante de l'autonomie individuelle* » (p. 27). C'est dans cet espace étroit de négociation et de la norme, et de son interprétation, que se construit le contrôle ou l'émancipation sociale des nouvelles musulmanes. Sheila (France), une quinquagénaire convertie de longue date se rappelle son sentiment après le port du voile :

« Vraiment, ça m'a libérée du regard de l'Autre. C'était pour moi à ce niveau là, une libération ! Je me suis dit : « qu'est-ce qui m'empêche de le mettre finalement ? » Et en éludant toutes les questions, je me suis rendue compte que j'étais juste gênée de ce que les autres allaient penser de moi ».

Quant à Sophie, une jeune convertie québécoise, elle restreint sa pratique à la sphère privée, loin de la communauté musulmane dont elle regrette les dérives identitaires qu'elle associe à son statut minoritaire :

« Je ne suis pas solitaire, mais très indépendante. Je ne me suis pas convertie pour être dans une communauté, la communauté qui va m'entourer ça peut être des musulmans ou ça peut ne pas l'être. J'irai pas me projeter dans cette communauté si je suis pas à l'aise et les premières expériences, la façon dont on m'a accueillie, j'étais pas très à l'aise. Donc je préfère faire mon bout de chemin toute seule. Si j'avais des repères, s'il y avait un appel à la prière je serais contente de pouvoir aller la faire sans que j'aie à me projeter dans la mosquée ou dans une micro culture. Je serais plus à l'aise si c'était une culture majoritaire et je pourrais faire mon truc individuellement ».

Bien que le contrôle intra communautaire reste le fait d'une catégorie particulière de converties particulièrement axées sur l'orthodoxie et l'assiduité de la pratique, celles-ci semblent conserver le monopole de la reconnaissance de l'identité musulmane. Plusieurs femmes ont en effet hésité à se définir comme pratiquante en vertu de la définition dominante qui est diffusée parmi les converties :

« Je ne pourrais pas me dire pratiquante selon les critères de plusieurs de la communauté musulmane alors que je pratique selon ma propre compréhension du Qu'ran et de la religion. Je pratique, mais à mon degré, sans me mettre de la pression, je le fais graduellement » (Anna France).

À l'issue de notre entretien, elle semble particulièrement soulagée de comprendre que nous ne cherchions pas à documenter le comportement de la « bonne musulmane ».

iv) Du rôle de l'environnement social dans la discipline du soi

Pour la plupart des femmes rencontrées, le statut de minoritaire oblige à une constante gestion du soi; il s'agit en effet de toujours prouver l'autonomie et la liberté du geste posé, et de réhabiliter une identité pour le moins stigmatisée. C'est surtout dans le milieu familial, antichambre de l'espace public, que le regard de l'autre influence le travail sur soi-même. En évoquant la réaction de sa mère, Natasha (Québec) indique : *« je pense qu'elle est surtout gênée d'avoir une fille musulmane, elle qui est tellement catholique croyante pratiquante. Donc devant ses amies, elle est peut-être mal à l'aise de voir que sa fille est musulmane ».*

Toutes les converties disent trouver dans l'islam les ressources pour regagner pouvoir et estime de soi, de sorte que les stratégies identitaires déployées sont toujours mises en lien avec la trajectoire religieuse, et présentées dans une perspective de progression spirituelle. Stéphanie (France) explique :

« Ta force est comme en progression, là où j'étais rendue j'étais pas capable de porter le hijab normalement... Quand tu portes juste un bandeau, premièrement ça veut pas dire que tu es musulmane, sûrement que oui, mais il y a des noirs qui le portent comme ça aussi. Et deuxièmement ça fait moins sévère, donc je me disais les regards des autres sur moi vont moins m'agresser que si je le porte normal. Puis après j'étais assez forte, je m'en foutais des autres qui me regardent ».

C'est évidemment le voile qui crée le plus de tensions entre la nouvelle Musulmane et son environnement, si bien que les discours associent de façon unanime le port du foulard à l'idée d'« être forte » dans l'islam. Comme déjà démontré, l'objectif est d'être suffisamment outillée pour s'insérer dans un rapport de pouvoir qu'elles articulent autour du savoir : *« Je ne porte pas le foulard parce que je n'ai pas assez de connaissances pour répondre aux critiques »* (Valérie France). Avec le recul, les converties de longue date indiquent toutefois que ultimement, la force de s'affirmer en tant que minoritaire naît du port du voile et non l'inverse, comme Sheila : *« J'attendais d'avoir le courage de le faire, d'avoir la force de le faire ! Mais ça fonctionne pas comme ça, c'est à partir du moment où je l'ai porté que je suis devenue forte ».* En fait, le foulard constitue un marqueur identitaire central dans la construction d'une identité islamique féminine (Jouilli 2007) : il permet autant de revendiquer son

appartenance à l'islam et son désir de reconnaissance en contexte minoritaire, que de travailler la subjectivité propre à l'individu croyant, selon un rapport réflexif. La diversité des stratégies observées parmi les nouvelles musulmanes rencontrées valide cette instrumentalisation du foulard, selon la logique également observée par Khoroskavar (1997) auprès de jeunes maghrébins.

Les aléas et rigidités des contextes de conversion ne sont cependant pas toujours gérés selon un mode d'affirmation du soi, et les discours de certaines musulmanes plus souples dans la pratique suggèrent une forme de séduction, ou une volonté de se rapporter au niveau d'entendement de leur interlocuteur, qu'il s'agisse de l'ethnologue ou des membres du groupe social majoritaire. Dans des récits parfois décousus, contradictoires ou laborieux, les converties se positionnent fréquemment relativement à leur perception de la normalité, et de son opposé, la déviance dans laquelle elles pensent s'inscrire, apportant des commentaires tels que : « *je sais que ça paraît bizarre, mais...* » (Éva France). Comme décrit antérieurement, d'autres femmes insistent sur la continuité de leur personnalité en dépit de leur changement de religion. Présentées comme des facteurs d'apaisement de leurs relations avec le groupe dominant, ces stratégies conjuguent herméneutique du soi, et un contrôle constant de l'image diffusée.

v) Discipline du soi et réhabilitation sociale

Auprès de Musulmans noirs américains, Simmons (2006) relève que l'islam représente un motif d'ordre et de dignité, générant un sentiment de fierté, d'appartenance et de discipline. De façon consensuelle, les femmes rencontrées insistent également sur leur « *fierté d'être musulmane* », soulignant combien le système de références adopté rétablit leur propre agentivité. Inspirée de la lecture de Butler (1990), McGuire (2008) rappelle à cet égard que les pratiques rituelles transformant le soi remettent souvent en question les catégories sociales, ainsi que les structures de pouvoir et de domination. En effet, la conception d'un Dieu omniscient et omnipotent motive autant la discipline du soi qu'elle organise la justice sociale, si ce n'est dans la vie terrestre, du moins dans le monde céleste. Il faut distinguer ici le processus de restauration du soi opéré de façon quasi systématique suite à la

conversion, de la réhabilitation sociale vis-à-vis la société globale qui concerne en particulier les femmes issues de milieux sociaux marginalisés, tels que les banlieues en France, ou les milieux défavorisés au Québec. Notons d'ailleurs que dans certains cas, la réhabilitation sociale peut également être vécue comme une rupture volontaire et radicale avec l'environnement social, comme l'indique le témoignage de Sandra, une jeune femme issue d'une banlieue parisienne qui, depuis son immigration au Québec, manifeste sa volonté de se distancer de son milieu d'origine :

« D'abord, je trouvais que devenir musulmane, ça faisait cliché, genre « je veux être dans la mode ». Après c'est comme être juif, c'est super fashion d'être juif, de porter la main de David, pour beaucoup de gens c'est très significatif. Pour moi, la religion, c'est vraiment à l'intérieur de soi, mais pour beaucoup, c'est une mode d'avoir une religion, parce qu'il y a quand même un certain respect, on respecte les gens qui sont religieux ».

Dans les espaces périphériques à la société dominante, l'islam apparaît donc comme un vecteur d'ascension sociale pour des acteurs dévalorisés dans leur environnement socioéconomique. Alors que les discours visent à déconstruire les stéréotypes relatifs à la femme et à la famille musulmanes, la religion est pensée comme un garde-fou qui protège des comportements délinquants ou déviants, et constitue une source de revalorisation personnelle et sociale. Cette instrumentalisation de la religion donne cependant lieu à une réappropriation de l'éthique adoptée, dans la mesure où la performance religieuse sert autant à renforcer la norme qu'à la reconstruire. Tout en déplorant la perte du sens communautaire de leur société d'origine, certaines converties issues du groupe majoritaire mettent ainsi l'accent sur le port de marqueurs identitaires visibles, affichant ainsi une appartenance sociale forte. À l'inverse, dans les banlieues françaises, nous avons rencontré des femmes dont l'adhésion à un islam souple ou culturel, visait avant tout à l'intégration dans un environnement social dominé par des populations immigrantes d'origine maghrébine ou africaine de l'ouest.

6) MODELER LE GENRE EN SE RAPPORTANT À L'AUTRE : LA FORMATION DU SUJET MUSULMAN FÉMINISTE

« - *Je ne suis plus dans le trip Walt Disney, mais dans un projet de construction avec les difficultés que ça implique [...] c'est pas rose, mais on est équipé pour se compléter, pour ça que ça marche.*

- *Comment ça ?*

- *Au niveau biologique, on se complète* ». (Éva France)

Qu'elle survienne suite à une rencontre amoureuse ou dans le cadre d'une quête spirituelle, la conversion amène toutes les femmes rencontrées à formuler des projets familiaux, amorcés par la rencontre et l'union avec un partenaire musulman, car « *c'est la moitié de la religion le fait d'être marié, de pouvoir partager ce que tu aimes le plus avec ton mari* ». Ces projets se construisent à l'aune de nouveaux discours articulant l'individu, la femme et l'épouse autour du social, du couple, de la famille, de la nature et de la culture. Bien que les récits s'appuient sur des dichotomies communément admises, soient la raison ou les sentiments, la nature ou la culture, la tradition ou le moderne, ils révèlent en réalité des zones d'indétermination ou s'élaborent de nouvelles subjectivités, telles que diverses variations du sujet musulman féministe, dont la convertie constituerait l'archétype. Si la performance religieuse ainsi que le discours fournissent la glaise dans laquelle se manifeste ce sujet autonome, témoin d'un nouveau rapport à la modernité, il n'en reste pas moins soumis à un *nexus* de rapports sociaux qui le façonnent. Quoique mouvantes, les structures de pouvoir des groupes d'origine et d'adoption déterminent en effet les frontières possibles de la constitution du soi et leur fluidité, qui restent toutefois objets de négociation sociale, et d'échanges humains.

a) Amour romantique (*fin amor*) ou mariage de raison...

La femme de l'imam a organisé une rencontre entre Safia et l'ami de son mari, le tout en présence de l'imam. L'homme ne plaît pas physiquement à Safia mais lorsque celui-ci a levé ses yeux vers elle, elle se rappelle avoir ressenti un grand apaisement «comme si j'étais enfin arrivée, c'est là ! ». Le soir même, en prière de consultation, elle demande à Dieu de lui indiquer s'il s'agit du bon partenaire pour elle. Le lendemain, en se réveillant, elle réalise qu'elle pense à lui, et de plus en plus, c'est ainsi qu'elle aurait commencé à l'aimer. Les deux fiancés se parlent au téléphone, chaque soir une ou deux heures, c'est la procédure normale puisqu'ils ne peuvent se rencontrer en tête à tête.

Après une semaine, l'imam leur demande de se décider : poursuivre ou non ? Elle accepte alors le mariage. Safia trouve ce type de relation bien plus vrai et durable, car les époux apprennent à se connaître une fois mariés, ils ont donc le temps pour eux. Ainsi, aucun des deux n'a intérêt à donner une image fausse de lui ou à faire semblant de... « J'ai donc pas besoin de stresser le matin s'il me voit sans maquillage. « Ben oui ! Je suis comme ça quand je n'ai pas de maquillage ! » » (Extrait de journal de terrain, janvier 2007).

Les récits des rencontres amoureuses suivant la conversion correspondent au modèle islamique prescrit. Les converties semblent le respecter de façon d'autant plus stricte qu'elles connaissent les tentations inhérentes au mode de vie « païen » puisqu'elles les ont connues avant de revenir à l'islam. Elles considèrent par conséquent le respect du code de conduite régissant les rapports de genre comme la garantie de la réussite de leur couple :

« Des fois entre les hommes et les femmes, il peut y avoir une petite étincelle quand tu parles à quelqu'un, ce qu'on dit, les non-dits, donc c'est pour éviter un petit peu les...

- Mais ça peut être le fun cette étincelle ?

- Oui, mais dans le fond, on n'en a pas besoin. Entre un homme et une femme, il peut y avoir le diable qui te regarde. Tu sais quand on est marié, quand on est avec quelqu'un en principe, il faut éviter ce genre de choses pour ne pas tomber dans le piège de se trouver un amant, etc. ».

Nous verrons que l'expérience des femmes dont la rencontre amoureuse a précédé la conversion amène toutefois à nuancer ces récits stéréotypés.

i) Sexualité et virginité

(1) Fidélité et rapport au corps

À la question des rapports de genre, les converties répondent en abordant le thème de la sexualité, en particulier le principe de la fidélité qui semble représenter pour elle un des avantages essentiels de leur interprétation du modèle de couple musulman. Selon ces représentations, les rapports de genre s'organisent autour d'un contrôle strict de la sexualité et des tentations de séduction charnelle, de sorte que certaines femmes rencontrées évitent de serrer la main à leurs collègues, ou de faire la bise à leurs amis

ou parents masculins¹⁷. Une telle pudeur s'observe de façon très significative dans le contexte des banlieues françaises dominées par des populations d'origine maghrébine. Là, le principe de la virginité au mariage, soit le contrôle de la chasteté féminine, garantit l'honneur masculin (Lapeyronnie 2008). Ainsi, les converties rappellent que les normes issues de la loi islamique (*sunna*) présentent la sexualité et la procréation dans le cadre du mariage comme un devoir religieux, un modèle qu'elles opposent au célibat forcé des prêtres catholiques et à l'apologie de l'abstinence dans l'Église. À cet égard, bon nombre d'entre elles soulignent que l'islam leur permet de conduire une vie, à la fois spirituelle et familiale, puisque le corps constitue une entité aussi spirituelle que charnelle. En fait, la plupart apprécie le rapport au corps préconisé dans l'islam, soulignant que les questions entourant la sexualité, la contraception, les menstruations et la procréation sont discutées avec ouverture et sans tabou, notamment lors des leçons sur l'islam dispensées dans les mosquées. Les récits témoignent néanmoins de certaines relectures des prescriptions religieuses qui permettent de légitimer certains écarts de conduite :

« Dans le temps de nos grands-parents, ils se promettaient en mariage, mais ils faisaient des choses avant de se marier et des fois, ils se mariaient « obligés » comme on disait parce qu'il allait arriver quelque chose... Mais c'est sûr que c'est un principe, c'est surtout dans le sens de pas forniquer partout, de pas coucher avec un tel un soir puis le lendemain avec un autre, d'en arriver à... Quand on voit toutes les MTS, les problèmes engendrés... Si tout le monde avait un partenaire sexuel dans sa vie, ou au maximum deux, ou en tout cas si c'était plus contrôlé, si je peux me permettre l'expression, ce serait déjà différent. Des fois on est dans une relation stable et il y en a un qui va voir ailleurs, ça amène plein de choses négatives » (Natasha Québec).

En fait, plusieurs femmes converties confient mener une vie sexuelle en-dehors du mariage, ce qu'elles justifient par les pressions exercées par leur partenaire, généralement musulman de naissance, pratiquant peu ou de façon souple. Le désir charnel, la tentation du *flirt*, le besoin libidinal né d'une sexualité active connue avant la conversion expliquent ces comportements illicites (*haram*) que des mariages religieux permettent de régulariser rapidement. De fait, si la majorité des converties se

¹⁷ S'agissant de la parenté, les femmes musulmanes sont tenues de conserver une retenue avec les hommes avec qui elles pourraient théoriquement s'unir maritalement; sont donc exclus de ce groupe

sont mariées religieusement à la mosquée, très peu l'ont fait également au civil, certaines d'entre elles s'étant par ailleurs unies à leur partenaire à l'insu de leurs parents, chez qui elles continuent à résider. Ces pratiques maritales font parfois l'objet de rapports de force au sein du couple :

« Pendant le Ramadan, on n'avait pas eu de rapports. Après le Ramadan, il s'y attendait pas, moi j'ai dit « c'est le tout pour le tout, là c'est fini on fait plus l'amour. Si tu veux me marier, t'es sérieux tu veux qu'on avance ensemble dans l'islam, on se marie ! Sinon y'a plus de relation. » » (Amélie Québec).

Alors que seule une minorité de femmes rencontrées était vierge au moment de la conversion, les récits rapportent des pressions exercées sur les femmes ayant enfanté avant leur entrée dans l'islam, dont la non virginité est ainsi rendue plus visible. En effet, bien que la conversion est réputée effacer tous les péchés précédant le retour à l'islam, la sexualité pré-conversion reste un enjeu de pouvoir entre femmes converties et hommes nés dans l'islam, leurs rapports se structurant alors autour de la dichotomie du pur et de l'impur, comme il sera discuté plus loin.

(2) Mariage et divorce

Les pratiques matrimoniales sont au cœur des récits de conversion. Ces derniers s'articulent autour de la rencontre amoureuse, des critères de sélection du futur conjoint, et de la construction du couple et de la vie familiale. Après leur conversion, la plupart des femmes rencontrées cherchent en effet à contracter une union avec un homme « *de la communauté* ». Dans notre échantillon, toutes les converties qui étaient en couple avec un partenaire non musulman ont mis un terme à leur relation, à plus ou moins longue échéance, invoquant en général des divergences de points de vue. La rupture est considérée comme un nouveau départ dans leur parcours sentimental, désormais inextricablement lié à leur cheminement spirituel. Le partage d'une même religion assure en effet des projets identitaires communs aux partenaires, notamment relativement aux enfants :

« Si je me mets avec quelqu'un de non musulman, il n'acceptera jamais mon mode de vie et s'il l'accepte, il ne l'acceptera que par amour, et ça, c'est pas la peine... Moi je veux quelqu'un qui aime Dieu comme je

leurs frères et père.

l'aime... Qu'on soit sur la même longueur d'onde, tout simplement »
(Juliette France).

Minimisant de façon ou plus ou moins stricte leurs contacts avec les hommes, privées de réseau familial ou de voisinage propices aux arrangements matrimoniaux, les converties élaborent diverses stratégies dans le but de rencontrer un partenaire potentiel, soit par le bouche-à-oreille, soit par le médium Internet. Comme l'a documenté Varisco (2007) auprès d'hommes immigrants aux États-Unis, les services web offrent une plate-forme particulièrement efficace pour recruter un partenaire musulman pratiquant. D'autres critères présentés comme secondaires sont parfois mobilisés, comme la langue arabe, mais aussi quelques traits physiques. Selon les converties rencontrées, ces derniers ne sont toutefois pas éliminatoires, l'inverse n'étant pas toujours vrai pour les musulmans de naissance comme nous le verrons ultérieurement. Les réseaux locaux qui gravitent autour des mosquées sont également activés, dans le respect des conventions islamiques, lui-même garanti par le chapeautage de l'imam. Typiquement, le message indiquant qu'une « sœur » cherche à se marier est d'abord diffusé au sein de la communauté, les époux de ses amies effectuent souvent le relais avec les célibataires disponibles. Les deux candidats se rencontrent alors en présence d'un tiers, les critères de sélection sont rationnels et pragmatiques, dépourvus de techniques de séduction : partage d'une vision de la vie et de projets d'avenir communs :

« On va se parler au téléphone ou sur msn. On va apprendre à se connaître, on va parler de notre religion, de notre pratique, comment on voit les choses. Mais il y a pas de flirt, pas de séduction, c'est pas froid non plus, mais faut faire attention à pas flirter... »

Les converties insistent généralement sur l'absence d'attirance physique ressentie lors du premier contact et soulignent l'intuition, soudaine ou progressive, indiquant que le candidat est l' élu. Cette certitude repose généralement sur le partage de priorités telles que la foi et les pratiques religieuses. Comme celui de Safia précédemment cité, le parcours de Juliette, une jeune Parisienne âgée de 21 ans et convertie à l'islam depuis trois ans illustre le caractère pragmatique, acorporel, intellectuel et spiritualisé du parcours amoureux. Au moment de notre première rencontre, Juliette était célibataire et désirait ardemment se marier. Moins d'un an plus tard, elle avait épousé

Mohammed, un immigrant d'origine syrienne. Celui-ci l'ayant remarquée à la mosquée, il avait demandé à des intermédiaires d'établir le contact. D'abord réticente, Juliette craignait les difficultés généralement inhérentes aux unions mixtes « *J'étais dans ma période « je veux un converti ! »* ». À force d'insistance de la part de ses amies, elle consent à parler à son prétendant et se dit troublée par le grand « *bien-être* » qu'elle ressent alors. Suite à plusieurs rencontres téléphoniques, ils réalisent qu'ils partagent les mêmes projets familiaux. Par ailleurs, de nombreux éléments en apparence anodins concourent à les rapprocher. Par exemple, la compatibilité de leurs deux compagnies de téléphones cellulaires leur permet d'échanger de longues heures par téléphone, à moindres coûts, une facilité qu'ils interprètent alors comme un signe de la volonté divine de les rassembler. Juliette est aujourd'hui mariée et jeune maman d'un petit garçon.

Les femmes rencontrées distinguent ce modèle de mise en couple de celui des « païens », chez qui

« On se teste d'abord pendant 5 ans et après tu décides si c'est l'homme de ta vie. Alors que c'est l'inverse en Islam, si tu rencontres quelqu'un c'est parce que t'as une intention de mariage, alors on se marie vite et on construit l'amour après, c'est-à-dire avec le mariage, on apprend à se connaître ».

L'interprétation que font les converties de l'islam transforme le modèle de séduction propre à leur société d'origine en une matrice de droits et de responsabilités organisant un contrat entre hommes et femmes. C'est ainsi que la plupart des femmes mariées rencontrées présentent le mariage. Sarah par exemple rapporte qu'au début de leur mariage, son mari l'a avertie que les prescriptions musulmanes baliseraient le périmètre à l'intérieur duquel leur relation évoluerait, de sorte que ni l'un ni l'autre ne pourrait déroger à cette règle : « *si l'un de nous deux s'écarte de ces principes, l'autre est en droit de lui dire « hep, tu remplis pas ton devoir ! »* ». Les deux partenaires ayant un tempérament explosif, Sarah raconte qu'ils interrompent généralement leur dispute de peur de blesser l'autre, mais surtout, de crainte de déplaire à *Allah*.

Bien que de telles pratiques répondent autant aux ambitions de développement spirituel des converties, qu'à la création d'un lien familial porteur de ces mêmes projets, il arrive qu'elles se soldent par des échecs. Le mariage musulman n'étant pas

un sacrement comme dans le christianisme, les divorces sont admis, quoique demeurant « *la chose autorisée qu'Allah déteste le plus* ». La cause principale des séparations réside dans les difficultés inhérentes à la mixité ethnique que le code religieux ne parvient pas toujours à pallier, en particulier eu égard aux problèmes d'intégration dans la belle-famille. Dans quelques cas de rencontres Internet entre des Québécoises et des hommes résidant au Maghreb, le mariage fait également office de canal migratoire, comme il sera décrit plus loin.

ii) Rupture et continuité des modèles familiaux

(1) *Un mariage conservateur*

Le discours sur la famille est axé sur des valeurs conservatrices et préconise un modèle de foyer biparental. Il traduit une volonté de solidifier les liens sociaux qui fait des références proposées par l'islam un puissant motif d'attraction, comme le décrit Juliette (France) : « *Je pense que l'ordre, c'est le papa, la maman, les enfants. Le type un peu ringard. Parce que ce qui n'est pas construit, ça se casse, et on est malheureux après. Alors, le mariage. Je pense que c'est la meilleure des solutions* ». Ainsi, toutes les converties inscrivent leur union dans une vision de long terme, à l'instar de Safia qui rappelle régulièrement : « *mon couple va tenir parce qu'on construit notre amour au quotidien* ». Cette insistance sur la stabilité trouvée à travers le mariage est renforcée par une rhétorique d'harmonie et de tolérance, observée même au sein des unions mixtes que les femmes rencontrées opposent à la fragilité des couples dans les sociétés occidentales, mais aussi à la figure de la femme qui y est véhiculée par le discours féministe dominant :

« *Quand j'étais pas convertie, il y a des trucs que t'acceptes parce que la société est comme ça, et même si toi, des fois, tu veux pas être comme ça. Mettons les liaisons extra conjugales, avant j'acceptais, mais pas parce que ça me tentait, mais parce que maintenant tu peux tout faire, et c'est pas grave, et si tu trouves ça grave, t'es comme hors champ. T'écoutes la TV et dans les téléromans, il y en a un qui a triché une telle et c'est jamais dramatique, c'est banalisé et quand tu le fais, t'es cool* ».

Le modèle de rapports de genre revendiqué s'appuie sur une pudeur manifestée par les pratiques vestimentaires et comportements sociaux. S'il est aujourd'hui communément associé aux sociétés musulmanes, les femmes rencontrées le comparent au mode de

vie des générations antérieures à leurs parents, soit à l'organisation sociale qui dominait le Québec à l'époque précédant la sécularisation et la Révolution tranquille, ou au mode de vie traditionnel français, caractéristique des milieux ruraux et ouvriers. Les conditions de vie moderne, notamment la double journée de travail de la femme, ou encore la diffusion des maladies sexuellement transmissibles comme le HIV, justifient, selon nos interlocutrices, ce retour à une approche conservatrice du lien social et de la famille.

(2) *Un mariage à trois... garant de l'ordre social !*

Un tel modèle familial fondé sur des arrangements matrimoniaux soulève cependant la question des représentations de l'amour et des relations sentimentales des femmes rencontrées. En se convertissant, font-elles le deuil de leur héritage du modèle médiéval du *fin amor*? Alors que la trajectoire amoureuse pré-conversion est généralement inspirée de motifs romantiques et d'une quête sentimentale, le mariage avec un musulman de naissance apparaît comme une décision raisonnée. Et l'on serait ici tenté de distinguer les femmes qui se sont converties avant de rencontrer leur époux, de celles qui ont fait le choix de l'islam après la rencontre avec leur partenaire amoureux. Dans les deux cas pourtant, le mariage religieux en est un de cœur puisqu'il est une union à trois. Intégrant la notion d'amour à celle de la foi, le discours des femmes converties introduit en effet une référence constante à Dieu. D'ailleurs, la sémantique musulmane n'opère pas la distinction cartésienne entre raison et passion puisque le terme *aql'* signifie autant la raison, que le cœur et la foi. Amélie, une convertie québécoise commente : « *après 4 ans et demi de relation, j'étais prête à le laisser, je m'étais dit je l'aime super gros sauf que ma relation avec Allah est plus précieuse qu'une relation avec un homme* ». Si elle est présentée comme le produit d'un choix du cœur et de la foi, cette structure tripartite n'est toutefois pas exempte de rapports de pouvoir :

« Il y a plein de règles qui sont instituées pour que le couple fonctionne, qui font que t'as l'esprit tranquille. Si mon mari me trompe, tant pis pour lui ! Moi je le vois pas, mais Dieu le voit ! C'est ça qu'on se dit tout le temps « on est sous surveillance » ! C'est ça la beauté quand t'es croyant, t'as pas besoin de quelqu'un qui checke si t'as fumé, si t'as bu, si t'es allé

avec quelqu'un. Toi-même avec toi-même tu le sais que t'es checké, fait que tu te tiens droit ! » (Amélie Québec).

En fait, le modèle de genre préconisé participe d'une entreprise de remoralisation de la sphère publique fondée sur l'affirmation de valeurs traditionnelles telles que la virginité au mariage, la fidélité et la pudeur dont l'application consensuelle et partagée engendre la vertu collective. Le respect des codes de conduite genrés prend sens précisément à travers leur projection dans l'espace public. Ainsi, Nathalie justifie le port du voile par la volonté de ne pas tenter les conjoints des autres femmes et ainsi, d'éviter le chaos social. En examinant les pratiques matrimoniales de jeunes musulmanes en France, Boubekeur (2004) souligne que *« l'amour s'exprime en tant que soutien et repos trouvés auprès de l'autre. La sexualité entre, elle aussi, dans cette solidarité pieuse puisqu'elle permet à travers le mariage de constituer une union scellée et à l'abri de tout désordre social (fitra) »* (p. 21).

Alors que l'islam propose un cadre normatif qui permet de suppléer aux dysfonctionnements perçus au sein de la famille et de la société, cette interprétation du mariage et de la famille participe d'un renouveau conservateur plus global qui touche autant les couches moyennes que les classes plus défavorisées (Haenni 2005), et entretient une ferveur civique active qui sera précisée dans le chapitre suivant.

b) Nature et culture : égalité et complémentarité du couple musulman

« Comme on dit il y a des gens qui se réconcilient sur l'oreiller, pourquoi pas ? Tu vois, les musulmans vont se réconcilier sur un tapis de prière parce que tu peux pas prier derrière ton mari alors que t'es pas en accord avec » (Élizabeth France).

Comme les activités religieuses se pratiquent dans le quotidien du couple, l'islam gouverne les rapports de genre qui à leur tour, constituent un motif d'émulation de la performance religieuse. En fait, le discours sur le genre s'appuie sur une conception de l'homme et de la femme dans l'islam située à l'intersection entre une vision biologique réifiée des différences de sexe, et une construction culturelle du genre.

i) Complémentarité et répartition des rôles dans le couple

La plupart des converties adhèrent à un modèle de répartition des rôles dans le couple qui, comme le constate Weibel (dans Jouilli 2007) ne se définit « *ni par l'égalité stricte entre hommes et femmes, ni par l'infériorité de la femme, mais par une dichotomie sexuelle qui s'exprime par la complémentarité* » (p. 34). Sarah (France), jeune épouse d'un musulman converti ancre ce discours dans son interprétation du texte sacré :

« Dans le Qu'ran il est dit que l'homme est un vêtement pour la femme et la femme est un vêtement pour l'homme. Donc vêtement, ça veut dire quand on a froid, il nous réchauffe. C'est une image très forte je trouve, c'est l'idée de sécurité, vraiment c'est important. Quand il n'est pas bien, on le sécurise, on lui donne confiance en lui. C'est dans les deux sens bien sûr. C'est vraiment ça pour nous le mariage, c'est pas ce rapport de force ou de totalité qu'on voit de nos jours, que la femme veut gagner plus que son mari, parfois c'est à celui qui criera le plus fort ».

Comme le constate Cesari (2004) en Europe et aux États-Unis, les conversions à l'islam observée en France et au Québec témoignent « *de la dimension rassurante de la division des rôles entre homme public et femme privée prônée par les lettrés musulmans conservateurs* » (p. 227). Selon ce modèle, les rapports hommes-femmes sont régis par un système normatif de légitimité divine, dont le respect est garanti par la crainte de Dieu, comme l'indique Audrey (Québec) : « *C'est pas la faute de Dieu s'il y a des viols, c'est l'homme qui fait ça, mais c'est la crainte de Dieu qui permet de neutraliser ces mauvais comportements* ».

Par ailleurs, la répartition des rôles au sein du couple octroie à l'homme le devoir de subvenir aux besoins du ménage et à la femme, la tâche de le tenir, et d'en assurer la permanence, notamment via la transmission identitaire. La femme qui reste au foyer facilite ainsi la vie familiale et remplit son rôle sacré, car si l'attribution des tâches familiales émane d'autorité divine, leur respect par l'homme comme par la femme est réputé jugé ultimement, avec équité, par *Allah*. De cette légitimité sacrée découle un mode de gestion des conflits du couple qui neutralise les différends selon le droit islamique consacré par les textes saints.

Sandra (France) considère que « *quand l'un des deux rentre de travailler le soir, il est content de trouver une maison accueillante et un repas prêt pour pouvoir se reposer*

et de ne pas avoir à aller manger au McDo ! »; la jeune femme réfère souvent à « l'ancien temps » et à ses grands-parents dont elle aspire à reproduire le mode de vie calme et simple. Cette distribution des tâches se matérialise dans la gestion de l'espace physique, où la séparation entre hommes et femmes est vécue comme un retour positif à un modèle social traditionnel au sein des sociétés française et québécoise :

« Les hommes musulmans je les vois quand je vais avec mon mari, mais moi je fréquente surtout les femmes musulmanes. Souvent quand on reçoit des gens, les femmes papotent dans la cuisine et les hommes sont au salon. Je me souviens les partys de Noël quand j'étais jeune, c'était comme ça, les hommes dans le salon, et les femmes dans la cuisine, c'est comme naturel dans le fond » (Natasha Québec).

Comme le suggère Jouilli (2007), l'adoption du foulard traduit cette même volonté de maintenir une distance entre les sexes, distance que les divers modes de port du foulard permettent de négocier. À cet égard, seule une femme française manifeste une vision stricte de la séparation hommes-femmes en arborant un tchador ample et de couleur noire, ne laissant apparaître que les mains et le visage.

Les récits opposent par ailleurs la priorité accordée aux devoirs de chacun, selon leur lecture de l'islam, à la quête de bien-être matériel qui caractériserait le mode de vie des sociétés occidentales :

« Dans le temps que j'étais avec un Québécois, c'était les deux qui travaillaient et il fallait payer la maison, les autos, acheter pleins de choses. Les enfants étaient toujours à la garderie donc on profitait pas vraiment de la vie de famille, ni du temps qu'on avait ensemble, ça engendrait beaucoup de tensions. Pour les musulmans, la notion de devoir, c'est important, l'homme a une obligation d'aller travailler, de subvenir aux besoins de la famille, de prendre soin de sa femme et de ses enfants, il y a beaucoup plus de respect dans la relation de couple. Il y avait plus d'indifférence avec un Québécois » (Mélissa Québec).

ii) Conceptions de l'homme, de la femme et du sujet musulman

La plupart des discours véhiculent une conception de l'individu, des sujets sexués et de leurs rapports qui s'articule autour des notions de pudeur, de chasteté et de vertu. En construisant une égalité culturelle, ce modèle de genre aplanit en réalité une différence entre les sexes conçue comme un fait de nature. Le sexe du sujet féminin

musulman est par conséquent dissimulé par son identité de genre, les cheveux symbolisant la femme et la beauté selon cette acception :

« Le voile, ça camoufle, ça amène une certaine distance, ça enlève le genre entre la femme et l'homme, dans le sens où on est tous des êtres humains. Il y a moins d'attributs qui vont nous rappeler qu'il y a une différence, et je crois que les hommes sont plus facilement perturbés par une présence féminine que l'inverse » (Amélie Québec).

D'ailleurs, plusieurs converties formulent des critiques à l'endroit du progrès technologique et de ses effets sociaux imposés à la nature humaine qu'elles essentialisent, sans toutefois l'idéaliser. En effet, leur définition de l'être sexué souligne combien la chair est faible, et l'homme intrinsèquement charnel, tandis que la femme est sentimentale, naturellement belle et attirante. Au sein de cette représentation déterministe et biologisante, l'islam constitue un garde-fou qui, pour les femmes converties les plus pieuses de l'échantillon, nourrit un rejet des hommes non musulmans ou non pratiquants, au profit des musulmans pratiquants.

C'est par la pudeur qui impose à la femme de plaire à Dieu, et non aux hommes, que l'islam canalise les rapports entre les sexes. D'ailleurs, le thème de la pureté traverse les discours sous diverses formes : plusieurs jeunes femmes choisissent par exemple des prénoms musulmans qui lui font référence, de façon à se rappeler constamment à une conduite saine et pieuse. En maintenant leur corps sain, elles en assurent la nature et la propriété divines et le soustraient aux vellétés masculines, réduisant ainsi sa dimension biologique et donc sexuelle. Loin d'un modèle de femme victime de son sexe qu'elles associent aux traditions antéislamiques, c'est la notion même de pureté que l'interprétation des textes sacrés leur permet de construire qui attire les femmes rencontrées, et oriente leur approche de l'islam.

Cette redéfinition des identités de genre ne contrôle néanmoins pas tous les échanges de séduction entre hommes et femmes puisque cet encadrement demeure parfois uniquement rhétorique :

« Toute sorte de relation est interdite, donc quelque part ça t'éloigne des problèmes et t'en es bien contente. On est des êtres humains, on est faible, donc c'est sûr que ça peut nous arriver d'avoir des faiblesses. C'est pour ça que ça te protège, entre guillemets. Ceci dit, ça n'empêche pas que des hommes viennent te voir, voile ou pas voile. Moi quand je sors des fois, on me regarde, on me dit en arabe... Ça n'empêche pas... » (Amélie Québec).

iii) Limites et portée d'un modèle de rapports de genre réifié

La complémentarité des partenaires s'appuie sur un discours biologique reconnaissant à chacun des sexes une prédisposition pour certains rôles. Toutefois, force est de constater qu'un grand nombre de converties pourtant particulièrement pieuses nuancent cette dichotomie nature-culture en dissociant la complémentarité des hommes et des femmes de leur substrat sexuel au profit d'une séparation indistincte des tâches. Ainsi, bien qu'aucune femme rencontrée ne présente cette situation, plusieurs envisagent théoriquement la possibilité que leur mari reste au foyer alors qu'elles-mêmes assureraient le revenu du ménage. Mélissa (Québec) pour sa part soutient que la division des tâches doit se faire selon les capacités personnelles de chacun, et non selon les aptitudes biologiques. Généralement, les femmes rencontrées soulignent que leur mari ne refuse pas de participer aux tâches ménagères et que c'est elles qui souhaitent les en libérer ! En fait, les observations montrent qu'un grand nombre de femmes converties nuancent le modèle de répartition des rôles en fonction des besoins, mais aussi de leur vision personnelle du couple. Concernant la question des ressources financières, alors que certaines femmes appliquent la règle islamique à la lettre, et laissent leur conjoint subvenir aux besoins en gardant leurs propres revenus pour elle, la plupart participent aux frais du ménage, ou du moins assument leurs propres dépenses, expliquant que « *c'est une question d'éducation. Pour moi ça va de soi que si je travaille, j'ai des sous, alors je participe* ».

Par ailleurs, alors que le modèle de division des tâches préconisé présente la vie au foyer comme un idéal pour la plupart des répondantes, les observations montrent que certaines attachent une grande importance à rester actives sur la place publique, soit en travaillant à temps partiel, soit en s'investissant dans des activités de bénévolat, ce qui n'est pas sans créer de tensions avec leur conjoint. Les discussions informelles tenues avec des répondantes en France montrent que la vie au foyer constitue souvent un choix non désiré, lié à la discrimination subie par les femmes voilées sur le marché de l'emploi.

Par ailleurs, aucune convertie ne souscrit à une quelconque hiérarchie entre hommes et femmes, toutes revendiquent leur égalité avec leur partenaire masculin en fondant ce principe sur le droit divin tel que révélé par la jurisprudence islamique. Si la

division des rôles affranchit les femmes de certaines tâches qu'elles présentent comme un espace de liberté et de droits acquis, elle ne résout pas l'épineuse question de l'obéissance que la femme doit à l'homme selon les prescriptions *Qu'raniques* (4 / 34), un principe que la majorité des femmes rencontrées préfèrent éluder. Les inégalités subies par certaines musulmanes sont présentées comme des dérives culturelles et patriarcales d'un islam originellement favorable à la cause des femmes, dont cette religion aurait rehaussé le statut. Cette interprétation dominante dans les discours collectés s'inscrit dans un courant islamique féministe actuellement fort populaire.

iv) Valeur et statut de la femme musulmane

Selon l'anthropologue McGuire (2008), historiquement, l'évolution des pratiques religieuses féminines a généralement accompagné des changements sociaux majeurs, de sorte que l'engouement actuel de certaines femmes envers de nouvelles mouvances religieuses traduirait la quête de nouvelles identités genrées, au sein de sociétés de plus en plus mouvantes et incertaines. C'est donc avant tout parce que cette « idéologie de la domesticité » (p. 168) élève leur statut, que les femmes y adhèrent. Selon ce modèle, la femme serait la gardienne du foyer, havre de paix dans un monde en turbulence, par opposition à la compétition qui caractérise la scène publique, leurs propres piété et pureté protégeraient également leur mari et leurs enfants. Pour les converties en effet, la division des rôles familiaux leur attribue un statut, et donc une possibilité de reconnaissance sociale, qui justifie une nouvelle forme de respect pour le statut de la femme :

« J'ai l'impression que les hommes ont oublié la valeur de la femme. Quand je suis entrée dans l'islam j'ai vu comment la femme est décrite dans le Qu'ran, et avec le témoignage de mes copines qui sont mariées : quand tu es une musulmane, t'es une princesse, les hommes dans la rue baissent leurs yeux. Pourquoi ? Pas parce qu'on est dominante, mais par respect. Ils voient une femme voilée et ils se disent : « la pudeur ! ». C'est pour ça que j'ai mis le foulard. Et je me sens plus égale à l'homme en étant musulmane qu'autrefois... » (Juliette France).

Contrairement aux modèles culturels patriarcaux, le paramètre religieux inscrit le statut des femmes et leur rôle d'épouses dans un ordre divin. Comme Julia, certaines

soulignent que la responsabilité masculine de subvenir aux besoins matériels de la famille est moins valorisante que leur propre devoir d'éducatrices :

« Mon rôle, c'est de m'occuper de la maison, des enfants, et en même temps, c'est de l'adoration. Parce que j'obéis à mon créateur, alors ce ne sont pas des gestes inutiles sans récompense. Parce que ça va compter au jour du Jugement : Julia a bien élevé ses enfants, elle a maintenu sa maison propre, son mari était content d'elle. Et vice versa pour mon mari, « est-ce que t'as bien nourri tes enfants, ta femme, ses habits, tu leur as donné ce qu'ils avaient besoin physiquement, moralement, psychologiquement ? » C'est toute l'unité familiale. Tandis qu'avant c'était plus comme mon père c'est le boss, et ma mère elle dit rien, puis elle subit ».

L'élévation du statut de la femme est toutefois inextricablement liée à l'expérience de la maternité présentée de façon positive par le verset du *Qu'ran* maintes fois répété par nos répondantes, « le paradis est au pied des mamans » (4 / 36), ainsi que par de multiples récompenses octroyées aux mères en vertu de divers *hadiths*. Cette réévaluation du statut des converties à travers leur identité de femme et leur statut de mère devient, paradoxalement, le motif d'une épreuve de la conversion et de la foi pour plusieurs femmes et pour leurs maris qui attendent depuis plusieurs années l'arrivée d'un enfant.

Alors que la famille est présentée comme le microcosme ou l'unité de base de la société, le code de conduite régissant les rapports de genre détermine les rôles et statuts de chacun dans un but d'harmonie collective que structure l'islam, système de références et principe fondateur de la société. Ainsi est faite l'apologie du lien familial musulman qui, en octroyant aux femmes un statut social et éthique fondamental au sein de la société civile, leur offre une possibilité unique d'accomplissement personnel. Les discours des femmes rencontrées reflètent en cela l'organisation sociale traditionnelle des sociétés musulmanes considérant la femme comme « l'élément essentiel « fédérateur de vie », mère avant tout et compagne sexuelle. « Elle est celle qui accroît le patrilignage et l'umma: la communauté » (Lacoste-Dujardin 1996, p. 135) » (Boubekeur 2004). Selon Amélie, « le principal rôle de la femme et sa responsabilité sont d'éduquer les enfants parce que les enfants, c'est l'avenir de la société. Si les femmes élèvent les enfants correctement et transmettent de bonnes valeurs, vous aurez une meilleure société ». Les récits recueillis situent le rapport

homme-femme au cœur de la solidarité sociale prescrite par l'ordre islamique divin, ils soulignent également combien les sociétés française et québécoise s'en écartent :

« Des fois je me dis que ce serait le fun si la société revenait à certains principes. C'est sûr qu'il y a des extrêmes. Avant la religion était pareille à l'islam, c'était très sévère et pas de sexe avant le mariage, il y a eu l'extrême religieux, anciennement, dans le temps de mes grands-parents. Et dans les années 70, quand ils ont fait revoler notre soutien-gorge et quand ils sont sortis de la maison et personne s'arrangeait, personne faisait le ménage, personne s'occupe des enfants, c'est un autre extrême. Mais à un moment donné ça va revenir à un juste milieu, on le souhaite si Dieu le veut. Mais je pense que l'autre extrême est arrivé : tout le monde fait n'importe quoi, les droits, les libertés et tout ça, mais les devoirs, plus personne y pense. J'espère que les gens vont réaliser que c'est pas une bonne chose de s'habiller pour provoquer les hommes, et de coucher avec n'importe qui, et de faire ce qu'on veut tout le temps. Je regarde ça et je me dis « oui j'étais comme ça », et je me dis « mon Dieu, maintenant que je connais une autre façon de penser ! ». On réalise certaines choses et je me dis que ce serait le fun si la société réalisait aussi certaines choses [...] » Avant, il y avait la crainte de Dieu, c'est pas la crainte de l'homme, pas la crainte d'aller en prison, c'était la crainte d'aller en enfer donc les gens essayaient d'avoir quand même certaines valeurs [...] On le voit à tous les jours, il y a des meurtres, des viols, il y a plus personne qui a des valeurs. Avant il y avait la religion catholique, ou aussi l'emprise du père. Mais il y a plus personne, plus de discipline, plus personne veut d'enfants parce que ça enlève la liberté à la femme...» (Natasha Québec).

c) Modernité ou tradition, espace privé ou public : la formation de l'authenticité

i) Religieux et temporel, vers une définition d'un islam moderne

Les références des converties au mode de vie des générations antérieures ne traduisent pas une volonté de retour à un ordre préindustriel, ni la nostalgie d'un âge d'or. En fait, toutes les femmes rencontrées s'approprient les façons de faire associées à l'islam en leur conférant un sens nouveau. À cet égard, elles interprètent leur nouvelle religion comme un paradigme qui, en accordant une place prépondérante à l'individu, s'intègre particulièrement bien aux prémisses de la modernité, tout en compensant ses lacunes. Hélène (Québec) compare par exemple le stress et le matérialisme engendrés par la vie moderne aux émotions profondément régénératrices vécues lors de ses pratiques religieuses. Par opposition au christianisme qui impose le célibat, et parfois l'isolement clérical, à ceux qui désirent vouer leur vie à Dieu, l'islam permet de

combinaison de temporalité et spiritualité puisque le mariage et la procréation sont permis, voire encouragés pour tous les croyants, sans égard à leur degré de dévotion ou à leur statut dans l'islam. La reconnaissance de l'acte charnel comme partie intégrante de la foi, fait de l'islam une religion « adaptée à la vie concrète », les pratiques quotidiennes étant investies de sacré :

« La question de Dieu, avec le fils Jésus, ça colle pas avec la Vierge Marie et avec toute la pratique religieuse, les prêtres qui se marient pas, les nonnes qui se marient pas, c'est pas naturel, c'est pas normal. C'est comme une perversion d'un comportement sain, parce que pour moi une vie spirituelle c'est sain, alors tu vis ta sexualité tu vis ta spiritualité, tu vis ton physique. En islam quand j'ai su qu'avoir des enfants et le mariage c'est comme compléter ta religion, ta pratique, je me suis dit, « si j'avais été musulmane d'une famille musulmane, je me marie à 18 ans, je ne perds pas mon temps ! » » (Chantale Québec).

Ce discours de conciliation de la piété, de la temporalité et de la famille autorisée par l'islam n'est pas unique aux converties; elle est également documentée auprès de musulmanes pieuses plus généralement (Deeb 2006; Jouilli 2007; Torab 1996). En fait, la combinaison originale de références définies comme modernes, telles que l'indépendance et l'autonomie de l'individu, avec des valeurs vues comme obsolètes, telles que la foi et l'obéissance à une autorité externe est caractéristique de l'actuel renouveau global de l'islam. C'est en s'insérant dans les contextes sociopolitiques locaux qu'opère ce mouvement de réislamisation. Dans les pays de tradition musulmane, son projet d'égalité des statuts, et de démocratisation de l'accès aux ressources du savoir en particulier, séduit surtout des populations de jeunes femmes issues de classes sociales moyennes ou aisées (Haenni 2002; Mahmood 2005). En France, Boubekour (2004) observe que les jeunes femmes nées dans l'islam réinterprètent la religiosité musulmane en remettant en cause autant les traditions patriarcales importées par leurs parents, que les principes laïcs de leur pays d'adoption. Ces discours musulmans de la modernité semblent également attirer les converties que nous avons rencontrées, en particulier les jeunes, lesquelles se disent convaincues de l'adéquation de la religiosité musulmane au mode de vie moderne, mais aussi de sa capacité à représenter une alternative aux grands récits capitalistes, socialistes et libéraux.

ii) Construction de la tradition et idéal de modernité

Sauf les plus orthodoxes qui respectent les prescriptions musulmanes à la lettre en invoquant le modèle du Prophète, les femmes rencontrées modulent, ou du moins cherchent à rationaliser leurs pratiques religieuses. Elles disent exercer par là leur propre libre arbitre, et se distinguer ainsi des formes traditionnelles de religiosité. L'islam est ici considéré comme un cheminement vers l'autonomie individuelle, fondé sur l'acquisition de la connaissance, et donc sur la construction personnelle de la foi. Si certains croyants nés dans l'islam ne disposent pas des ressources sociales pour composer leur propre religiosité, les converties démontrent par leur décision de changer leur affiliation héritée, leur capacité à construire leur propre identité religieuse.

Ces observations corroborent celles de l'anthropologue Lara Deeb (2006) qui rapporte qu'au Liban, certaines femmes *chiites* pieuses distinguent d'un côté la religiosité traditionnelle et non orthodoxe, et d'un autre côté, la religiosité moderne et orthodoxe. Les converties rencontrées partagent cette perception d'un islam vécu comme une religiosité parfaitement intégrée dans la contemporanéité, à condition d'être épurée des interprétations et pratiques locales vues comme dévoyées. C'est pourquoi la plupart d'entre elles, en France comme au Québec, les plus pieuses comme les pratiquantes les plus souples, sont particulièrement séduites par l'approche réformiste du philosophe musulman Tariq Ramadan, qui prône un islam dépouillé des biais des adaptations locales. Figure fortement controversée en Europe comme en Amérique du Nord où on lui reproche de prôner un intégrisme voilé sous une rhétorique réformiste, l'islamologue suisse d'origine égyptienne jouit d'une grande influence auprès des populations musulmanes vivant dans des espaces sécularisés, qu'il encourage à revenir à l'islam des origines, dénué de toute influence traditionnelle. Tout en préconisant une lecture fondamentaliste des textes sacrés, fondée sur un effort d'interprétation (*ijtihad*) qui tiendrait compte du contexte historique et actuel des lois et traditions islamiques, le philosophe invite les musulmans à une démarche de citoyens actifs dans leur pays de résidence, notamment dans le cadre associatif. Son discours qui vise à concilier l'appartenance musulmane avec la vie commune et les lois des sociétés européennes est illustré par son ouvrage intitulé « être musulman

européen » paru en 1999. Si cette lecture convient bien aux converties qui affirment leur choix de l'islam comme une volonté de rester maître d'accepter ou de refuser leur héritage identitaire, elle correspond également à la démarche des reconvertis qui décrivent leur retour à la « lettre de l'islam », par opposition à la religiosité pratiquée et transmise par leur famille.

Une telle approche de la notion de tradition correspond à la définition qu'en fait McGuire (2008), soit une construction sociale dont les idéaux manifestés par des pratiques régulières, répétées dans le temps et de façon ostensible, renforcent ultimement les solidarités du groupe. Elle s'oppose au concept de modernité qui reconfigure les liens sociaux autour des référents d'éducation et de savoir, d'urbanité, d'individualisation et de réappropriation des modes de gouvernance et des symboles. Axés sur l'idée de progression, les discours des converties reposent en effet sur une version anticipée du futur qui se distingue du passé, de l'histoire et de leurs effets sur le présent, et s'articulent à des relations sociales, personnelles et directes.

iii) Une lecture moderne de la Tradition : l'authenticité

Les converties placent le savoir religieux, comme l'éducation scolaire, au cœur de leur démarche et en ce sens, elles se montrent par exemple particulièrement actives dans la production et la transmission du savoir sur l'islam. Selon plusieurs enquêtes, elles seraient à cet égard plus dynamiques que les musulmans de naissance, notamment dans le cadre associatif (Jonker 2003; Jouilli 2007). Comme le montrent les études de Boubekour (2004) et de Silvestri (2008) en Europe, en dépit des structures patriarcales qui persistent dans les communautés musulmanes, on assiste à l'émergence d'une catégorie de femmes auxquelles le niveau d'éducation et l'accès au savoir octroient indépendance et autonomie. Cet effort d'intellectualisation est réalisé au profit de la révélation du « vrai islam » dont le caractère favorable aux femmes émergerait inévitablement de l'étude des textes sacrés (Göle 1993, Khosrokhavar 1997). « *Des jeunes femmes pratiquantes (souvent voilées) désormais instruites, aspirant à l'indépendance de leurs choix qu'ils soient religieux, scolaires, identitaires ou amoureux* » (Boubekour 2004, p. 15) assument donc une tradition que leur démarche rationnelle amène toutefois à transformer, de l'intérieur, et selon une perspective

féministe. Les femmes qui entrent dans l'islam participent de ce processus de redéfinition d'un islam retrouvé. Extérieure au monde islamique, leur position leur octroie cependant une liberté particulière dans l'interprétation et dans l'action. Inspirées par la modernité, affranchies de la contrainte de l'orthodoxie religieuse institutionnelle, et réalisant la quête du divin au sein du temporel, elles sont particulièrement bien outillées pour repenser la tradition. Au Québec, et particulièrement en France, études et connaissances leur fournissent les ressources nécessaires pour déconstruire les stéréotypes concernant la femme musulmane, mais aussi pour débattre avec les partisans de la laïcité.

Toutefois, au-delà de la rhétorique schématique distinguant d'une part l'autorité traditionnelle mécanique, et d'autre part la démarche réflexive moderne, certaines femmes valorisent tout autant, et avec un flou travaillé, savoir et tradition. D'ailleurs, lorsque les fiancés musulmans de naissance tiennent lieu d'agents de conversion, l'initiation de la candidate à l'islam relève davantage d'une version locale de l'islam. Comme les femmes libanaises *chiites* (Deeb 2006), les converties conçoivent leur religiosité en association avec le savoir et avec une pratique authentifiée de l'islam qu'elles inscrivent dans une démarche de progression spirituelle, contrastant avec le caractère figé de la tradition. L'idée d'authenticité est effectivement omniprésente dans les discours puisque la véracité de la révélation *Qu'ranique* s'appuie par exemple sur des éléments scientifiques qui s'opposent aux messages contradictoires des différentes versions de la Bible. Par l'examen historique de la source scripturaire, et par la compréhension rationnelle des divers principes et prescriptions qui composent l'islam, les converties entendent retrouver l'islam « réel » qu'elles situent à la jonction entre héritage traditionnel, et emprise du moderne. Dans le cas des converties rencontrées, cette quête d'authenticité semble également répondre à une volonté de définir une version unique et totalisante de l'islam, accessible à tous, qui évincerait tout apprentissage exclusif à la transmission lignagère.

iv) Féminité publique – féminité privée

« De même qu'il y a des choses qui sont propres à la femme, il y a des choses qui sont pas du domaine du public, voilà ! C'est ça » (Samantha France).

À l'instar de la sociologue Nilüfer Göle (2005), nous observons que le discours sur les rôles et statuts de la femme s'accompagne généralement d'un positionnement relatif à la gestion du privé et du public :

« Le mouvement féministe et celui des islamistes sont les deux mouvements majeurs de notre époque, qui cherchent à redéfinir, dans des voies bien différentes, voire opposées, les valeurs et les frontières du privé et du public. Dans les deux cas, la question du genre est centrale dans la mesure où elle est l'articulation du privé et du public » (p. 102).

Bien que s'opposant aux comportements des non musulmanes non pratiquantes, les converties rencontrées revendiquent les mêmes critères de féminité qu'elles circonscrivent toutefois à l'intérieur de la sphère privée, comme Amélie : *« C'est juste à l'extérieur que je dois être habillée modestement, à la maison, avec mon mari, je peux être la femme la plus sexy au monde si je veux ! »*

Tandis qu'en France et au Québec, les frontières du privé et du public sont déterminées par les modes de gestion des identités religieuses¹⁸, les converties reconfigurent ces espaces selon les marqueurs du féminin, en particulier les pratiques vestimentaires. Considérant l'incohérence d'un éventuel décalage entre identité déclarée, et pratiques réelles, toutes les femmes voilées estiment par exemple qu'enlever le foulard constitue un sacrifice tel, qu'un grand nombre de Françaises préfèrent restreindre leurs activités à leur foyer. D'autres usent de diverses stratégies comme le turban, le bandeau ou le chapeau, portés dans leur milieu de travail ou familial. En France comme au Québec, les converties installées en province ou en région hésitent également à porter le voile, mais disent se sentir plus à l'aise de le mettre dans les grandes villes comme Paris ou Montréal.

Cette vision du privé informe un projet politique plus large, considérant la famille comme l'unité de base de l'ordre social, qu'il convient par conséquent de protéger et de chérir. Elle s'inscrit également dans une perspective de valorisation de la femme et de défense de ses droits qui se pose en alternative au mouvement féministe séculariste développé dans les pays occidentaux à la fin des années 1960 (Badran 2006). Ainsi sont contestées les représentations dominantes de la femme qualifiées

¹⁸ En attestent les débats entourant le port de signes religieux dans les milieux scolaires dans les deux espaces sociaux étudiés et décrits au chapitre 7.

d' « hypersexualisées » ou de « commodifiées », et aboutissant à dévaloriser son corps :

« Ça a pas de rapport, tu peux être très belle, très bien habillée, il y a une distinction entre les deux et en mettant le voile, en mettant des choses un peu plus larges, je dis « je fais des efforts », je veux bien paraître. J'ai une façon de me présenter, mais je refuse certaines choses, de dire « est-ce que c'est moi la plus belle ? Est-ce que je veux plaire aux hommes ? » Une coupure avec certains comportements, façons de penser, de se mettre en valeur, je commençais à trouver que c'était un peu vain de faire ça » (Marie-Claude Québec).

Comme l'observe Jouilli (2007), si ce modèle de rapports de genre limite les manifestations de la féminité à l'espace privé, il ne contraint pas les aspirations des femmes à être présentes sur la scène publique, et les plus pieuses de l'échantillon sont également celles qui combinent le devoir du foyer au bénévolat et aux activités altruistes.

Néanmoins, l'encadrement des manifestations du féminin au sein de la sphère privée n'est pas sans favoriser des comportements d'exclusivité ou de possessivité de la part de certains conjoints nés dans l'islam, comme plusieurs femmes ayant abandonné l'islam nous l'ont rapporté. À cet égard, une femme déconvertie ayant antérieurement porté le foulard, a mentionné la pression que subissent les femmes voilées dans le but de surenchérir les artifices de beauté et de séduction à l'intérieur du foyer familial, et donc de compenser les tentations que vit l'homme dans l'espace public. En outre, bien que moins restrictives pour les femmes mariées, ces pratiques limitent significativement les possibilités d'expression des femmes célibataires, comme en témoigne Stéphanie (Québec) : *« Parfois ce n'est pas facile parce que tu te vois avec le foulard et c'est pas vraiment toi, tu te dis : « Oh j'ai l'air d'une vieille femme ! » parce que l'objectif du foulard, c'est justement de se cacher »*. Dans le cas des converties, la définition de la sphère privée est cependant sujette à une constante négociation au sein de leur famille élargie non musulmane. Là, les prescriptions islamiques relativement aux comportements de pudeur les contraignent à porter le voile, tandis que les pressions familiales les incitent à l'enlever, suscitant ainsi tensions ou brouillage entre les frontières du privé et du public, comme il sera décrit plus loin.

d) La femme convertie, archétype d'un nouveau féminisme musulman

En déssexualisant les corps, les pratiques vestimentaires semblent rendre la présence des femmes sur la place publique moins menaçante pour les hommes, et par ricochet pour les femmes. Le témoignage d'Amélie (Québec) amène cependant à interroger dans quelle mesure les pratiques de piété dépouillent réellement les croyantes de leur féminité : *« Je me sens pas tout le temps évaluée, ou regardée comme quelque chose de sexuel donc d'impur quelque chose comme ça, mais plus comme ce que je suis. Pis étant donné que je ressens que j'ai cette place-là je peux me permettre d'être plus féminine »*. À cet égard, la sociologue Boubekour (2004) considère la religiosité comme une clé *« pour apprendre à être femme bien plus que le moyen d'être une musulmane »*.

En fait, alors que le renouveau global de l'islam associe de plus en plus l'identité de la femme à son cycle de vie et à son rôle d'épouse et de mère (LeBlanc 2007), les femmes rencontrées empruntent le vecteur de la conversion pour construire une féminité alternative à la figure de la femme dominante dans les sociétés française et québécoise. Si leur démarche semble les détourner des catégories d'identité basées sur les valeurs séculières de liberté et d'autonomie qui fondent leur société d'origine, et dont elles ont hérité, elle valide en réalité la critique des concepts néolibéraux de sujet et d'agentivité proposée par Mahmood (2005). Il s'agit donc de repenser les théories féministes, grâce notamment aux nouveaux modes d'articulation du soi qui émergent au sein d'espaces normatifs stricts, quoique marginalisés, et s'édifient dans les rapports de pouvoir qui gouvernent le social.

i) « Féminités alternatives »¹⁹

Comme Mannson (2007) l'observe auprès de répondantes américaines et suédoises, la plupart des converties pensent incarner une féminité alternative aux normes dominant leur société d'origine et de résidence. Elles critiquent à cet égard l'usage publicitaire du corps de la femme et le rôle des médias dans la diffusion d'un modèle hégémonique de beauté tandis que

¹⁹ Nous empruntons ici l'expression à Manson (2007) qui introduit la notion de « alternative feminities ».

« face au corps de la femme occidentale, considéré comme symbole de prestige esthétique et de liberté, et devenu comme un sujet d'idolâtrie, le corps islamique, par l'obéissance à des préceptes d'ordre divin, les rituels religieux, et le contrôle des plaisirs (nefs) introduit une part d'abstraction dans le corps féminin » (Göle 2005, p. 125-126).

En ce sens, et dans des contextes où le port du foulard constitue un enjeu social et politique central, celui-ci constitue un puissant vecteur de construction identitaire signifiant une opposition nette avec *« la morale moderne de la féminité nationale »* (Lapeyronnie 2008, p. 529). Les diverses modalités du port du foulard manifestent chacune une possibilité de cette féminité alternative. Elles affichent des degrés et représentations variables des notions de respect et de pudeur, d'intégrité et de contrôle du soi; à cet égard, les plus pieuses présentent le *hijab* comme l'idéal féminin, reproduisant ainsi un discours orthodoxe. La diversité des stratégies de construction de cet autre féminin se donne à voir dans la gestion de certaines contraintes telles que le port du maillot de bain : si certaines évitent tout simplement de se rendre à la plage, plusieurs ne fréquentent que des piscines pour femmes, et d'autres se procurent des maillots couvrant tout le corps. Pour Vany (France), le code vestimentaire aménage un espace de créativité de l'identité féminine :

« Mon amie et moi on s'en fichait, à l'époque on était à la fac et on s'habillait avec des gros trucs larges. Quand on en parle aujourd'hui, on rigole et je lui dis « On était habillé comme des pouilleuses ». Petit à petit on s'est corrigé. Par rapport à la pratique, on était trop dure, alors que la religion n'impose pas non plus de forcer les gens ».

Pour des femmes plus jeunes, la conversion à l'islam fait figure de rite de passage à l'âge adulte et au statut genré, s'éloignant ainsi d'une adolescence vécue de façon androgyne :

« Moi quand je me faisais à manger c'était steak pâtes, steak pâtes, steak pâtes. Des trucs super simples alors que maintenant j'ai une autre passion, c'est la cuisine, j'adore ça ! J'adore cuisiner, donc je lui fais de bons petits plats, j'adore être une femme ! » (Sandra Québec).

Comme Sandra, beaucoup de converties disent réaliser leur féminité en restant au foyer. Quant à celles qui sont forcées de travailler pour des raisons financières, elles présentent le style de vie au foyer comme un objectif. C'est avant tout dans la

comparaison que cette féminité alternative se construit : les femmes du Prophète sont vues comme des modèles de maternité, de douceur, de pudeur ou d'élégance. En particulier Aisha, la plus jeune épouse de Mahommed, personnifierait le modèle de séduction qu'elles souhaitent expérimenter avec leur époux. Ces figures sont décrites par opposition aux parentes qui ont traversé leur vie, mère, grand-mère ou sœurs; d'ailleurs, plusieurs converties définissent leur féminité et en assument les implications en les contrastant avec le comportement féministe jugé « *dépravé* », ou amoral de leur mère.

La démarche des nouvelles musulmanes s'inspire des différentes vagues de féminisme qu'ont connues l'Europe et l'Amérique du Nord, pour y adhérer ou s'en distinguer. Tandis qu'elles reconnaissent les différences biologiques entre les sexes, et donc un certain essentialisme qui justifie la distribution genrée des tâches, les femmes converties revendiquent également leur égalité en droit (ultimement devant Dieu), et prétendent réformer le système patriarcal de l'intérieur. Leur philosophie s'appuie par conséquent sur une vision différentialiste, égalitaire et réformiste qui se pose en alternative à l'approche radicale des militantes féministes de la fin des 1960 qui prônaient entre autres, une forme de libération sexuelle. Elle se dissocie également de l'approche intersectorielle des féministes de la troisième vague dans la mesure où elle perpétue la vision d'une identité et d'une expérience uniques de femme, porteuse de solidarité et de cohésion. Bien qu'il s'apparente aux premières revendications des femmes, alors ciblées sur l'éducation, le droit de vote et la participation à la vie publique, le féminisme musulman qu'incarnent les femmes converties tient sa spécificité de son apologie d'un modèle familial conservateur fondé sur le différentialisme biologique, et garant d'un certain ordre social.

ii) La voix féministe des textes *Qu'raniques*

C'est en remettant en cause diverses pratiques associées à un islam jugé traditionnel ou patriarcal que les converties légitiment leur interprétation des textes sacrés. Ainsi sont condamnées la polygamie, l'interdiction du travail féminin dans la sphère publique, ou encore l'infériorité du statut de la femme. Aucune des converties rencontrées n'accepterait en effet d'être partie dans un mariage polygame, toutes

revendiquent le droit à l'éducation, la plupart sont très actives en-dehors de la maisonnée, sans nécessairement occuper un emploi rémunéré. En revanche, la majorité dit préférer rester au foyer, et toutes se sentent égales, du moins en droits, à l'homme.

Si certaines femmes semblent plus convaincues que d'autres, ces thèmes traversent l'ensemble des entrevues et offrent une interprétation réformée des textes *Qu'raniques* visant à délégitimer les inégalités entre les sexes. On y retrouve les trois techniques discursives déjà décrites et résumées par Khoroskavar (1998) : soit les inégalités hommes-femmes sont replacées dans un contexte historique, et attribuées aux coutumes préislamiques des sociétés arabes et non à l'islam, soit une nouvelle interprétation est proposée soulignant le caractère foncièrement égalitaire d'un islam authentique, dévoyé par les traditions patriarcales des hommes, soit les sexes sont présentés de façon complémentaire, de sorte que le foulard signifie moins l'asservissement au masculin qu'un marqueur de la spécificité féminine. Ainsi, les converties distinguent clairement les responsabilités imputées à chacun des partenaires en vertu des traditions ethniques locales de celles inhérentes aux droits et devoirs prescrits dans les sources scripturaires. Introduisant une vision biologique des sexes, elles soulignent que la répartition des tâches entre hommes et femmes dans l'islam repose sur la reconnaissance de ce principe de différence ontologique, qui ne signifie toutefois pas inégalité de traitement.

Ce discours réformiste s'inscrit dans le courant qualifié de « féministe », lequel postule que l'islam est en réalité une religion très progressiste à l'endroit de la femme, et particulièrement égalitaire pour son temps. Comme l'explique Coleman (2006), les « féministes » musulmans tels que Amina Wadud, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Etin Anwar ou encore Hussein Muhammad soutiennent que si la loi islamique a évolué en un sens défavorable à l'égalité des genres, c'est surtout en raison de l'interprétation erronée de certains experts patriarcaux, et de leur confusion entre enseignements islamiques et traditions tribales. Les féministes tentent aujourd'hui de restaurer la vision progressiste des premiers temps de la religion en resituant le *Qu'ran* et les Écritures dans leur contexte, et en en extrayant les influences coutumières. Interrogées quant à la polygamie par exemple, elles invoquent la

contradiction de deux versets du *Qu'ran* dont le premier stipule que « *Si vous craignez d'être injustes envers les orphelins, n'épousez que peu de femmes, deux, trois ou quatre parmi celles qui vous auront plu* » (4 / 3), tandis que l'autre rappelle : « *Vous ne pourrez jamais être équitables entre vos femmes, même si vous en êtes soucieux* » (4 / 149). La conjonction de ces deux révélations les amène à conclure que l'islam préconise la monogamie.

En se réappropriant ce discours féministe, les femmes rencontrées soutiennent que les versets du *Qu'ran* qui stipulent la supériorité de l'homme sur la femme doivent être considérés dans leur historicité, et non élevés au statut de principe universel. Par comparaison au traitement des femmes dans d'autres philosophies, comme la pensée grecque dont l'Occident se réclame aujourd'hui, les comportements du Prophète et des femmes dans les débuts de l'islam auraient surtout valorisé les rôles traditionnels de mère et d'épouse, tout en offrant de nombreuses possibilités sociales à la femme, comme le fait de guerroyer aux côtés des hommes. Comme Badran (2006), nous observons que les converties musulmanes se considèrent donc à l'avant-garde d'une réforme de l'islam qui restituerait le statut de la femme tel que promu dans le texte du *Qu'ran*, dans la biographie du Prophète, ainsi que dans l'esprit de l'islam émergent dans la péninsule arabique au VI^e siècle.

iii) Agentivité, moralité et sujet de savoir

« La plupart des parents ont l'impression que l'on fait ça par amour... C'est désagréable se faire dire ça... Les gens, ils pensent que tu es un peu nounoune. Y'a plein de gens pourtant ici qui ont pas changé de religion, mais qui suivent la religion de leurs parents sans s'être posé de questions. Pis toi, tu y réfléchis depuis un an, et quand tu te décides, on te dit : « C'est pour quelqu'un d'autre... » Mais toi c'est pour qui ? Des fois tu y a même pas pensé, des fois tu faisais ça comme quelqu'un qui n'a jamais réfléchi, qui fait ça purement par tradition... » (Mélanie Québec).

(1) Religion et agentivité : un oxymoron ?

En postulant qu'elles se convertissent à l'islam pour des raisons émotionnelles et sous la pression sociale, l'imaginaire commun suppose une absence de libre arbitre des femmes converties que ces dernières renversent en soulignant le caractère individuel

et assumé de leur décision (Jensen 2006; Vroon 2007). En Allemagne et en France, Jouilli (2007) observe que les femmes pieuses « *sont des sujets rationnels, poursuivant leurs objectifs de façon stratégique et réflexive* » (p. 282). Pourtant, les sociologues ont généralement expliqué les motivations des femmes voilées en termes de causalité ou de fausse conscience, sans accorder de crédit aux notions de foi et de vertu évoquées par les intéressées. Ce scepticisme à l'égard du sujet croyant, et en particulier de l'expérience religieuse des femmes musulmanes, est propre à l'ère séculière actuelle qui tend à réduire la religion à un système normatif.

Les notions d'agentivité réintroduites par les théories poststructuralistes octroient au sujet de nouvelles compétences et capacités d'action quoique produites par une sémantique du pouvoir et de la domination inhérents à leurs conditions historiques et culturelles de possibilité (Foucault 1994). Les travaux postcoloniaux de Mahmood, de Hirschkind et de Rinaldo amènent à repenser la question de l'agentivité non en termes de résistance, mais en vertu des « *multiple ways in which one inhabits norms* » (p. 120). Concernant les femmes pieuses musulmanes, Mahmood invite notamment à tenir compte de la logique spécifique des discours de piété, soit des mots, concepts et pratiques qui les sous-tendent.

Dans un numéro spécial consacré à l'islam dans la modernité, Turner (2008) rappelle qu'en situant le concept de moralité au cœur de toute religion authentique, Kant (1976 [1793]) propose une définition de la religion affranchie des éléments fétichistes ou magiques, la foi devenant ainsi parfaitement compatible avec la notion de modernité issue des Lumières. Ainsi, la religiosité du sujet croyant devient une moralité en action, moteur d'autonomie et de responsabilité pour l'individu. C'est en ce sens que nous comprenons la situation des femmes converties : fortes d'une compréhension rationnelle et maîtrisée de leur foi, pourvues du sentiment d'être en dialogue personnel et constant avec une entité suprême et omnipotente, progressant par un travail d'introspection permanent sur une trajectoire conçue dans l'authenticité et la vérité, ces femmes se sentent investies d'une capacité d'autonomie qui leur permet de négocier avec les construits sociaux et culturels qui leur sont imposés comme des limitant. Leur discours positif à l'égard de leur choix religieux témoigne en effet de leur sentiment d'avoir accédé à un puissant vecteur d'agentivité soutenu et par le

Texte, et par leur foi. Par ailleurs, la situation liminale particulière des converties leur permet également de négocier leur agentivité. Comme les jeunes maghrébines françaises de seconde génération observées en France (Boubekeur 2004), elles ont en effet la possibilité de se déplacer au sein de divers espaces sociaux, musulman et non musulman, dont elles possèdent les critères de légitimité, sans nécessairement porter l'obligation de se conformer strictement à leurs codes normatifs.

(2) Sujet de piété obéissant et sujet de savoir agissant

L'autonomie que les femmes s'attribuent pourrait précisément résulter de l'islamisation de leur vision du monde et de leurs pratiques, dont elle constituerait un motif central (Jouilli 2007). Au Bangladesh, Huq (2008) décrit comment, en matérialisant leur foi et en mobilisant des référents musulmans orthodoxes comme l'absence de décoration intérieure ou de musique, des femmes pieuses acquièrent contrôle et pouvoir sur leur propre destinée, et reconstruisent leurs notions du soi, de la famille et de la communauté. Un tel processus de subjectivation repose toutefois sur une contradiction puisque ce sont les conditions mêmes d'un système normatif passablement restrictif, qui offrent également les moyens de produire l'agentivité du sujet. Comme le souligne Brenner (1996) auprès de musulmanes javanaises, la discipline du voile est présentée comme une maîtrise et une conscience du soi, même si elle aboutit à un comportement de soumission à une autorité suprême, et au contrôle permanent des modalités d'expression du soi sur la scène publique.

Le cas des converties accentue le paradoxe : comment en effet expliquer par le libre arbitre une décision d'embrasser une religion qui, apparemment, restreint précisément cette liberté en soumettant le sujet à l'autorité de Dieu, et parfois du groupe ? Les converties qui choisissent d'assujettir leurs libertés en s'intégrant dans un système de normes qui réduit ces possibilités testent l'hypothèse de Mahmood à sa limite. Le comportement de ces femmes confirme en effet qu'il importe d'extraire la notion d'agentivité de son milieu de conceptualisation néolibérale, pour en assurer l'opérationnalité dans des contextes de chevauchement des paradigmes issus de la globalisation. Comme le suggère Bracke (2009), l'émergence actuelle du sujet croyant déplace la notion de son substrat moderne en-dehors de la volonté de l'individu, c'est-

à-dire dans le champ de la soumission à une autorité divine. Il importe par conséquent de tenir compte des motifs de piété et d'amour divin qu'il invoque.

Ainsi, de nombreuses converties rapportent s'être mariées suite à une prière de consultation, en sollicitant un signe divin pour leur indiquer le conjoint idéal (souvent aux antipodes de leur attirance première). Elles transfèrent ainsi leur agentivité à une entité vue comme supérieure, qu'elles peuvent sonder à travers prières et songes. Cette délégation d'autonomie est toutefois consentie et justifiée par l'étude éclairée des textes sacrés à laquelle toutes les femmes converties se livrent, ou du moins aspirent. Produire un discours érudit sur l'islam constitue ainsi une stratégie de pouvoir leur permettant de renforcer la perception de leur propre émancipation, en proclamant par exemple que l'islam représente la première religion monothéiste féministe. Cet idéal de la connaissance et de l'érudition transforme le sujet religieux obéissant en un sujet de savoir agissant. Informées de la connaissance des textes, les performances de piété inscrivent en effet un registre éthique et moral sur le corps et dans la quotidienneté des femmes, formant leur subjectivité au confluent de l'action, du savoir et de la morale. À cet égard, le cas des femmes converties invite à reconfigurer le concept d'agentivité dans le champ du religieux et du féminin et, dans le sillage de Foucault (1994), Mahmood (2005) et Bracke (2009), à considérer de nouvelles formes de subjectivation intégrant la perception de l'existence d'un acteur divin.

En effet, le savoir religieux et la pratique rigoureuse octroient aux musulmanes pieuses un capital symbolique et une reconnaissance sociale qui leur permettent de négocier leurs rapports sociaux, en particulier familiaux, à l'intérieur des principes établis par le *Qu'ran* (Jouilli 2007; Torab 1996). Sylvie, une jeune Française mariée avec un Algérien, offre beaucoup de son temps à l'association des étudiants musulmans de son université. Bien que son comportement ne remporte pas l'enthousiasme de son mari, elle indique que tant qu'elle s'acquitte de son devoir de tenir son foyer correctement, elle peut s'adonner à ces activités, et ce, jusqu'à l'arrivée d'un enfant qui l'accaparera davantage. C'est donc en retravaillant les frontières du domaine *halal* de l'islam par une connaissance précise des textes que les converties construisent et assument leur espace d'autonomie, contribuant ainsi à repenser l'islam contemporain.

Par ailleurs, alors que ces discours sur le genre s'articulent au projet d'herméneutique du soi entrepris par les converties, ils réorganisent également les rapports sociaux qui gouvernent non seulement le champ sociopolitique d'origine des converties, mais aussi leur nouveau groupe d'appartenance. Ainsi apparaissent de nouvelles frontières qui dépassent les catégories identitaires structurées par le contexte dominant, et créent de nouvelles solidarités et appartenances, locales et globales.

e) Éprouver l'identité dans le rapport à l'Autre et au Même

« Le principe de l'action historique, celle de l'artiste, du savant ou du gouvernant comme celle de l'ouvrier ou du petit fonctionnaire, n'est pas un sujet qui s'affronterait à la société comme à un objet constitué dans l'extériorité. Il ne réside ni dans la conscience ni dans les choses, mais dans la relation entre deux états du social, c'est-à-dire l'histoire objectivée dans les choses, sous forme d'institutions, et l'histoire incarnée dans les corps, sous la forme de ce système de dispositions durables que j'appelle habitus » (Bourdieu 1982, p. 24).

Selon le présupposé poststructuraliste formalisé par Bourdieu et plus tard par Foucault, le sujet n'a pas l'ontologie propre d'une forme de conscience individuée, il est le produit des relations de pouvoir qui forment ses conditions de possibilité. Il s'agit donc de penser la constitution du sujet et les diverses dimensions de son identité en termes de rapports de pouvoir élaborés selon des déterminants d'appartenance sociale, économique et géographique. Ainsi, le voile serait conçu comme le marqueur d'une catégorie sociale, elle-même issue d'un rapport de pouvoir lié à un contexte socioéconomique donné. En tant qu'unité référentielle ou modèle idéalisé, le genre reflèterait par conséquent non pas une logique culturaliste ou essentialiste, mais plutôt des rapports sociaux particuliers. Notre étude montre que ces dynamiques et modes de différenciation sociale s'articulent autour des logiques de classe sociale, d'ethnicité et de religiosité, et s'exercent ultimement sur la famille comme concept et réalité, espace d'affirmation et de conflits, que celle-ci soit d'origine ou d'alliance.

i) S'inscrire dans la communauté musulmane : vrai islam, islam authentique ou cœur de l'islam. Quel islam ?

C'est quand elles se heurtent à l'épreuve de la performance et de l'organisation sociale que les traditions religieuses deviennent sujets de débats et de tensions. Dans la

tradition musulmane, il existe en effet autant d'islams que de lectures des textes et de pratiques, variant de l'islam de mosquée à l'islam de socialisation, et par ricochet, autant de diversité idéologique dans la communauté : les wahabites (mouvement spécifique à l'Arabie saoudite) comme les salafistes (mouvement né en Égypte avec les Frères Musulmans) sont rigoristes, rationnels et littéralistes. Ils revendiquent un retour à l'islam des origines en refusant toute adaptation au temporel, la loi de Dieu n'étant pas ajustable; leur projet politique de remoralisation de la sphère publique dans un sens orthodoxe prétend donc purifier l'islam de ses dérives syncrétiques historiques. À l'inverse, la vision libérale et séculariste prônée par les divers courants réformistes vise à adapter la religiosité musulmane au contexte de vie. Parmi ces derniers, certains prônent l'interprétation des textes à la lumière de la tradition; d'autres modernistes soumettent le texte et la tradition à l'épreuve de la science, enfin les laïcs radicaux dissocient islam et gouvernementalité. Face au courant orthodoxe, les groupes soufis visent à revenir au cœur, soit à la spiritualité de l'islam, préconisant une culture essentiellement orale basée sur l'extase.

Au-delà des polarités idéologiques, la diversité ethnique et culturelle de la communauté musulmane, comme la variabilité des contextes de vie, génèrent de nombreux modes d'appropriation de la foi musulmane qui atténuent les pressions aux normes religieuses et sociales (Cesari 2004). En dépit des controverses régulièrement portées à l'endroit des stéréotypes d'oppression subie par les femmes dans leur religion, Silvestri (2008) rapporte que les musulmanes installées en Europe considèrent les prescriptions islamiques non comme un mode de coercition arbitraire, mais comme une ressource rationnelle de moralité personnelle proposée aux individus. En fait, c'est dans le discours sur la femme, et plus largement sur la famille, que s'exprime la variété des expériences de la norme islamique, du « *plus réactionnaire au plus progressiste, en passant par le plus apologétique* » (Cesari 2004, p. 246).

C'est cette pluralité des lectures et expériences de l'islam qui structure et différencie les relations des femmes converties avec les Musulmans de naissance. Dans les cités françaises (Khoroskavar 1997) comme dans les milieux universitaires en Amérique du Nord (Haddad 2006), de nombreux jeunes subissent les influences de mouvements

investis dans la *da'wa*, comme le *tabligh* ou certaines associations chiites. L'accès au savoir et la priorité donnée à l'étude du *Qu'ran* rendent cependant les femmes converties prudentes de façon à, comme nous le confie une répondante, « *garder l'œil ouvert et critique sur la religion, pratiquer l'islam avec discernement* ». Au Québec, Denise qui vit en région décrit son réseau social :

« Je reçois la lettre du Centre Culturel Islamique parce que ça me tient informée mais du groupe de converties, je ne connais personne et je n'essaie pas de créer. Parce que t'as des groupes extrémistes aussi et c'est pas évident de savoir... À Montréal, c'est trop risqué, je veux pas vraiment me mêler... »

En fait, les courants et modes de vie qui traversent la communauté musulmane, et en particulier l'islam réformiste, constituent autant d'espaces où les converties construisent leur religiosité. Bien que toutes les femmes rencontrées en France et au Québec revendiquent leur adhésion à un islam dit « puriste », fondé sur l'étude littérale du *Qu'ran* et des *hadiths*, un grand nombre s'inspirent des enseignements de Tariq Ramadan, réputé réformiste. Alors que certaines adoptent des pratiques religieuses très orthodoxes, d'autres développent une religiosité hybride, mêlée de réinterprétations des valeurs d'origine dans le cadre d'un islam local, propre aux sociétés françaises et québécoises. De façon générale cependant, les converties dont l'apprentissage repose sur la lecture des textes sont plus conservatrices que les personnes nées dans l'islam.

ii) La piété comme marqueur de frontière sociale

(1) Communauté de conversion et communauté d'expérience

Bien que le premier contact avec l'islam soit, à une exception près, toujours le fait d'une rencontre avec un Musulman de naissance, la découverte et l'apprentissage de l'islam s'effectuent généralement au sein d'un groupe de femmes musulmanes devenues amies, préférablement des converties. D'ailleurs, certaines femmes en union mixte n'informent pas leur mari de leur projet de conversion, ou tardent à leur annoncer leur geste :

« Je trouve ça difficile de connaître des Musulmans nés Arabes dans le sens qu'on n'a pas le même background, on ne parle pas de la même manière, on ne parle pas des mêmes sujets. Même si on est musulman, on n'a pas les mêmes codes culturels. Tu te demandes toujours, « est-ce que je peux parler de

ça ? » ... Avec une convertie, on a passé par les mêmes cheminements ou à peu près. On a eu des chums avant, on a fait des affaires que les arabophones...» (Audrey Québec).

Cette tendance marquée à se regrouper entre converties provient autant d'un mode de conversion fondé sur des pratiques de prosélytisme ciblées (associations musulmanes œuvrant pour la *da'wa*) et sur des effets de groupe (conversions collectives dans certains milieux urbains par exemple), que de stratégies de sociabilité concentrées dans l'enceinte des mosquées. Dans cet espace semi public où leur présence est encouragée, ces femmes issues d'un contexte non musulman trouvent en effet un lieu d'apprentissage, de socialisation et d'échanges sociaux, et de gestion de leur nouvelle identité.

Comme Jensen (2008) au Danemark, nous observons deux profils de converties : d'un côté les femmes dont la religiosité est axée sur l'expérience, soit une forme de spiritualité intérieure, et d'un autre côté, celles qui s'appliquent à suivre les règles religieuses et sociales décrites dans les sources scripturaires, et considèrent l'islam comme une vérité d'ordre scientifique. Pour ces dernières, la communauté de converties représente une source d'identification et d'émulation mutuelle à la performance religieuse, et au respect du discours de moralité qui l'inspire, tel que décrit au chapitre 5. Ces pressions sociales qui s'exercent sur l'ensemble des converties dessinent des lignes d'exclusion entre celles qui adhèrent à la norme dans le cadre d'une solidarité communautaire forte, et celles qui préfèrent en rester à la marge, parfois dans l'isolement.

Ces groupes de converties se structurent autour de symboles et pratiques d'appartenance tels que le voile, le respect des dichotomies privé – public, etc. Anna pratique de façon modérée, voire occasionnelle. Lassée de leurs observations sur son style vestimentaire « *par trop dénudé* », elle préfère éviter de fréquenter ses amies converties de l'université. La seule identité musulmane, tout comme une commune expérience de conversion, ne suffisent donc pas à structurer le lien social; les frontières d'inclusion et d'exclusion s'établissent effectivement autour de la convergence des performances de piété. Pour preuve, le fait que toutes les converties adeptes d'une approche orthodoxe reconnaissent les femmes voilées comme leurs sœurs, et les saluent dans la rue.

(2) *Pratiquants et pratiquants souples*

« *Le but et le chemin sont différents chez les Musulmans eux-mêmes, [...] la foi est le moteur mais la locomotive, c'est toi qui charges et décharges les wagons et qui donnes la direction* » (Andréa France).

En différenciant les Musulmans entre eux, la performance religieuse produit de nouvelles catégories de pratiquants et non pratiquants, ou « *pratiquants souples* ». Ainsi, dans les cités françaises où les populations d'origine maghrébine se mêlent aux Français dits « de souche », les amitiés d'enfance se nouent et se dénouent autour de marqueurs de piété tels que la pudeur, le code vestimentaire, etc. Certaines converties ont d'ailleurs commencé par fréquenter des Musulmans non pratiquants, avant de se tourner plus exclusivement vers des « *bons Musulmans* », au fur et à mesure qu'elles approfondissaient leurs propres religiosités et connaissances de l'islam. Elles distinguent ainsi les « *bons Musulmans* » des « *pratiquants techniques* » qui, selon elles, observent les prescriptions islamiques machinalement et de façon routinière, en les privant de leur sens intrinsèque, comme l'explique Audrey (Québec) :

« *Mettons le Ramadan, le taux de Musulmans qui font le Ramadan est élevé. Mais à part ça ils se limitent à la prière, cinq fois par jour. Pour eux, c'est pas grave si on ne comprend pas l'essence même de la prière. En fait, la majorité des musulmans de naissance fêtent les fêtes religieuses, mais c'est toute l'essence et le sens de ce qu'ils font qui est pas nécessairement présente* ».

La littérature empirique confirme l'existence de ces catégories de distinction axées sur la performance religieuse, et construites soit par les converties elles-mêmes, soit par les observateurs : aux États-Unis, les nouvelles musulmanes évoquent le profil des « *Musulmanes fortes* » ou encore « *pratiquantes* » (Hermansen 2006), auprès de converties d'Allemagne et de Suisse, Wohlrab-Sahr (1999) distingue les pratiquantes syncrétiques des plus « *combatives* » qui appliquent les textes sacrés à la lettre. Parallèlement, en Italie, Allievi (1998) différencie les converties « *verbales* » qui affirment leur affiliation à l'islam sans activisme, des converties « *totales* » qui se montrent très actives dans la promotion de leur nouvelle identité.

L'image de piété que les converties renvoient n'est pas sans générer conflits ni malaises auprès des Musulmans de naissance comme le suggère Anna (France), parlant de son mari, un français d'origine algérienne « *Il me conseille des choses qu'il*

*ne fait pas forcément. Il me dit « la prière c'est une obligation, moi je la fais pas, mais je suis en tort, c'est une obligation » ». En fait, même auprès des converties, la figure du pratiquant constitue un idéal-type car seules les Musulmanes les plus accomplies sauraient réellement respecter l'ensemble des prescriptions *Qu'raniques*. Et les adeptes d'une pratique plus souple se justifient par une interprétation réformiste des textes sacrés, non sans un sentiment de culpabilité eu égard à l'assiduité de leurs coreligionnaires plus rigoureux dans la pratique.*

La distinction entre pratiquant et non pratiquant permet néanmoins de faire le parallèle entre le parcours de conversion et la trajectoire matrimoniale de plusieurs femmes rencontrées. Celles-ci confient en effet leur dilemme entre piété et relation amoureuse, ainsi que des rapports de force avec leurs conjoints non pratiquants; autant de motifs de tension et, la plupart du temps, de rupture. Cette dynamique de pouvoir est toutefois inversée avec la famille d'origine puisque la plupart des converties s'efforcent d'entretenir des relations harmonieuses avec leurs parents. Préoccupées par le salut de leurs proches, elles souhaitent sinon leur conversion, au moins leur acceptation des choix religieux qui sont les leurs. Pour de nombreuses converties, même conservatrices, cette posture d'ouverture conforme à la prescription islamique de respect dû aux parents élargit la dichotomie pratiquants versus non-pratiquants au-delà du domaine de l'islam. Elle unit effectivement les croyants quelle que soit leur confession, pourvu qu'ils entretiennent une foi, et adaptent leur geste à cette éthique.

(3) Convertis, « blédards », et seconde génération d'immigrants : des fragmentations dans la Umma

La plupart des converties pratiquantes sont très proches de Musulmans nés dans l'islam et revenus à la religion en dépit de leur socialisation agnostique. Ainsi, au Québec comme en France, le degré de performance religieuse se combine aux marqueurs de la classe sociale ou de la génération d'immigration pour construire de nouvelles catégories identitaires. Par exemple, les immigrants de première génération sont associés à un islam culturel ou ethnique, tandis que leurs enfants (seconde génération) sont vus comme des non-pratiquants ou « pratiquants souples » qui respectent seulement quelques interdits, à moins qu'ils ne soient revenus à l'islam, auquel cas ils sont considérés comme des modèles, alliant la possession du savoir sur

l'islam, à certaines dispositions religieuses et culturelles nécessaires à la pratique (langue arabe, etc.). Le cercle social de Sandra, une Française immigrée au Québec illustre cette typologie :

« En France, j'ai deux amies qui sont nées musulmanes. Il y en a une, je lui ai dit que je m'étais convertie et que je portais le voile, elle est super contente. Elle, elle, pratique mais elle met pas le voile. L'autre copine, je lui ai dit aussi, elle est super contente mais son mari il veut pas qu'elle porte le voile parce qu'il trouve ça trop arriéré. C'est pas la seule copine d'enfance que je connais dont le mari veut pas que sa femme porte le voile ».

Cette émulation mutuelle entre pratiquants qui repose sur la comparaison, s'appuie sur un discours axé sur la tradition et sur l'immigration, ainsi que sur une sémantique du temps, de l'origine et de l'espace. En France, Peretti-Ndiaye (2008) décrit comment les populations jeunes des cités, en majorité d'origine étrangère, développent un idiome novateur, vecteur de catégories d'altérité et d'appartenance spécifiques. Alors que la profondeur du phénomène migratoire segmente désormais le paysage social entre trois groupes sociaux, le terme « *blédard* » permet aux jeunes Musulmans nés en France, mais de parents étrangers d'affirmer une identité locale, différente de celle des « *babtous* » ou « *céfrans* » qui bénéficient d'une antériorité sur le territoire national et dominant culturellement et socialement les institutions. Les « *blédards* » se distinguent cependant des « primo arrivants », incluant leurs parents. Référant au « *décalage et à la méconnaissance des codes et usages sociaux* » (Peretti-Ndiaye 2008, p. 126) propres au milieu local, le mot transcende les origines et l'ethnicité, et qualifie de nouvelles expériences de la migration. Ces observations corroborent celles de Khoroskavar (1997) qui auprès des secondes générations d'immigrants d'origine maghrébine nés en France, constate une dynamique identitaire davantage axée sur l'islam porteur de dignité, du moins intérieure, la culture d'origine ne tenant plus lieu de principe objectif d'identification. Au Québec, bien que le phénomène des secondes générations demeure au stade embryonnaire, les converties marquent une distinction similaire entre les Musulmans arrivés dans la Province directement depuis leur pays d'origine, et ceux ayant connu un parcours international leur conférant une expérience des sociétés européennes ou nord-américaines. Amélie, une jeune femme mariée avec un Marocain, oppose son style de vie à « *la culture du bled* » :

« - Je suis chanceuse parce que mon mari il est vraiment occidentalisé, je te

dis pas que ça marcherait aussi bien avec un Arabe qui vient d'arriver, avec toute la culture du bled.

- C'est quoi la culture du bled?

- Ben, c'est la valeur donnée à la femme, c'est aussi toutes les traditions qui parfois n'ont rien à voir avec la religion ».

C'est par ces nouvelles références que les converties inscrivent les enjeux de culture, d'ethnicité, d'expérience migratoire et de lieu dans les catégories de la piété religieuse. Delphine, une reconvertie née d'une union mixte entre une mère française et un père marocain témoigne de cette reconfiguration des frontières sociales :

« Ma grand-mère, elle sait ni lire ni écrire donc c'est plus une foi... Ils cherchent pas forcément à comprendre les choses... Ils sont élevés dedans donc ils connaissent tout. Alors que mine de rien, ils ne connaissent presque pas beaucoup, et c'est dommage, ils font les choses surtout par tradition [...] En France, je pense qu'il y a une espèce de conscience où l'on va revenir un peu à la vraie nature de l'islam. En fait, ça dépend... Ma tante, elle a travaillé donc elle a une conception un peu occidentale, et par contre mes autres tantes, elles se sont mariées assez jeunes, et elles se cantonnaient à la cuisine ».

(4) Une commune expérience du féminin, avec ou sans voile ?

Comme l'observe Hermansen (2006) aux États-Unis, certaines associations musulmanes, en particulier étudiantes, se montrent peu accueillantes à l'égard des jeunes femmes qui s'y présentent sans voile. La visibilité de la religiosité engendre en fait des dynamiques relationnelles qui façonnent les identités de musulmane, de convertie et de femme. Les pratiquantes les plus orthodoxes rompent ainsi leurs relations avec des amis hommes ou avec d'anciennes conquêtes, dans le but de limiter leurs activités exclusivement aux cercles féminins. Même si Natasha (Québec) a d'abord trouvé la séparation des sexes « *plate* », elle dit s'être habituée et apprécier ce mode de sociabilité, car « *les hommes et les femmes peuvent mieux se laisser aller de cette façon, les femmes parlent bébé, menstruations, choses qui n'intéressent pas ou gênent les hommes, et vice versa* ». Bien qu'ultimement légitimées par la volonté de respecter les prescriptions islamiques, ces prises de distance sont souvent vécues avec difficulté. Elles traduisent parfois des compromis conjugaux au regard des tendances naturelles à la séduction entre hommes et femmes. Les communautés qui en résultent reposent alors sur une commune expérience du féminin dont le partage suscite soutien

et solidarités. Par ailleurs, l'équilibre des pouvoirs avec le masculin peut se rétablir par le contrôle de la sexualité, la possibilité du divorce et l'entraide du groupe (Huq 2008) : « *certaines femmes me disent « le moment du Ramadan, il faut se recueillir ». Moi je dis qu'elles n'ont rien compris, justement le Ramadan, c'est pour casser le rythme, pas rester à la maison pour faire la popotte, etc. »* (Élizabeth France).

Ces complicités du féminin ne transcendent toutefois pas les frontières de la piété qui se définissent autour de divers marqueurs d'appartenance. C'est par le corps, et en particulier le voile qui le laisse deviner, que l'individu expose et contrôle l'image et la morale du soi à l'autre, et au public. Vecteur et vitrine de valeurs, le voile constitue également un enjeu qui restructure le lien social et le réseau amical à l'intérieur même du cercle féminin dont sont exclues celles qui résistent à la règle religieuse et à la pression du groupe. Car selon plusieurs femmes rencontrées, le code de conduite entre les sexes tel que révélé par les textes sacrés, régit également le comportement des femmes entre elles. Audrey, une convertie québécoise, considère par exemple que la discrétion quant aux attributs de féminité permet autant de canaliser les pulsions des hommes que celles des femmes :

« Pour moi, c'est un respect entre femmes. On n'a pas toutes la même beauté et on se compare toujours [...] c'est sûr qu'il y en a qui sont mieux que d'autres ou quand t'es jeune t'es mieux faite que quand tu es vieille. Alors quand t'es habillée et qu'on voit presque rien, c'est comme un respect mutuel pour les autres femmes. Alors, tu pourrais me dire qu'on est capable de contrôler nos émotions. Mais jusque quel point on est vraiment capable ? »

iii) Musulmans convertis et nés dans l'islam : des enjeux de reconnaissance

(1) Incarner l'islam...

« Heureusement que j'ai rencontré l'islam avant de rencontrer les Musulmans... »

La perception d'un décalage entre l'idéal de l'islam et la réalité des Musulmans est abondamment exprimée par les converties de toutes origines (Jensen 2008; Roald 2004; Vroon 2007; Wohlrab-Sahr 1999). Les femmes rencontrées évoquent effectivement leur déception quant au type d'islam pratiqué par les Musulmans nés dans l'islam et déplorent la confusion entre religion et culture ou ethnicité, ainsi que leur ignorance, voire le caractère rétrograde de leur religiosité. Elles critiquent par exemple l'espace restreint et souvent mal entretenu dévolu aux femmes dans les mosquées, voire son absence. En dépit des discours présentant une communauté

universelle unie, la plupart des converties ont également dû négocier avec des milieux majoritairement arabes, gérés en priorité par la ressource linguistique, et eux-mêmes traversés de fortes tensions et scissions ethniques.

Par ailleurs, bien que la plupart des Musulmans de naissance accueillent les converties avec enthousiasme selon une formule d'accueil standard « *ça fait plaisir !* », plusieurs répondantes rapportent que leurs réactions oscillent en réalité entre admiration et hostilité. L'identité musulmane des converties se construit en effet dans une lutte pour l'appropriation de l'islam, que ces dernières tentent de déplacer du champ des dispositions culturelles et de la socialisation primaire, vers celui du savoir et de l'instruction. Au cœur de ce conflit se situe l'enjeu de leur appartenance à la communauté universelle de frères et sœurs musulmans, et la légitimité de leur place en son sein. En ce sens, la reproduction stricte d'un discours normatif religieux manifeste et garantit leur compétence en islam :

« Il y avait une convertie sur un forum Internet qui parlait des Arabes comme s'ils allaient toujours te considérer inférieur, c'est eux les vrais Musulmans, toi t'allais toujours être moindre. Mais j'ai pas du tout ce sentiment-là. Parmi les Musulmanes de naissance que je côtoie, je sens vraiment qu'elles me considèrent aussi musulmane qu'elles. Il y en a une, quand elle fait quelque chose et qu'elle veut le faire passer aux autres, elle me demande à moi : « C'est vrai ? Est-ce que ça fait partie de l'islam ? » » (Amélie Québec).

Bien qu'un grand nombre de Musulmans de naissance critiquent le zèle des converties et leur approche orthodoxe de l'islam, beaucoup de nouvelles Musulmanes se vantent d'en avoir ramenés certains à une pratique plus rigoureuse et plus conforme aux sources scripturaires. Selon Nathalie (Québec), une jeune femme très active dans les cours offerts aux femmes, l'expertise religieuse des converties hiérarchise leurs relations avec les pratiquants nés dans l'islam, ces derniers les considérant souvent comme une source d'information fiable relativement aux prescriptions *Qu'raniques*. Dans ce projet d'acquisition du savoir, le recours aux ressources offertes par Internet inscrit les converties au sein de réseaux virtuels globaux assimilés à la *Umma* et les amène à développer un sens de l'universalité de l'islam, qu'elles opposent aisément à des islams locaux, culturels et souples. Reprenant la rhétorique de la globalisation et du cosmopolitisme, elles disent combiner en un tout cohérent les identités musulmane

choisie, et française ou québécoise héritée. Le cosmopolitisme est ici entendu au sens où le définit Hannerz (1996), soit d'une ouverture à l'altérité.

Pourtant, la priorité donnée au savoir et à l'intellect ne permet pas de transcender la légitimité de l'héritage culturel et de la socialisation des Musulmans de naissance. En effet, bien que certaines femmes en union mixte préfèrent éviter l'influence de leur époux, d'autres disent suivre les conseils éclairés de leur conjoint même lorsque ce dernier ne pratique pas lui-même, elles reproduisent alors leur religiosité par mimétisme. En fait, comme Jensen (2008) au Danemark, nous constatons qu'une majorité de converties souhaitent acquérir et afficher les référents ethniques généralement attribués à l'identité musulmane. Par exemple, Juliette met de l'avant l'ambiguïté de son phénotype pour manifester une identité kabyle : « *La plupart des gens me prennent pour une Kabyle, parce que je suis blanche, mais j'ai le type méditerranéen et comme mon père est italien, j'ai les yeux marron* ». La limite que la compétence linguistique impose à l'étude des textes peut également entretenir une attraction et une volonté de s'associer à ceux dont les attributs culturels sont généralement associés à l'identité musulmane; plusieurs femmes évoquent par exemple la langue arabe comme critère de sélection de leurs partenaires matrimoniaux. Cette aspiration à reproduire le comportement de l'Autre musulman et à assimiler ses attributs met en évidence le paradoxe de la différenciation (Jensen 2008) que les converties entretiennent dans leurs relations sociales avec les Musulmans de naissance. Elle suggère un désir de (con)fusion avec l'Autre, soit « *a romantic longing to become an other in an existential situation* » (Friedman 1991, p. 158), dont nous discuterons les procédés et effets dans la prochaine section.

(2) Dynamiques d'unions mixtes

(a) Norme culturelle et lettre de l'islam : des tensions dans le couple

C'est au sein des unions mixtes que ces tensions entre femmes converties et hommes nés dans l'islam sont le plus manifestes (Badran 2006; Wohlrab-Sahr 1999). La préoccupation qu'expriment de nombreuses converties, parfois très activistes, à l'égard des droits de la femme révélés dans le *Qu'ran* s'y heurtent en effet aux pratiques des Musulmans de naissance, jugées patriarcales. C'est dans la promiscuité des relations de couple que se négocient les identités culturelles et religieuses; là, les converties

affirment leur appartenance à la communauté en opposant des principes religieux à caractère normatif aux façons de faire locales. Les propos d'Hélène (Québec), convertie suite à son mariage avec un musulman d'origine turque il y a plus de trente ans, décrivent ces tensions :

« Lui il est arrivé avec son bagage de méconnaissance de l'islam, et on a été obligé de s'ajuster ! C'est-à-dire retourner aux sources, clarifier, ok ça c'est culturel, ça, ça vient de ta culture, ça, ça vient de ma culture, est ce qu'on le garde ? Est-ce que c'est essentiel ? Ça c'est islamique, je comprends, c'est écrit, bien défini, clair pour moi, oui ça fait du sens, on le garde ! C'est tout ce réajustement qu'on a été obligé de faire, pendant cinq ans ! ».

En dépit de ces discours qui visent à réhabiliter la lettre de l'islam, les observations montrent que les relations entre femmes converties et hommes nés musulmans ne résistent souvent ni aux comportements machistes, ni aux traditions ethniques, que les converties considèrent comme des traits culturels, et que leurs maris nés dans l'islam présentent comme des principes religieux. Une amie de Manon (Québec) qui projetait d'épouser un Marocain, de 4 ans son cadet, a ainsi vu la famille de ce dernier s'opposer au mariage en raison de la différence d'âge, et Manon de s'insurger : *« C'est complètement injuste, la première femme de Mahomet avait 15 ans de plus que lui ! »*. C'est l'activisme de certaines converties, ou simplement leur présence dans l'espace public qui suscite souvent des tensions, ces femmes concevant la segmentation espace privé – espace public avec plus de souplesse et de porosité :

« On est souvent bloqué par nos maris, mais c'est plus une question de culture maghrébine. Elizabeth, elle est avec un Maghrébin francisé, elle a plus de marge de manœuvre.[...] Fichue culture machiste ! [...] Nous, on est dynamique, on veut faire plein de choses, mais ils nous freinent » (Anne-Marie France).

(b) Rétablir l'homogamie culturelle : des compromis dans le couple

Les stratégies déployées pour résoudre ces tensions maritales visent à construire une homogamie culturelle, parfois inédite, parallèlement à l'homogamie religieuse : *« J'ai le plus québécois des Marocains ! »* (Amélie Québec). En réaction à ces adaptations locales de l'identité musulmane, toutes les converties, et de façon consensuelle, opposent une identité stéréotypée de femme moderne, c'est-à-dire libre, indépendante et émancipée. Alors que selon les prescriptions *Qu'raniques*, le mari d'Amélie paie

toutes les factures du foyer comme l'islam le requiert, il se trouve aussi à cuisiner les repas familiaux :

« C'est lui qui cuisine parce qu'il est bon cuisinier. Je suis vraiment chanceuse parce que moi je cuisine pas. Il me dit : « en épousant une Québécoise, j'accepte de laisser tomber certaines choses de l'homme arabe, je perds des choses, mais je gagne des choses. » [...] Il gagne une femme occidentale qui est libre, qui a la mentalité beaucoup moins dépendante qu'une femme arabe ».

Seules quelques femmes mariées avec des hommes nés dans l'islam intègrent des comportements de genre associés à des pays de tradition musulmane qu'elles considèrent comme des compromis concédés pour le bon fonctionnement du couple (Meintel 2002; Puzenat 2004). Denise est mariée depuis trois ans avec un Algérien récemment arrivé au Québec, dont les parents ignorent toujours leur union :

« Je ne pense pas avoir adopté la culture algérienne, c'est plus Wassef qui s'est adapté, c'est lui qui est venu, probablement que ça aurait été l'inverse si c'est moi qui avais déménagé en Algérie, j'aurais eu beaucoup de mal ! [...] Mais les rapports avec la belle famille, c'est culturel. Les parents de Wassef ne savent pas qu'on est marié parce que dans certains pays maghrébins, il y a cette culture d'ancrée qui fait que c'est la mère qui choisit l'épouse des fils. Donc quand on s'est marié en Algérie, on s'est marié en cachette. »

Quant à Natasha (Québec), depuis son mariage avec un jeune homme marocain, elle aime porter la *djellaba*, et passe ses journées à cuisiner des plats typiques suivant scrupuleusement le manuel que son mari lui a rapporté de son pays; elle s'explique en rappelant l'adage : *« Qui prend mari prend pays ! »*.

La discipline religieuse et la lecture rigoureuse que font les converties de l'islam déplacent la dichotomie pratiquant versus non pratiquant au sein de la sphère privée du couple, en particulier lorsque les époux nés dans l'islam ne font pas preuve d'un zèle équivalent à celui de leur conjointe :

« Vu qu'il est pas super pratiquant, il est pas très rigide, je suis un peu plus rigide que lui. Donc c'est moi qui checke les affaires que lui devrait checker. Par exemple, c'est le père qui est responsable devant Allah de pas laisser sa femme sortir sans son foulard. Mais là, c'est moi qui me retrouve à lui dire « non ce pantalon là, il est vraiment trop serré, change moi ça ! » » (Julia Québec).

L'approche cumulative et évolutive du savoir religieux qu'entretiennent les converties génère d'autres types de tensions, dans la mesure où la femme aborde sa vie religieuse

dans une perspective de progression, tandis que son conjoint reproduit une religiosité fixe, transmise par le lignage. Il convient toutefois de noter que ce rapport de force qui privilégie l'élément le plus religieux du couple ne se fait pas toujours au bénéfice de la femme convertie. En France en effet, on note que dans des cas d'unions mixtes contractées de plus longue date, au cours des années 1980, alors que le mari adhère à une philosophie agnostique, voire athée, alors dominante, son retour à son héritage religieux entraîne l'ensemble de la famille dans l'islam et ce, quelle que soit la tendance de l'islam adoptée. Louise, une quinquagénaire mariée depuis quinze ans et mère de deux adolescents s'est finalement tournée vers une confrérie soufie quelques années après son mari. Elle explique que l'approche soufie englobant toutes les dimensions de l'être, elle n'avait de choix que d'y adhérer, sous peine de mener son couple et la famille à l'échec. Inclure la famille biologique au sein de la famille spirituelle permet alors d'assurer la légitimité de la cellule familiale aux yeux des plus pieux.

(3) Fille et belle-famille

« Beaucoup de musulmans ont une image de la femme convertie un peu idéalisée, de la femme qui n'aura pas hésité à aller au-devant des difficultés, et que sa foi a été plus forte que les difficultés éventuelles. Donc ils ont une image très forte, ils sont très admiratifs » (Amélie Québec).

Au-delà de l'espace des unions mixtes, c'est au sein de la famille élargie que les converties négocient l'intersection entre les catégories de l'islam et de l'arabité. Sans qu'elle ne lui soit unique, l'articulation du social autour de la cellule familiale compte en effet pour une spécificité du « monde » musulman (Fortin 2008; Holmes-Eber 2003). Effectivement, les tensions qui traversent la communauté musulmane sont le plus souvent le fait de conflits intergénérationnels (Silvestri 2008). Le témoignage de Natasha, aujourd'hui mariée avec Ibrahim, montre comment ces rapports familiaux influencent les projets matrimoniaux des nouvelles Musulmanes :

« Il m'a dit par après qu'il ne pensait pas se marier avec une autre qu'une musulmane voilée. Donc si je m'étais pas convertie ou si j'avais pas porté le voile, notre relation aurait pas évolué jusqu'au mariage. Il y en a beaucoup qui retournent au Maroc pour chercher une femme, ils reviennent ici, et ils ramènent la femme éventuellement, ça aurait peut-être été ça. Mais du fait que je porte le voile, il m'a amenée au Maroc et j'ai rencontré sa famille. Ibrahim

leur avait dit qu'il ramenait une convertie à l'islam. Ils m'ont montré c'est quoi l'aïd, c'était ma première fin de Ramadan. Ils ont été accueillants, il y en a même qui lui ont dit « tu devrais la marier c'est une bonne femme ». Donc on s'est marié l'an passé ».

En dépit des discours recueillis, les pressions pour la conversion des femmes en relation avec des hommes nés dans l'islam sont significatives; il serait néanmoins précipité de réduire leur entrée à l'islam à ces motifs de type causal. En fait, ces contraintes imposées par la famille visent surtout à l'adoption de certaines pratiques culturelles associées à leur vision de l'islam (Therrien 2009). Par exemple, Marie-Anne (Québec) qui porte le voile a, paradoxalement, subi beaucoup de pressions de la part de sa belle-famille non pratiquante pour s'en défaire. En France, Huda, qui s'est convertie, puis mariée religieusement avec un Musulman d'origine malienne du même quartier, n'est pas tolérée par sa belle-famille à laquelle le jeune homme dissimule par ailleurs son union; le couple ne vit pas sous le même toit.

Sauf dans le cas de Musulmans de naissance qualifiés par les répondantes d'« occidentalisés », de nombreux points de tension subsistent entre les nouvelles Musulmanes et leur famille d'adoption après leur entrée dans l'islam. La sexualité pré conversion, et notamment les enfants nés d'un premier mariage non-musulman, sont particulièrement mal acceptés par la belle-famille et par les nouveaux conjoints. Par ailleurs, en dépit du partage d'un système de sens et de valeurs religieuses communes, la transmission identitaire aux enfants reste l'objet d'un vif débat. À cet égard, le marié, comme ses parents, se montrent particulièrement préoccupés du processus de socialisation des enfants, du contexte de vie majoritairement non-arabe, et de ses effets sur les modes de socialisation comme la langue maternelle. Enfin, le rôle des réseaux familial et amical dans le quotidien du couple suscite d'autres conflits entre la nouvelle Musulmane et sa belle-famille, conflits qui se répercutent également au sein du couple.

Ce rapport de pouvoir n'est toutefois pas toujours défavorable à la nouvelle arrivée dans la famille puisque les converties détiennent des ressources matérielles et symboliques dont leurs conjoints, et par ricochet leur belle-famille, sont susceptibles de bénéficier. En effet, plusieurs femmes de l'échantillon ont rencontré leur mari actuel par l'intermédiaire de forums Internet, avant de se marier et de les aider à

immigrer dans leur pays; le phénomène est particulièrement significatif au Québec. Ces projets sont parfois suivis de l'arrivée de membres de la fratrie, au point où de telles pratiques matrimoniales pourraient représenter un canal d'immigration que des recherches subséquentes gagneraient à explorer. En conclusion, que ces rapports de force aboutissent à des « accommodements culturels » de part et d'autre du couple, voire à des ruptures comme nous avons pu l'observer auprès de quelques femmes divorcées, surtout au Québec, ils forgent les catégories identitaires du savoir par opposition à la coutume, de la religion et de son articulation à l'ethnicité, et du genre au sein des modèles familiaux.

(4) Réinventer l'authenticité : essentialiser et consommer l'ethnicité ?

Pour des Françaises ou des Québécoises « de souche », entrer dans l'islam signifie pénétrer un espace liminal où les identités et les pratiques culturelles débordent et reconfigurent les catégories fixes et héritées du soi et de l'autre. Pour Jensen (2008), cette « grammaire des identités » (Gingrich 2004) oscille entre un discours de polarisation et un discours d'assimilation. Certains récits suggèrent en effet que la mobilité de l'identité religieuse pourrait également s'inspirer d'une vision réifiant et « commodifiant » l'autre musulman, dont elle inverse le rapport d'altérité, tout en prétendant le transcender.

En dépit de leur insistance à dissocier islam et ethnicité, certaines converties évoquent leur attrait tant pour les pratiques que pour les pratiquants musulmans, ou encore les douceurs culinaires et les saveurs d'épices auxquels elles goûtent lors du Ramadan. Référant à divers hauts lieux de la civilisation musulmane (Syrie, Le Caire), leur récit exprime la nostalgie d'un âge d'or de l'islam, alors associé à une forme de raffinement, de rareté et de distinction culturelle. Beaucoup de femmes confient également leur penchant pour les hommes de phénotype arabe. Malgré un parcours amoureux difficile avec d'ex-compagnons musulmans, Élyse (France) se dit très attirée par les hommes de type maghrébin, tout comme Audrey qui décrit ses critères de choix pour son partenaire :

« Tu cherches un arabophone pour essayer d'apprendre l'arabe. De toutes façons, moi, les Québécois m'intéressaient plus, depuis que je suis allée à Toronto, je me suis aperçue qu'il y avait d'autres... ethnies. À partir de ce moment, mes copains étaient toujours immigrants... Parce que peut-être que

c'est un préjugé, mais je trouve qu'ils ont plus de choses à parler, politique... C'est plus le physique. Avant de me convertir, j'ai rencontré pleins de Latinos, le teint basané, c'était plus... C'est un détail mais avant de me convertir, ça revenait tout le temps ».

La fascination manifestée à l'égard des représentations et marqueurs visibles de l'altérité tend à saturer l'identité musulmane d'un ensemble d'attributs visibles et réifiés, entretenant ainsi une vision stéréotypée de l'islam. Cette attirance pour l'altérité est alimentée par la publicité négative que diffusent les médias, assimilant islamité et arabité. Comme Winter (2002) et Ramji (2008) le suggèrent, les témoignages recueillis dans notre enquête confirment que le battage médiatique qui a suivi le 11 septembre 2001 a contribué positivement à l'engouement pour l'islam actuellement observé dans les pays européens et en Amérique du Nord. Dans ce cadre, tandis que Khoroskavar (1998) parle d'un « *voile enjoué* » (p. 129), nous constatons que les femmes qui adoptent le foulard ne le considèrent pas comme un stigmat, mais comme un effet de mode marqué par son caractère dépaysant et transgressif, et porté par une volonté d'imitation de l'autre (groupe d'adoption), ou de provocation du même (groupe d'origine). En France comme au Québec, dans les milieux sociaux aisés et artistiques en particulier, le rattachement à une *tariqa* soufie s'inscrit par exemple dans une démarche de raffinement exotique et culturel. Les femmes expriment avec éloquence (mais sans exclusivité), leur attirance pour cette dimension sensuelle et esthétique de l'islam, liée aux arts et à la civilisation arabes; ici en évoquant un cheikh : « *Le maître était grand, très fin, de grands yeux bleus, la peau mate...* » (Salma France).

Si les discours de certaines converties reproduisent les stéréotypes et vision orientalistes des Musulmans et de l'islam, ces femmes cherchent paradoxalement à s'en approprier les attributs de façon parfois quasi caricaturale, se dissociant alors volontairement de l'identité collective dominante. Hélène (Québec) par exemple entretient l'ambiguïté de son identité et sa différence : « *Les gens pensent que je suis Turque, même les Turques. Une Turque venue pour étudier, je la rencontre et je lui parle en anglais. Plus tard elle vient me voir et me dit : « vous êtes pas Turque ? »* ». Satisfaites d'affirmer ainsi leur distinction, de nombreuses répondantes disent se faire demander régulièrement si elles sont musulmanes, italiennes, ou amérindiennes.

Cet emprunt de traditions et traits locaux s'inscrit dans une dialectique de banalisation, d'enchantement et de réification de l'ethnicité (Comaroff 2007), et semble produire la nouvelle subjectivité des converties par voie de consommation de l'autre (Friedman 1991). Une telle redéfinition de l'altérité par une opération d'inversion et d'appropriation s'appuie sur des techniques de mimétisme et d'incorporation (*embodiment*), que Jensen (2008) qualifie de parodiques. Nous les comparons davantage au phénomène contemporain de jeux de rôles, visant à incorporer un personnage de fantasme, dans un contexte de réalité transcendée. Plus qu'une forme d'expression sociale, il s'agit, comme le décrit Friedman d'une pratique symbolique de réalisation personnelle fondée sur un mode de consommation, soit l'expression « *of a self-directed strategy in which the free-floating subject attempts to create a world in which to anchor his identity, within which he can realize his fantasies and consummate his desire* » (Friedman 1991, p. 158).

Il convient toutefois de noter que cette séduction exercée par certains traits culturels attribués à l'identité musulmane reste limitée à des dimensions construites de cette altérité; la discussion a en effet montré que ces mêmes femmes critiquent également les aspects patriarcaux qu'elles associent à l'identité locale. Par ailleurs, le rôle de ces représentations essentialistes de l'islam reste probablement marginal dans leur geste de conversion puisqu'en se convertissant, toutes disent adopter une religion universelle, capable de s'ajuster à la diversité des conditions locales, comme en témoignent d'ailleurs les pratiques et liens sociaux qu'elles développent suite à leur conversion. Enfin, une telle approche exotique de l'islam n'est pas commune à toutes les converties rencontrées puisque celles qui portaient déjà une identité hybride, ou une sensation de l'entre-deux avant la conversion, trouvent dans l'adhésion à l'islam une voie d'expression de leur sentiment de marginalité.

Par ailleurs, si leur volonté de changer leur affiliation religieuse les oblige à négocier sans cesse leur appartenance à la communauté choisie, les femmes converties sont également amenées à repenser de façon continue leur lien avec leur société d'origine, les rapports sociaux qui la structurent, et les représentations qui la dominent.

iv) Appartenance et distanciation : les rapports à la communauté d'origine

(1) *Une nouvelle dynamique familiale*

(a) Action et réaction...

Tandis que la famille représente l'espace privilégié de la socialisation primaire, soit le lieu de transmission des normes sociales par excellence, l'annonce du changement de religion aux parents constitue une étape essentielle dans le parcours de conversion. La majorité confie leur crainte de décevoir leur entourage et surtout, leur souci que leur décision soit comprise. En fait, c'est la visibilité des pratiques et des prescriptions religieuses, ainsi que la réorganisation du quotidien qu'ils induisent qui révèlent le changement de religion. Certaines femmes choisissent toutefois le non-dit, et dissimulent les marqueurs d'appartenance à l'islam; elles se justifient en assurant que leur entourage « *se doute* » de leur entrée dans l'islam. Entre les cas de déni de la conversion, et ceux de conversion collective de la famille, les réactions des parents sont variables. Elles révèlent autant le sens et la signification donnés à l'islam dans le groupe d'origine, qu'un malaise vis-à-vis de pratiques jugées marginales et susceptibles de perturber la vie et le rythme familiaux.

En France, les familles expriment une opposition passionnée, voire virulente, qui traduit souvent les stéréotypes négatifs associés à l'islam, issus de la longue histoire partagée par la France et le monde musulman. Pour la mère de Marianne d'origine arménienne par exemple, la conversion de sa fille est considérée comme un manque de loyauté. Ces attitudes mènent sinon au rejet de la convertie du contexte familial (quelques cas), du moins à un climat conflictuel tel qu'il aboutit souvent à une prise de distance *de facto* de la part de la nouvelle Musulmane (majorité des cas). Au Québec, la tendance est davantage à l'incrédulité, puis à la curiosité quant aux pratiques impliquées par la conversion bien que, ultimement, la visibilité des pratiques ainsi que l'image publique de l'islam rendent les parents également réticents, voire hostiles à la conversion. Les familles y font cependant preuve de davantage de tolérance et d'acceptation, des attitudes qu'ils expriment selon la formule « *tant que tu es heureuse* ». Pour plusieurs informatrices québécoises, les parents « *ne comprennent pas, mais ils acceptent* », avant d'ajouter « *on n'aime pas ça, mais on t'aime toi* ».

Généralement, c'est le problème de la transmission de l'héritage identitaire qui alimente les tensions, la nouvelle allégeance religieuse et sociale étant perçue comme

une trahison à l'encontre de la tradition lignagère. Reproduisant le stéréotype dominant, certains parents associent la conversion à un geste sentimental, comme l'indique Julie (Québec) : « *Ils associent beaucoup l'islam à Mahdi [son conjoint], ce qui est une erreur, ça va pas ensemble* ». À noter qu'au Québec comme en France, les femmes de la famille réagissent plus vivement que les hommes, considérant la conversion comme une validation du déni islamique des droits acquis par la femme dans les pays occidentaux. Toutefois, la fratrie se montre souvent plus ouverte que les autres membres de la famille, ce sont des alliés fidèles qui soutiennent leur sœur lors des conflits, ou les aident à perpétrer leur religiosité en toute discrétion dans l'espace familial.

Les conflits gravitent principalement autour des performances et prescriptions religieuses. Les heures des prières, la nourriture *halal*, ainsi que le code vestimentaire et en particulier le foulard, l'absence aux célébrations de Noël constituent autant d'espaces de négociation des valeurs et de la sociabilité intrafamiliale :

« Au début, c'était difficile pour la nourriture halal, ma mère disait « tu vas pas m'imposer ça chez moi, j'ai le droit de manger ce que je veux. Pourquoi la religion va nous diviser ? » J'ai dit « si tu veux pas, tu vas manger ton repas et je peux préparer mes choses de mon côté, c'est pas un problème » » (Marie-Claude Québec).

Pour les femmes de l'échantillon qui ont à charge des enfants issus d'un mariage précédant la conversion, la transmission identitaire est source de tensions avec tous les pères non-musulmans qui ne souhaitent pas voir leurs enfants éduqués dans l'islam. Les femmes rencontrées gèrent généralement ces difficultés en reprenant un discours éthique présentant la tolérance et le choix comme des valeurs fondamentales de leur société d'origine. Si les critiques des parents sont vécues comme des manques de reconnaissance de la capacité d'autonomie des converties, pour certaines jeunes femmes, la conversion représente au contraire un moyen d'émancipation et d'affirmation d'une tutelle parentale jugée trop oppressante. Tandis que certaines converties soucieuses de maintenir l'harmonie familiale pratiquent en cachette, d'autres, plus affirmées, interprètent la réaction de leurs parents comme des signes d'ignorance de leur nouvelle religion, et se sentent investies de la tâche de les éduquer et de les sensibiliser à l'islam.

(b) Des « accommodements familiaux »

L'adhésion d'un membre de la famille à un nouveau cadre normatif mène généralement à la réorganisation des liens, ainsi que de la sociabilité du groupe. Tous les récits indiquent que les converties considèrent la question de la famille centrale, quoique différemment selon leurs profil et statut, les plus jeunes devant négocier leurs relations avec leurs parents et les plus âgés, leurs relations avec leurs enfants. Si parfois, les tensions aboutissent à des ruptures totales avec la famille, la plupart des femmes rencontrées cherchent à établir une zone de respect mutuel. Les compromis concédés s'orientent vers la recherche d'un équilibre entre la priorité accordée à la famille, telle que prescrite par leur nouvelle religion, et l'allégeance à une autorité morale et spirituelle réputée plus élevée que celle des parents. L'étude et l'interprétation des textes justifient certains aménagements des prescriptions *Qu'raniques*. Ces « accommodements familiaux » touchent par exemple le voile que certaines femmes enlèvent avant de se présenter dans leur famille, ou encore la proscription de l'alcool que certaines appliquent de façon littérale en refusant la présence d'une bouteille de vin à leur table, tandis que d'autres se limitent à ne pas en boire. Noël fait l'objet des dilemmes et compromis les plus délicats et complexes :

« Au début, j'allais pas à Noël, mais avec les enfants... Et mon père, il pleure parce qu'il veut voir ses petits enfants. Ça a été des déchirements, autant que l'Halloween, à chaque fois... Mais là, j'y allais quand même parce que je l'ai toujours passé avec mon petit frère, comme j'ai eu des enfants, je vais y aller. Ça a été drôle parce que ça me stressait beaucoup puis mon mari m'a dit « vas-y avec eux autres » » (Chantale Québec).

Curieusement, à long terme, la conversion peut également mener à un équilibre, voire à un renforcement de la cohésion familiale. En particulier le mariage et la maternité des femmes améliorent les rapports familiaux, comme si les statuts de mère et d'épouse octroyaient crédibilité à la conversion, en la transformant d'un geste de contestation au choix d'un mode de vie assumé. Si l'attention particulière que portent les nouvelles Musulmanes à l'endroit de leurs parents et aînés est souvent positivement appréciée, elle révèle aussi une définition conservatrice de la famille. En fait, bien que la conversion soit d'abord perçue comme un déni de l'héritage identitaire

en faveur d'une religion stigmatisée, les nouvelles valeurs des musulmanes les rapprochent souvent de leurs grands-parents.

Autant par souci de prosélytisme que par crainte de ne pas retrouver leurs parents dans l'au-delà, ou du moins pour assurer leur salut, toutes les femmes rencontrées souhaitent la conversion des membres de leur famille, certaines y prêtant plus ou moins d'efforts ou d'argumentations que d'autres. À cet égard, un nombre significatif de répondantes se sont converties suite à l'entrée dans l'islam de leur enfant, inversant ainsi le mode de transmission identitaire dans un sens original. En France et au Québec, nous avons effectivement identifié des familles, parents, enfants et fratries entrées dans l'islam, autant dans une confrérie soufie, que dans un courant plus orthodoxe comme celui prôné par le *Tabligh Jamaat* dans les cités françaises. Généralement, et sans nécessairement se manifester par des conversions, une forme de solidarité familiale se maintient en dépit des désaccords, comme dans le cas de cette jeune femme qui, bien qu'ayant d'abord désapprouvé le geste de conversion de sa mère, tient à défendre l'islam et la nouvelle identité de sa mère vis-à-vis de son entourage et de ses amies d'école. Curieusement, en France et au Québec, le mari musulman de naissance semble échapper aux conflits observés entre les converties et leurs parents, ces derniers démontrant une volonté d'adaptation envers leur gendre, en particulier relativement aux prescriptions alimentaires. De telles observations suggèrent que les conversions à l'islam dans les sociétés française et québécoise s'inscrivent dans une perspective moins ethnique ou culturelle, que générationnelle et sociale.

(2) *Fraîchement voilées chez des non-Musulmans*

Si la famille constitue un microcosme privé où se restructurent les rapports sociaux, elle prépare à la projection et à l'affirmation de l'individu dans l'espace public, dont elle concentre les conditions d'existence du sujet (mentalité laïque ou séculière, vision de l'islam). C'est la visibilité des pratiques religieuses, et en particulier celle du port du foulard, qui fait de la conversion un point de tensions sociales, un espace de négociation du lien familial, et un sujet de débat public. Car afficher l'appartenance à l'islam c'est non seulement en assumer le stigmate, mais aussi le faire porter à

l'entourage, et imposer sa marginalité à la société. Les récits témoignent combien résistance, gêne et honte participent de la construction de l'image du soi relativement au regard des parents, voisins, amis ou collègues :

« Ma mère au début elle disait « comment je vais faire pour sortir avec toi ? Les voisins qu'est-ce qu'ils vont dire ? » C'est juste le voile qui la dérange. Le fait que je suis musulmane, c'est pas vraiment un problème pour elle, dans le fond, c'est spirituel... Mais il y a des irritants, le fait de manger halal, elle aime pas quand la religion exclut. « Pourquoi tu mets des vêtements comme ça ? » Elle a peur que j'ai de la difficulté à trouver du travail, que les gens me jugent... » (Marie Claude Québec).

Au Québec, et davantage en France, le voile essentialise l'identité musulmane; autour de lui se construisent l'existence et la reconnaissance sociales des converties.

« J'ai l'impression de vivre une double vie. Je vais chez mes parents, hop j'enlève mon voile, ou alors je vais au travail, hop, j'enlève mon voile. Donc je suis deux personnes différentes. Parce que si tu me vois avec mon voile, tu me vois comme ça. Mais après tu vas me voir sans mon voile, tu vas me voir autrement. La preuve, je suis voilée, on va me parler que de l'islam, si je suis pas être voilée, on va me faire des blagues cochonnes » (Asma France).

Leila (Québec) évoque le premier jour où elle a « testé » le port du hijab : *« Le monde me regardait j'avais envie de leur dire « c'est pas vrai que je porte le voile, je suis pas vraiment comme ça. » J'avais comme envie de me justifier, à chaque regard de dire, « c'est une joke, je suis pas vraiment comme ça moi, je suis cool » ». C'est donc autour du port du voile que s'organisent les stratégies d'intégration dans la vie publique, et s'articulent les divergences entre les nouvelles Musulmanes. Pour Anna (Québec), il s'agit par exemple d'un « choix égoïste » qui ne tient pas compte des sensibilités de l'entourage :*

« Juste de voir la réaction des gens, ça briserait ma carrière, c'est assez égoïste, je le ferais pour moi. Mais devant ma famille, des oncles et des tantes qui ne connaissent pas, les grands parents ça va leur faire de la peine. J'ai pas envie de vivre et de me sentir agressée, je me sens pas assez forte ».

D'autres femmes portent le foulard selon le milieu où elles se trouvent comme Mélanie (France) qui l'enlève avant de pénétrer son lieu de travail, se déclarant toutefois insatisfaite de cette solution.

Différents ajustements permettent également de camoufler le stigmate qu'induit le foulard en le rendant socialement acceptable, ou en l'assimilant à un accessoire de mode de facture exotique : chapeau ou casquette, boubou africain, turban ou bandeau constituent autant de compromis. Si ces comportements permettent aux Québécoises de faire glisser discrètement leur présence dans l'espace public en faisant passer le voile pour exotique, ou simplement original, en France, ils sont immédiatement associés à l'islam, et ne délivrent donc pas les femmes de son stigmate. De telles stratégies ne concernent cependant pas exclusivement le port du voile. Au Québec, les Musulmans bénéficient de divers aménagements dans leur milieu de travail, comme des salles de prières ou des ajustements d'horaires pendant le Ramadan. En France en revanche, les interdits institutionnels quant à la manifestation des allégeances religieuses, largement relayés par l'opinion publique, relèguent la religiosité de beaucoup dans la sphère privée. Tandis que les femmes actives sur le marché du travail mentionnent leur intention de rester au foyer dès que les revenus de leurs maris suffiront aux besoins du ménage, beaucoup acceptent d'enlever leur foulard en pénétrant le seuil de leur lieu de travail.

Quant à la gestion des liens sociaux, les femmes rencontrées se pensent comme des vitrines de l'islam au regard de la société dominante. La conscience d'un tel rôle, vécu comme un devoir auto-attribué, construit un discours d'ouverture et de tolérance :

« Il y a aucune relation que j'ai dû couper, parce que ça aurait paru brutal, et ça aurait donné une mauvaise image de l'islam et ça, je n'ai jamais souhaité le faire. C'est pas parce que moi je suis devenue musulmane, que je peux plus avoir des affinités avec quelqu'un qui ne l'est pas » (Samantha France).

Ce sentiment de responsabilité quant à l'image de l'islam véhiculée en amène plusieurs à transformer leurs pratiques religieuses en activités de militantisme menées surtout dans les milieux professionnels. Ainsi, Anne-Marie qui dispose d'un poste prestigieux dans un hôpital parisien a choisi de porter ostensiblement le foulard, instrumentalisant ainsi son statut social pour déconstruire les préjugés, non sans une certaine provocation, car selon elle, *« oui, on peut être musulmane dans cette société »*. Cette transformation du port du voile en « acte politique », également documentée dans la littérature (Jouilli 2007), rend poreuses les catégories identitaires

de l'islam, du genre, et de la citoyenneté, elle se réfléchit également dans le miroir des subjectivités.

v) Classe, urbanité, corps et virtualité : de nouvelles intersections entre idéologies de l'islam et sociétés d'occident

Dans l'entre-deux des appartenances dichotomiques, les converties rencontrées affichent une grande variété de modes de négociation de leur identité, qu'elles travaillent dans une constante dialectique de l'authenticité et du devenir. Tandis que certaines femmes dissimulent les marqueurs visibles de leur conversion dans un souci de compromis avec leur groupe d'origine, d'autres exposent intentionnellement leur nouvelle appartenance (Jouilli 2009). Dans leur style, toutes manifestent un discours sur l'islam et le social, à l'intersection entre urbanité, altérité, ethnicité, classe et modernité, et selon des procédés renouvelés de réification, de mimétisme ou de consommation.

En effet, dans la double appartenance et définition qu'elles construisent de l'islam et de leur statut dans la religion, les femmes converties participeraient de la naissance d'une nouvelle culture islamique dans les pays d'immigration, un discours hybride dans lequel les immigrants de seconde génération pourraient également s'identifier. Cet « islam européen » (Allievi 1998) ou nord-américain qui se produit dans la rencontre de l'islam avec des pays de tradition non musulmane se réapproprie également des éléments d'inspiration moderne ou globale comme le suggère Haenni (2005) : langue de la société d'ancrage et stratégies de représentation dans la sphère publique, spécificité et enjeu entourant le statut de la femme, inscription dans une socialité forte, cyberactivisme, projet de développement personnel, etc. Plus que des intermédiaires, des faiseurs de ponts ou des passeurs de frontières, les converties que nous avons rencontrées constituent les archétypes de ces nouveaux discours sur l'islam.

(1) Au Québec et en France, comme dans l'islam, se dissocier des modes de vie hérités...

Tant parmi les converties qu'auprès des jeunes Musulmans revenus à leur religion de naissance, la littérature souligne combien ces générations de croyants définissent leur

piété par opposition à celles de leurs parents, qualifiés d'ignorants, athéistes ou traditionalistes, et donc en perdition (Bracke 2008; Jensen 2008; Jouilli 2007; Khoroskavar 1997). Cette religiosité sclérosée attribuée aux Musulmans de naissance plus âgés et moins éduqués est particulièrement contestée par les jeunes femmes, dont les converties, qui insistent pour affranchir l'islam de ses influences patriarcales. Elle se manifeste par des tenues islamiques sobres et plus ou moins uniformes, distinctes des accoutrements traditionnels variables en couleurs, tissus, coupe et en forme. À Montréal, un groupe de femmes converties a créé une marque de vêtements respectant les prescriptions musulmanes tout en s'adaptant aux carrures des femmes occidentales (plus grandes et musclées que les femmes orientales selon Göle (2005)), ainsi qu'aux besoins spéciaux de celles insérées sur le marché du travail. « *Désignant une conscience politique commune et une attitude collective* » (Göle 2005, p. 73), cette mode renouvelle également une esthétique adaptée aux contraintes des pays sécularisés qui démarque ses protagonistes des pratiques des générations antérieures. Ces comportements vestimentaires sont caractéristiques du renouveau de l'islam qui traverse le monde musulman (Bidar 2008; Mahmood 2005; Rinaldo 2008), et doit sa croissance aux activités de prosélytisme (*da'wa*) auxquelles il encourage ses adeptes. Selon Rinaldo (2008) et Huq (2008), de telles performances religieuses contribuent à la création d'un *habitus* de classe moyenne qui entretient une image réifiée de la femme et des différences de genre, tout en s'appuyant sur les attributs de la modernité. Turner (2008) développe le lien entre ce mouvement de piété et des dynamiques sociales en relevant de nombreuses similarités avec la tendance ascétique protestante décrite par Weber : tous deux visent à rationaliser le quotidien à l'aide de normes de vertu, ils sont également intimement liés à l'émergence d'une classe moyenne fondée sur l'apparition d'une nouvelle élite pourvue d'une certaine éthique. En ce sens, ils sont compatibles avec les styles de vie urbains et modernes (Tarlo 2007; Yaqin 2007). En Égypte par exemple, le politologue Haenni (2005) observe un phénomène d'embourgeoisement du processus d'islamisation, doublé d'une éthique typiquement moderne empruntée aux pays occidentaux. Celle-ci met l'accent sur la santé, l'écologie ou le bien-être. Symbole le plus significatif de cette tendance : le foulard. D'abord lié à l'islam politique, celui-ci se redéploierait aujourd'hui dans un contexte de

consommation de masse qui lui imprimerait ses normes et valeurs de marchandisation, de cosmopolitisme, de charme, de séduction, etc. Pour l'islamologue Kandiyoti (1991), le discours d'authenticité de ces groupes dissimule en réalité des rapports de pouvoir entre groupes de classe, de religion et d'ethnicité qui se cristallisent autour de la conduite des femmes. Au-delà de la différenciation par le genre, nous observons en effet que les marqueurs visibles de piété dessinent de nouvelles classes sociales parmi les populations musulmanes, des dynamiques dans lesquelles s'insèrent aussi les converties.

(2) *...et s'inscrire dans les catégories de la modernité*

Sans revenir aux rôles et statuts de la femme musulmane déjà discutés, nos données suggèrent effectivement des intersections entre les idéologies religieuses prônées, les classes sociales, l'origine ethnique et les milieux géographiques dont le produit est plus varié que le phénomène de piété moderne et de consommation bourgeoise documenté. En France comme au Québec, les converties au soufisme, considéré comme la spiritualité de l'islam, se distinguent par leur profil intellectuel, par opposition à l'approche orthodoxe et orthopraxe des converties issues des zones plus défavorisées et moins éduquées, telles que les cités françaises. Il ne s'agit toutefois pas d'inférer une corrélation entre le type d'islam pratiqué et le niveau d'éducation ou la classe sociale. Certaines femmes françaises plus âgées issues de milieux ouvriers socialistes disent retrouver dans l'islam une vision humaniste et communautaire, pourtant l'une d'entre elles adhère à une *tariqa* soufie tandis que l'autre est adepte d'un islam plus culturel, inspiré de son expérience de vie au Maghreb.

C'est sans doute le rapport entre les milieux rural et urbain, ainsi que l'association du premier à une tradition sclérosée, et du dernier à une modernité active qui régule les dynamiques sociales internes à la communauté musulmane. En atteste le mode d'exclusion des « blédards » dont la religiosité souvent ethnique ou teintée de patriarcat est interprétée comme une influence rurale, et donc rétrograde. La majorité des converties que nous avons rencontrées résident par ailleurs dans les grands centres urbains du Québec et de la France. Plusieurs femmes justifient leur attirance pour ces espaces par la plus grande tolérance dont elles jouissent quant à leur marginalité

religieuse, au point parfois de déménager en ville, uniquement dans le but de vivre leur religiosité plus librement : « *Je suis allée à Paris pour pouvoir porter le voile* » (Anne-Marie France). Seule une faible minorité de répondantes envisage de déménager dans un pays de tradition musulmane dans cette même optique.

Si la plus grande concentration de converties observée en ville s'explique par la possibilité d'y manifester sa piété, elle repose également sur l'accès à une variété de ressources liées à l'islam, mises en circulation par les voies et voix de la globalisation, et propices à l'apparition d'un phénomène de mode et de distinction, relativement au groupe dominant. Ce dernier n'est toutefois pas l'exclusivité d'une classe moyenne et moderne en émergence comme le suggère l'abondante littérature qui documente le phénomène. Car outre les adeptes du mouvement de piété qui se distinguent par l'inscription de leur religiosité dans le quotidien et dans la sphère publique, la stratification sociale et géographique propre aux villes est propice à une multiplicité de courants de l'islam, variant de l'islam intellectuel des élites à l'islam prosélyte véhiculé par le mouvement pakistanais *jamaat e-islami*, ou aux tendances chiites diffusées par des groupuscules missionnaires. S'ils n'en partagent pas toujours les valeurs cosmopolites (Bauman 1996), l'apparition et le relatif succès de ces mouvements sont autant liés aux réseaux virtuels globaux qu'aux modes d'incorporation individuelle du croire. Ainsi, le territoire physique urbain se prolonge non seulement au sein d'espaces transnationaux où se forment et se renforcent les appartenances (Allievi 2003; Mandaville 2001), mais aussi sur les corps des sujets croyants contemporains où se construit et se projette la religiosité, nouvelle localité épurée des référents culturels, et forgée de savoir.

Au-delà des discours standardisés qui articulent de nouvelles catégories identitaires, certaines converties livrent également des autocritiques de leur propre démarche, à l'instar d'Anna qui considère le phénomène de conversion en France comme une mode, une obligation, voire une forme de rébellion. Sans supposer de l'authenticité religieuse de la démarche, les processus de subjectivité ainsi que la reconstruction identitaire qui suivent la conversion s'inscrivent dans des rapports sociaux dont la constante négociation, articulée à des emprunts et innovations idéologiques, aboutissent à l'indétermination des frontières du soi et de l'autre, du pareil au même...

Les femmes converties conçoivent leur quotidien à l'intérieur d'un cadre éthique vu comme un modèle unique et universel, alternatif aux façons de faire locales; elles vivent par ailleurs leur religiosité au sein d'une relation intime et individuelle avec une entité divine. Toutefois, la signification qu'elles attribuent à leur conversion se compose dans leurs rapports sociaux, tandis que l'usage qu'elles font de l'islam comme langage symbolique ne peut être dissocié de l'historicité de leurs sociétés d'origine. Ainsi, en Europe et en Amérique du Nord, comme en France et au Québec, la conversion pourrait signifier leur adhésion à une identité originale, marginale, voire contestataire. Les processus et récits de conversion recueillis émergent effectivement de ces champs sociopolitiques dont nous proposons d'examiner les paramètres.

7) RECONNUE PAR L'AUTRE ET RESPECTÉE CHEZ SOI : DES RÉGIMES D'IDENTITÉS
LOCALES EN FRANCE ET AU QUÉBEC

« Être convertie à l'islam aujourd'hui, c'est la même chose que d'être gai dans les années 1970 » (Sophie Québec).

Le geste de conversion à une religion minoritaire a souvent été interprété comme l'expression d'une critique culturelle, d'une protestation sociale, voire d'une révolte à l'encontre d'un groupe politique dominant. Dans son étude historique sur les techniques de résistance à la loi britannique (*British Rule*) dans les anciennes colonies indiennes, Viswanathan (1998) soutient que la conversion des populations autochtones à de nouvelles religions, telles que le catholicisme, représentait

« a dissent that unsettles the boundaries by which selfhood, citizenship, nationhood, and community are defined, exposing these as permeable borders » (p. 16). *« It is a factor that not only tends to erase racial identity, but also nullifies the community that grounds racial identity »* (p. 164).

Ici, la conversion signifie un message politique, dont le sens est façonné par les rapports sociaux qui le rendent possible. En France comme au Québec, les femmes qui entrent dans l'islam choisissent par le fait une identité minoritaire, dont elles se réapproprient le potentiel symbolique et politique, afin de se positionner relativement aux discours qui dominent la sphère publique. Pour l'islamologue Winter (2000), l'islam fournit un langage de protestation sociale accessible à tous. Les études effectuées auprès de prisonniers américains soutiennent cette interprétation puisque dans l'univers carcéral, la conversion à une religion stigmatisée représente une forme de contestation politique envers le groupe dominant, ainsi qu'un mode d'intégration sociale à un univers périphérique (Dix 1997; Winter 2000). Les discours que nous avons collectés auprès de femmes converties ne permettent pas d'attribuer d'intentions contestataires à leur démarche. Nous affirmons cependant que l'entrée dans l'islam et l'adoption du voile, le symbole qui lui est attribué dans les pays où il est minoritaire, donnent à voir des discours sur les rapports sociaux et modèles politiques dominants. En effet, si l'islam constitue un idiome de singularisation, voire de marginalisation dans un environnement où il se trouve ostracisé, pourquoi s'inscrire dans ce

paradigme, sinon pour se différencier et mettre en évidence les apories et tensions du milieu d'origine ?

a) Musulmane et française, musulmane et québécoise : retravailler le centre et la marge

« Je me nomme Julie. Je suis Québécoise... de souche, dis-je. Car, malgré que cela m'apparaisse plus symptomatique que pertinent dans une société comme la nôtre, il semble qu'il soit important de le préciser. Mais cela dit, vous auriez dû lire : je me nomme Julie et je suis musulmane. Et oui, je sais; pour plusieurs ça choque, pour d'autres ça paraît incompatible, mais il n'y a pourtant là aucune contradiction. En effet, être musulman ce n'est pas venir d'ailleurs ». Extrait d'une lettre rédigée par une Québécoise convertie à l'islam et adressée à sa famille.

Alors que dans les pays occidentaux, l'islam est généralement associé aux immigrants originaires du Machrek et du Maghreb, l'imaginaire commun opère souvent l'amalgame entre les identités arabe et musulmane. Cette représentation largement diffusée dans l'opinion publique conduit à assimiler ethnicité et religion et ainsi, à attribuer d'office une appartenance arabe à tout individu dont le comportement manifeste une quelconque allégeance à l'islam. Dans ce contexte, les identités musulmane, et française ou québécoise, apparaissent comme mutuellement exclusives, de sorte que les converties qui affichent leurs croyances religieuses sont souvent associées à la figure de l'étranger. Leur identité hybride conduit par conséquent à repenser la définition du minoritaire, au croisement du religieux et de l'ethnicité.

Des auteurs comme Van Nieuwkerk (2006) et Jensen (2006) au Danemark distinguent trois modes d'articulation des identités nationales et religieuses auprès des converties : celles qui considèrent que leur islamité complète leur affiliation nationale et circonscrivent leur religiosité à l'intérieur de la sphère privée, celles qui opèrent un changement radical et placent leur allégeance religieuse en priorité relativement à leur identité nationale, et enfin celles qui choisissent la voie du milieu et de l'hybridité en se présentant comme Danoises et musulmanes à la fois. Cette classification nous semble cependant réductrice car elle exclut le rôle du contexte social dans lequel émergent les phénomènes de conversion. D'ailleurs, nos données ne valident pas une classification si rigoureuse; généralement, toutes les femmes rencontrées se sentent

musulmanes et Françaises ou Québécoises à la fois, c'est la façon dont elles articulent ces identités à leur environnement qui les distingue.

i) Maintenir l'identité d'origine, changer l'allégeance religieuse...

Bien que les lectures réformistes auxquelles la plupart des converties adhèrent visent à extraire l'historicité des croyances, le rôle croissant accordé à la *praxis* dans les religiosités contemporaines tend à réinscrire la culture et l'ethnicité sur les corps et dans les subjectivités. Ainsi, en dépit de leurs intentions déclarées, la plupart des converties n'ont pas appris l'arabe, la langue des sources scripturaires, compromettant ainsi leur intégration dans des cercles composés de musulmans de naissance, et dominés par des pratiquants d'origine maghrébine. Nos observations montrent qu'en fait, les relations internes à la *Umma* sont marquées par l'ethnicité qui colore les rapports de genre, les unions mixtes et les comportements sexuels, comme l'illustre l'expérience de Jenny, une jeune femme d'origine antillaise résidant dans une cité de Paris. Celle-ci raconte que son petit copain musulman d'origine malienne, à qui elle a pourtant offert sa virginité, n'a pas voulu l'épouser en raison de leurs différences culturelles : Jenny n'est en effet ni Malienne, ni musulmane de naissance, et elle ne partage pas la langue maternelle de son partenaire. Visiblement éprouvée par la rupture, elle répète sur un ton machinal et peu convaincu, le discours dominant véhiculé dans sa mosquée de quartier, à l'effet que les musulmans pratiquants ne devraient pas établir de distinction entre eux.

Dans les milieux à forte diversité culturelle, les différenciations sociales fondées sur une base ethnique se reproduisent donc à l'intérieur de la communauté musulmane. Le phénomène est particulièrement saillant au sein des populations noires qui résident dans les banlieues françaises. Anna, d'origine haïtienne, vient de se convertir et bien que la couleur de sa peau pourrait aisément la faire passer pour une Africaine de l'Ouest, née dans l'islam, elle insiste pour entretenir des valeurs apprises qu'elle considère propres à sa culture, notamment au niveau culinaire. Quant à Vany, dont les parents ont immigré du Cambodge, elle distingue nettement sa nouvelle religion des traditions ethniques dont elle se montre très critique tant dans son groupe d'origine que dans le groupe d'adoption : « *chez nous, les filles, c'est comme chez les Arabes* ».

Les jeunes femmes installées en France ou au Québec depuis plusieurs générations expriment le même discours de maintien de l'identité « de naissance » ou de l'« éducation », et de changement de l'allégeance religieuse. Elles déconstruisent la polarisation communément établie entre Occident et Islam :

« Certaines femmes d'origine musulmane qui sont pas françaises d'éducation et de naissance vont encore avoir ce retrait, c'est-à-dire qu'elles vont pas oser regarder un homme en face. Il est difficile de faire la part des choses entre la pratique religieuse et l'éducation que tu as reçue. Pour les musulmanes converties, on a cette éducation française où on vit tous ensemble, et on est capable de vivre entre nous sans se séduire forcément. Donc moi, avec ou sans foulard je suis tout à fait à l'aise et ma conversion n'a pas changé ma relation aux hommes » (Mélanie France).

La continuité identitaire repose donc sur l'éducation reçue, perçue comme un héritage culturel, et si les converties reconnaissent que « *quand on est français, on n'est pas musulman au départ* », Vany ajoute qu'elle « *garde la culture cambodgienne, mais pas la religion bouddhiste* ». D'autres converties en union mixte avec des Maghrébins établissent une distinction claire entre les identités arabe (ou berbère) et musulmane, et affirment se sentir à la fois musulmane, et Française ou Québécoise. C'est à l'étape de l'adoption d'un prénom arabe que se négocie de façon symbolique l'identité sociale des converties, à l'intersection entre les définitions attribuées respectivement à l'ethnicité et à la religion, et en résistance à la naturalisation de cette pratique culturelle imposée par certains musulmans de naissance. En fait, la majorité des converties adoptent un prénom à consonance arabe dont la famille et les collègues n'ont pas connaissance, et dont elles limitent l'utilisation à leur cercle de coreligionnaires, surtout par respect pour l'héritage légué par leurs parents. Seule une minorité souhaiterait étendre l'usage de ce prénom à l'ensemble de leur entourage, sans généralement avoir la possibilité de le faire. En fait, celles qui adoptent un prénom musulman semblent avant tout vouloir prioriser leur allégeance religieuse dans la construction du sentiment du soi : « *Imen, ça veut dire la foi donc pour moi, c'est la différence. La différence entre mon prénom français et mon identité musulmane, c'est la foi, donc c'est pour ça que j'ai choisi ce prénom* » (Céline France).

En distinguant la foi musulmane du mode de vie arabe, les femmes converties revendiquent la continuité de leur « personnalité », et l'héritage de leur socialisation première. Ainsi, elles adaptent les pratiques sociales et quotidiennes musulmanes aux façons de faire au Québec et en France. Par exemple, certaines confectionnent des vêtements respectant les prescriptions islamiques, mais dépourvus des dentelles et broderies typiquement orientales, arborant préférablement des couleurs sombres, neutres et unies, et de facture longiligne. Elles visent ainsi à se différencier de l'archétype de la féminité musulmane influencée par le style de vie « arabe », qu'elles décrivent de la sorte :

« La femme arabe est plus dépendante de son mari, elle s'efface un peu plus, elle est pas fonceuse dans la vie et veut pas nécessairement réussir les études ni un métier, je parle des femmes de là-bas ! La femme occidentale a la mentalité beaucoup plus libre, elle a de l'ambition, elle veut un bon travail, elle veut faire des études, elle s'exprime ouvertement, elle parle, elle peut aller faire des conférences, est forte, elle gagne sa vie ! [...] mon couple, je le vis à la québécoise : la femme musulmane elle cuisine, excuse, la femme arabe, elle cuisine, elle est dans la maison et quand son mari est là, faut que le souper soit prêt. Nous, on fonctionne pas comme ça » (Amélie Québec).

ii) Plus que l'identité transmise, le contexte de socialisation

Quoiqu'elles en critiquent les mœurs, la plupart des répondantes soulignent leur appartenance à leur société d'origine dont elles valorisent la tradition démocratique, libérale, et leur respect des droits humains. Si certaines semblent mythifier la possibilité de pratiquer leur nouvelle religion dans les pays de tradition musulmane, celles qui disposent d'une expérience plus concrète de ces milieux reconnaissent que leur pays d'origine offre un environnement plus favorable à leur performance identitaire :

« Je suis allée au Maroc et j'ai pas aimé ça. Je m'imaginai que j'allais être enfin libre, je vais pouvoir être voilée et personne va me regarder, je vais pouvoir mettre mes grandes djellaba et je vais être comme tout le monde, contrairement à ici où je suis une exception ! Mais non, j'aime bien mieux être au Québec, malgré que les gens me regardent croche, je changerais pas ma vie, on est bien ici. Là-bas, pour les femmes, se promener, aller dans des cafés avec des copines, je suis pas certaine que c'est bien vu. Nous, on a cette culture de liberté, quand je me promène avec le voile, je le sais que le monde me regarde mais je m'en fous, je suis chez nous, je suis libre, je suis dans une démocratie » (Amélie Québec).

Hélène, une jeune femme québécoise valide cette perception :

« Quand on regarde ça au niveau des principes, l'Occident est pas mal plus musulman que nous. Parce qu'il connaît le droit à l'expression, il connaît les différences d'opinions, l'hygiène est importante, il a les services d'aqueduc, des bons services de santé, des bons services d'éducation, ce qu'on voit pas nécessairement dans les pays du tiers-monde ».

En France, les discours sont néanmoins moins dithyrambiques, ils varient entre la reconnaissance du contexte français comme « *l'environnement le moins pire* », et une tendance marquée à idéaliser les libertés de conscience et de religion instituées dans les pays anglo-saxons.

Plus que l'identité transmise, ce sont les repères du contexte global de socialisation et de sociabilité qui façonnent la subjectivité des femmes converties. Les commentaires de jeunes musulmanes de naissance revenues à l'islam confirment l'influence de l'environnement quotidien, bien plus que de l'héritage transmis par le lignage. Enfants d'immigrants d'origine maghrébine en France, ou jeunes musulmanes arrivées avec leurs parents au Québec, elles se reconnaissent dans un « *état d'esprit* », soit l'imaginaire de la société dominante qu'elles disent avoir incorporé. Leila, une reconvertie qui vit au Québec depuis l'âge de 11 ans explique :

« Tout mon cercle d'amis, c'est toutes des Québécoises, toutes des converties. J'ai grandi dans un milieu, justement de la culture ici. Puis dans ma tête, les Maghrébines qui arrivent ici... j'ai pas les mêmes intérêts, j'ai pas les mêmes conversations, on n'a pas les mêmes façons de voir les choses. Après ma conversion, c'était trop dur de commencer tout d'un coup à me tenir plus avec des Maghrébines. Mon cercle d'amis, il est de la culture où j'ai grandi, l'humour par exemple, quand on rit, on rit de la même affaire... »

La littérature empirique corrobore ces observations puisqu'en France comme au Québec, certains musulmans immigrants de seconde génération développeraient un sentiment d'appartenance, voire de loyauté, grandissant envers leur pays de résidence, tout en se distançant progressivement des référents culturels de leurs parents et en considérant leur islam plus authentique (Ramji 2008; Silvestri 2008; Venel 2007). C'est néanmoins sans compter avec la structure sociale et le statut qu'ils occupent dans leur pays de résidence, ni avec les possibilités d'autonomie que leurs groupe d'origine et appartenance culturelle leur octroient. Si le retour à certains

comportements genrés conservateurs apparaît comme un symbole de soumission à l'ordre institué par la tradition de leurs aînés, ils signalent en réalité l'autonomie de leurs choix vis-à-vis de leurs parents, et leur défiance quant à la réceptivité de l'islam dans la société plus globale, soit la construction d'une identité musulmane de l'entre-deux (Boubekeur 2004; Werbner 2007). Auprès de jeunes musulmans en Allemagne et en France, Tietze (2002) confirme que la mobilisation de la ressource identitaire musulmane permet de mettre à distance la société dominante et ses mécanismes d'exclusion sociale et économique. De fait, elle inscrit l'environnement géographique et social à l'intérieur de nouvelles catégories de références et « *figures de mémoire sociale instrumentalisées pour devenir ressource d'une lignée croyante* » (p. 211). Dans le cas de femmes issues de la société dominante, et converties à la religion du dominé, comment ces enjeux d'identité et d'allégeance se reconfigurent-ils dans l'espace public, soumis au jeu de la réceptivité, de la perception, de la reconnaissance et de l'intégration par les non-musulmans ?

iii) Expression et reconnaissance des régimes d'identité religieuse

« C'est quand même assez traumatisant quelque part, il y a rien de plus agaçant que d'entendre « rentre dans ton pays » ou des insultes comme ça alors que t'es autant Français qu'eux ! Ça te dégoûte de la société dans laquelle tu es née, t'es Française autant qu'eux, et ils se permettent des choses que tu serais incapable d'imaginer avant ! » (Marie-Ève France).

Comme Jensen (2008) et Mansson (2007) l'observent au Danemark et en Suède respectivement, il existe un décalage entre le sentiment que les converties entretiennent à l'égard de leur environnement d'origine, et l'image que cette même société leur renvoie d'elles-mêmes. Quoique se pensant Française ou Québécoise à part entière, les femmes rencontrées de part et d'autre de l'Atlantique voient leurs possibilités d'expression de leur choix religieux limitées par leur milieu d'origine, dont elles se font reprocher de trahir les idéaux, en particulier concernant le statut de la femme.

(1) *Conditions d'expression des religiosités*

Tandis que les principes et prescriptions *Qur'aniques* rendent la référence religieuse omniprésente dans leur quotidien, toutes les converties se disent confrontées au défi de concilier leur religiosité avec le caractère séculier de leur environnement social, en particulier dans le contexte laïc français.

« Schizophrénie, maintenant je l'ai moins. Mais pendant toute une époque, j'avais une sensation d'être coupée en deux, entre mon monde occidental et mon monde musulman. Et après, il y a un moment où il y a un dépassement de ça, et ça n'a plus tant d'importance » (Latifa France).

Plusieurs femmes justifient cette dichotomie entre les croyances religieuses et les comportements quotidiens en empruntant la rhétorique libérale du choix. Pour Julie (Québec), *« l'islam ne convient pas à tout le monde, car les religions sont façonnées par les hommes. »* Cette même éthique de tolérance est reprise par un grand nombre de converties qui y décèlent le droit de pratiquer et de manifester leur religiosité : *« La religion c'est un choix personnel donc... »*.

En fait, cette attitude participe d'une prémisse actuellement largement diffusée dans le monde musulman, selon laquelle la sécularisation a réduit l'islam à un système de croyances privé de toute prise sur la vie quotidienne. À l'inverse, le renouveau de l'islam, et en particulier le mouvement de piété dans lequel une majorité de nos répondantes s'inscrit, vise à former les croyants non seulement à la rigueur de la performance religieuse privée, mais surtout aux stratégies d'insertion de cette religiosité vertueuse et des principes islamiques dans le quotidien. Effectivement, les converties les plus assidues à la pratique sont souvent également les plus engagées dans la sphère publique. Nos données valident donc les conclusions du politologue Haenni (2005) relativement au renouveau musulman en Égypte, qu'il qualifie d'« islam de marché » :

« à l'instar de l'Amérique conservatrice, l'islam de marché croit dans l'idéal d'une politique de la morale et des œuvres visant à rapatrier le religieux dans un espace public reconfessionnalisé et soustrait à l'interventionnisme étatique de facture jacobine » (p. 11).

Le cas des converties rencontrées en France et au Québec confirme en effet qu'au-delà de la stricte division privé - public, les nouvelles musulmanes développent à la fois

leur piété personnelle, et leur participation dans l'espace public dans lequel elles l'expriment.

(2) *Possibilités de reconnaissance des régimes d'identité religieuse*

Selon Berger et Luckman : « *To have a conversion experience is nothing much. The real thing is to be able to keep on taking it seriously : to retain a sense of its plausibility* » (1966, p. 158). En fait, les modes d'expression des appartenances religieuses individuelles et leur inclusion dans le champ collectif s'inscrivent dans les structures sociales et politiques qui en façonnent la reconnaissance et les possibilités d'existence.

Comme mentionné antérieurement, la visibilité de la conversion fait face à davantage de réticences dans la province française ou dans les régions québécoises, que dans les grands centres urbains comme Paris ou Montréal. En ce sens, l'influence de l'organisation historique et politique de l'espace public sur les conversions individuelles à l'islam justifie la comparaison entre les conversions en France et au Québec, puisque la première entretient une relation de grande profondeur historique avec le monde arabo-musulman, et que le second ne représente une terre d'accueil pour les populations musulmanes que depuis peu.

Selon Lepape (2007) qui s'intéresse aux phénomènes de conversion en France, une double tradition préside au régime du religieux dans l'hexagone, soit l'engouement pour le spirituel, de pair avec la critique anti-cléricale. Selon cette hypothèse qui s'applique également à la société québécoise telle que reconfigurée par la Révolution tranquille, les comportements religieux sont considérés à l'aune de représentations historiques et sociales, polarisées entre le langage de la suspicion et celui de la tolérance. Ainsi, la charge politique du marqueur du voile est façonnée par ce contexte bien plus que par l'objet en soi, de sorte que son port constitue une étape centrale dans la trajectoire de conversion, affublant la croyante des stigmates de l'étrangeté, de la minorité, du marginal et du privé. Le foulard structure également les rapports sociaux avec les non-musulmans; en France, une convertie qui ne portait pas le voile dans son quotidien, dit avoir décidé de s'en couvrir spécialement pour une entrevue télédiffusée.

Dans la sphère publique, les manifestations de l'appartenance à l'islam suscitent des réactions comparables à celles des membres de la famille décrites dans le chapitre précédant; schématiquement, elles se résument comme suit : curiosité, rejet ou parfois ostracisation au Québec, et incompréhension, stigmatisation ou rejet en France. Ces attitudes eu égard à la question de l'islam se répercutent sur le type de lien social que les nouvelles musulmanes construisent, et que nous avons pu observer lors du recrutement de nos répondantes. En comparaison avec le contexte québécois où les relations entre les converties se tissent surtout au niveau local, dans le climat français plus hostile à l'islam, les pratiquants entretiennent une forte solidarité qui se projette au sein d'une communauté virtuelle transnationale très active. Dans les deux milieux étudiés, les nombreuses initiatives collectives organisées visent par ailleurs à développer une forme d'autarcie communautaire, qui n'est pas sans influencer le sentiment d'appartenance nationale et la participation civique des croyants. Dans ce contexte d'ostracisation et d'exclusion sociale, revendiquer l'identité française ou québécoise, en dépit des perceptions et réactions dominantes, constitue une stratégie de pouvoir (*empowerment*) et de réappropriation d'un statut social valorisant (Keaton 2006), qui semble toutefois plus impérieuse en France qu'au Québec. C'est ainsi que la sociologue Göle propose d'interpréter le retour du voile islamique, soit comme « *l'adoption, volontaire ou forcée selon les cas, d'un signe de « stigmaté » de la part des femmes qui le portent tout en cherchant à le transformer, par le biais de son renversement, en signe de « prestige »* » (2005, p. 123). En effet, comme nous le montrerons plus loin, la démarche des converties les amène à revisiter les discours identitaires et valeurs dominantes de leur société d'origine, telles que la modernité, la liberté et l'autonomie de l'individu, ainsi que l'égalité sociale et politique de chacun.

b) Conditions d'émergence des identités locales : le contexte français

Foi individuelle, culture commune ou projet politique, les définitions de l'islam varient et entrent en compétition en fonction des environnements sociopolitiques et de leurs mutations (Bougarel 2007). Cette dialectique entre les idéologies religieuses et leur contexte suggère qu'il existe autant d'islams que de situations qui les génèrent et les entretiennent (Al-Azmeh 2007). C'est pourquoi nous proposons d'examiner

comment deux différents régimes locaux de reconnaissance des identités structurent et orientent les trajectoires des converties, et leur discours sur l'islam.

i) En quête de liberté religieuse, en France ou ailleurs...

(1) La conversion comme phénomène de socialisation

Pour beaucoup de femmes rencontrées, la conversion est le fruit d'un processus de socialisation apparu dans les cours d'école, au sein d'une institution, qui a pourtant pour mission d'homogénéiser l'appartenance des enfants nés en France, sous la bannière républicaine. Les femmes qui se convertissent à l'islam adoptent par conséquent une identité de la marge, face à un système politique œuvrant à standardiser le sentiment national, et à assimiler les minorités religieuses et ethniques. Marechal et al. (2003) confirment qu'en Europe, l'islam constitue un espace de production du soi et d'expression d'une forme d'action politique et sociale. Pour les jeunes Françaises «de souche» socialisées parmi des groupes d'immigrants marginalisés, dans les banlieues enclavées des grands centres urbains, où l'islam est devenu le domaine du discours prépondérant, l'entrée dans cette religion pourrait traduire une tentative d'intégration, voire une forme de solidarité identitaire manifestée envers les groupes de la périphérie. Dans ces milieux extraits des structures de classe de la société globale (Lapeyronnie 2008), émerge donc un discours culturel spécifique, dénonçant les discriminations raciales et l'exclusion sociale, au profit de l'expression individuelle et de valeurs et principes strictement moraux et universels, tels que l'appel à la fraternité, à la solidarité, et à la compréhension mutuelle (Dubet et al. 1992).

Néanmoins, si les femmes rencontrées en France sont majoritairement issues de ces espaces d'exclusion, au point de constituer une tendance significative du phénomène, beaucoup proviennent également de milieux plus privilégiés. Leur geste de conversion pourrait par conséquent exprimer une quête de sens, de science et de spiritualité comme leurs discours le suggèrent, et conformément à la perspective adoptée par de nombreux auteurs. À cet égard, Jensen (2006) soutient que le choix de l'islam révèle une attraction pour une identité forte et une tradition autoritaire fondée sur des repères

stables et clairs, vecteurs de continuité et de cohérence identitaires, et d'appartenance communautaire.

(2) *Francité ou « islamité » ?*

Alors que la faillite du système républicain a rendu caduque l'exigence de neutralité confessionnelle et culturelle des citoyens, l'anthropologue américain John Bowen (2006) identifie plusieurs paradoxes au sein du système laïc français : tension entre la neutralité constitutionnelle de l'État républicain et la tradition lui attribuant la responsabilité d'organiser et de réguler le religieux, tension entre la revendication idéologique de l'universalisme et le nécessaire respect des particularismes, tension entre les droits civils et les réticences à la reconnaissance, et enfin contradiction entre la volonté d'effacer les différences et ce faisant, l'effet de les raviver. En ce sens, bien que l'État finance certains lieux de culte, la visibilité de l'expression du religieux est fortement encadrée et, de façon récurrente, sujette à de vives polémiques. Ainsi, l'imaginaire commun tend à associer le mot « pratiquant » à celui d'« intégriste », en vertu de l'hypothèse implicite selon laquelle moins on pratique, plus on est assimilé. Cet environnement où les musulmans sont non seulement minoritaires, mais aussi fortement stigmatisés, oriente les récits des converties autour des difficultés liées à la pratique de l'islam. Leur discours essentiellement axé sur les barrières à l'accès au marché de l'emploi et sur la discrimination qu'elles disent subir sur la place publique, révèle les représentations qu'elles construisent autour de leur société d'origine.

Nadine a 26 ans, elle est convertie depuis 2000 et mariée depuis 2003 avec un Algérien né en France. Détentriche d'une maîtrise en droit, elle cherche un emploi depuis deux ans et estime que le port du voile constitue un obstacle à cet égard. Au cours d'une correspondance entretenue sur une durée de plusieurs mois, elle nous écrit : « *Je pense que mon apparence de musulmane est un frein lors des entretiens que j'ai passés, parce que les gens ont plutôt une image défavorable des musulmans, et surtout des femmes portant le voile* ». S'inspirant de la théorie de Goffman (1975), Lepape (2007) considère la conversion à l'islam comme un stigmate dont l'effet n'est cependant pas systématique; il se joue en fait dans l'interaction sociale, puisqu'il est possible de dissimuler totalement la conversion.

Bien que le cadre juridique n'interdise pas le port du foulard dans la sphère publique, de nombreuses femmes nous ont fait part des pressions et menaces de leurs employeurs pour qu'elles s'en départissent. Certaines répondantes acceptent par conséquent de le retirer avant de pénétrer l'enceinte de leur entreprise, bien que la plupart ont pris le parti de rester au foyer, entérinant ainsi son effet stigmatisant. S'il est le marqueur le plus visible et le plus préjudiciable, le voile n'est pas la seule concession à laquelle les converties consentent sur la scène publique : moins médiatisées et stéréotypées, les cinq prières effectuées à heures fixes, ou encore le jeûne du Ramadan, sont également transférés au sein de la sphère privée. Si l'opinion publique ostracise le port du foulard dans le cas des converties, c'est parce que sa dimension volontaire semble impossible à comprendre et à accepter; en particulier pour une catégorie de Français fermement attachés à la stricte séparation de l'Église et de l'État. Ces derniers considèrent ce geste posé par leurs compatriotes, comme une régression dans la servitude et la subordination qu'ils associent à l'islam. À cet égard, notons que la plupart des femmes converties rapportent que les attitudes discriminatoires ont augmenté après les événements du 11 septembre 2001 :

« Dans le climat actuel en France, je ressens de l'hostilité et du mépris, ou parfois même de la pitié. Mon mari et moi avons déjà dû faire face à des insultes, ou des remarques dégradantes et désobligeantes. Mais parfois il existe aussi de belles rencontres, des non-musulmans qui nous soutiennent dans notre volonté de défendre et d'appliquer notre religion et nos valeurs ! [...] Avant le 11 septembre, les gens se retenaient, mais maintenant ils laissent libre cours aux insultes. Tout comme il existe des extrêmes dans les religions, la France tend actuellement vers l'intégrisme athéiste avec ses lois sur la laïcité » (Nadine France).

Alors que certaines converties se plient aux rigidités du contexte en adoptant une stratégie de la dissimulation, beaucoup de femmes mariées compensent ces mêmes contraintes en se réfugiant dans un idéal de vie au foyer, qui ne convient cependant pas forcément à toutes : *« Je suis restée un an et demi chez moi parce que je l'ai choisi pour élever notre fille. Mais j'ai eu le sentiment de régresser quand même, et socialement et professionnellement j'ai perdu en réactivité » (Mélanie France).*

Par ailleurs, les femmes au foyer n'en demeurent pas moins fortement actives dans l'espace public, où comme Jouilli (2007) le constate auprès de musulmanes pieuses, elles travaillent à leur intégration comme à celle de leurs sœurs dans l'islam, pour

l'affirmation et la reconnaissance de leur identité distincte. Plus encore, elles revendiquent leur appartenance à la société française et la reconnaissance de leur citoyenneté, de sorte que l'on pourrait adapter le cadre d'interprétations des vécus de la citoyenneté élaboré par Venel (2004) au sujet de jeunes Français d'origine maghrébine. Pour les convertis, l'intériorisation des systèmes de représentations, règles sociales et codes symboliques issus de la socialisation primaire se combine effectivement aux référents et appartenances liés à leur nouvelle affiliation, pour élaborer une diversité de modes d'inscription dans le collectif. Ces derniers conjuguent culture et origine française, religion musulmane, influence maghrébine, et appartenance de classe.

Nos répondantes recouvrent deux profils parmi ceux mentionnés dans la typologie proposée par Venel (2004; 2007) : d'une part les « accommodatrices » qui composent à la fois avec le modèle d'intégration républicain, et avec les principes religieux islamiques, et organisent une appartenance duale entre les sphères du privé et du public et d'autre part, les « néo communautaires » qui priorisent leur allégeance religieuse, défendent un modèle social communautaire, et contestent le système de citoyenneté français. Toutefois, on observe une troisième catégorie, de loin la plus significative que nous qualifions de « réformatrices ». Tout en se sentant « musulmanes d'éducation française », ces dernières s'engagent au niveau associatif pour transformer de part et d'autre les institutions politiques et religieuses, en vue d'obtenir la reconnaissance et l'acceptation de la compatibilité de l'éthique et des pratiques musulmanes, avec les valeurs et principes français.

Tout en l'opposant à la Grande-Bretagne dont elles construisent une image de tolérance et de liberté ancrée dans les institutions mêmes, les femmes rencontrées critiquent la « *fausse laïcité* » française en rappelant le rôle privilégié du catholicisme dans les institutions et traditions du pays. Elles dénoncent également la réticence possiblement raciste de l'opinion, par rapport à la reconnaissance de la diversité culturelle en France, en dépit de l'existence de communautés ethniques *de facto*, comme l'explique Asma : « *Je vois pas pourquoi on ne devrait pas montrer sa confession puisque de toutes façons, on l'a quand même. Je reste musulmane si j'enlève le voile, et dans mon éthique, et dans ma pratique professionnelle. Je reste*

musulmane, parce que ça fait partie de moi. » D'autres, plus combattives, tiennent des discours véhéments : « *Ils croient qu'en m'enlevant mon foulard, ils me stérilisent de toute pensée, mais non, ça ne marche pas comme ça !* » (Anne-Marie). Beaucoup de femmes comme Asma caressent d'ailleurs le projet d'une émigration dans un pays d'Europe ou d'Amérique du Nord considéré plus libéral et favorable à la pratique religieuse, relativement à la France, ou aux pays de tradition musulmane qu'elles perçoivent de façon traditionnelle, voire arriérée, et patriarcale.

ii) Remoralisation des espaces sociaux marginalisés

(1) Jeunes, classes sociales et ghettos

La présence de populations musulmanes dans l'hexagone est issue de vagues migratoires anciennes, liées à un passé colonial marqué par divers traumatismes, dont celui d'une histoire trouble avec l'Algérie. À cet égard, la société française s'est principalement organisée autour de différenciations sociales établies, entre autres, entre les populations immigrantes sectorisées d'un côté, et les Français « de souche » de l'autre. Or dans les institutions comme dans les espaces de sociabilité publics, ces derniers côtoient et partagent désormais le vécu des enfants des premières générations d'immigrants nés en France. Les mariages mixtes que de nombreuses converties issues de ces quartiers contractent, témoignent de l'évolution de ces rapports sociaux. Ainsi, dans les banlieues défavorisées des grandes villes où l'État s'est fortement désengagé au cours des dernières années, l'idéologie républicaine n'a pas empêché la formation de contre-sociétés ou « ghettos » (Lapeyronnie 2008). Fondées sur des logiques et normes internes, génératrices de liens et parfois, violences sociales, celles-ci protègent et isolent à la fois les individus relativement à la société dominante. Là, les marquages social et religieux s'entrecoupent, comme l'explique Laetitia :

« Être chrétien, c'est un peu genre la honte. En banlieue, la plupart des gens sont très moqueurs des gens qui habitent à l'intérieur de Paris, et comme la plupart des gens qui habitent à Paris sont des chrétiens, forcément, on a un peu honte de dire « je suis chrétien et fier de l'être » ».

La majorité des converties que nous avons rencontrées en France sont des jeunes femmes âgées de 35 ans ou moins, de niveau de scolarisation variable, et socialisées dans les « banlieues », où résident en grande partie des populations d'immigrants,

souvent d'origine maghrébine. Jensen (2008) observe la même tendance au Danemark où, après une première génération de converties mariées à des immigrants musulmans, l'islam attire aujourd'hui principalement, une population de jeunes âgés de 20 à 30 ans, éduqués en milieu urbain. Comme au Danemark, cette caractéristique démographique nous semble refléter les interactions croissantes que connaissent les Français installés dans ces environnements avec des populations de diverses origines ethniques. En fait, ce phénomène s'inscrit dans le mouvement plus large d' « islam des jeunes » qui touche généralement des individus d'âge jeune, mariés, menant une vie associative active, et résidant dans des milieux défavorisés (Khoroskavar 1997; Kilani 1998). Il serait adéquat d'évoquer ici un phénomène de génération si, comme le propose Peretti-Nidaye (2008), on en adopte la définition de Mannheim (1990), soit d'un « ensemble de personnes d'âges proches dont les caractéristiques communes résident dans le vécu d'expériences sociales ou historiques similaires » (p. 46). Les données suggèrent que c'est surtout au sein de l'institution scolaire que ce mouvement de retour à l'islam prend son essor, puisque le mélange des groupes ethnico-religieux y entraîne des conversions ou reconversions collectives :

« Dans le groupe des cinq copines qu'on était au lycée, elles se sont toutes converties. En fait la dernière, elle s'est convertie avant le Ramadan de cette année. Et c'est pas du tout en lui parlant de l'islam, c'est plus par rapport au comportement et par notre épanouissement, elle nous voyait bien et elle s'est dit « pourquoi pas moi ? » Parce que c'est une fille assez perturbée, qui franchement, a été assez éprouvée par ses parents. Elle a beaucoup de mal à trouver sa voie et elle s'est dit « je pense que ça peut être une solution de... ». C'est une fille que si tu la rencontres dans la rue, tu te dis pas qu'elle est musulmane. Elle continue à être bien évidemment très TRÈS fashion victime, travaille dans l'immobilier, c'est sûr que c'est petit à petit. Mais, elle nous a toujours respectées, elle a toujours respecté les musulmans. Et sans qu'on lui en parle, sans qu'on fasse du forcing, petit à petit, elle est revenue vers nous, puis vers l'islam » (Asma).

Comme le confirme l'étude de Keaton (2006) dans les banlieues françaises, c'est dans l'espace scolaire que les jeunes forment des stratégies identitaires alternatives à l'identité dominante imposée, lorsque celle-ci entre en conflit ou teste les limites de leurs croyances et de leur vécu. En effet, si cette démarche ne semble pas toujours se poser en résistance ou en réaction au système politique dominant, elle en exprime avant tout une alternative, forgée dans la forte composante communautaire de leur

interprétation de leur nouvelle religion. À cet égard, nombre d'entre elles valorisent la règle de convivialité qu'elles attribuent à l'islam, tout en se la réappropriant pour la confondre avec le principe de fraternité qui régit, selon elle, les cités, une référence non exprimée à l'idéal tripartite républicain... Suite à sa conversion, Asma a choisi de s'installer dans une cité à forte prédominance musulmane, assez éloignée de son quartier d'origine et ce, afin d'affirmer et d'entretenir son appartenance à l'islam. Les activités associatives et caritatives que de nombreuses converties mènent dans ces quartiers suggèrent l'apparition d'un « islam d'intégration sociale » dont, selon elles, la radicalisation proviendrait surtout de l'hostilité et des préjugés que la société majoritaire entretient à l'endroit des populations musulmanes.

(2) Sécurité, virginité... nouvelle moralité

Dans ce contexte de tensions sociales, tant à l'intérieur de la cité que dans les relations avec le groupe extérieur, l'appartenance manifestée par le foulard confère à son porteur la protection de la communauté :

« En fait, le voile c'est un bouclier. Ça te rapproche de ta communauté parce que t'as l'impression que ça y est, tu es musulmane, tu es comme eux ! Et puis tu es fière. Les premiers moments, j'étais super fière de le porter, je prêtai pas beaucoup d'attention aux regards, je me sentais protégée. J'étais encore célibataire, donc il y avait pas de problème pour moi de sortir à minuit, d'être dans Paris, je savais qu'il m'arriverait rien » (Asma).

En examinant les dynamiques internes à ces cités qu'il qualifie de « ghettos », Lapeyronnie (2008) met en évidence les processus actuels de remoralisation de ces espaces que Haenni (2005) observe également en Égypte, où « l'axe de la vertu » islamique compense le retrait des institutions publiques, par une société civile plus autonome et moralisée : « *Le ghetto est une épreuve pour chacun. C'est pourquoi, le plus souvent, l'habitant du ghetto est un moraliste. Il se considère dans son rapport à la norme et par le biais de son idéal personnel* » (Lapeyronnie 2008, p. 604-605). Selon les observations du sociologue, cette nouvelle morale se bâtit autour d'une définition traditionnelle des rôles familiaux imposée par le pouvoir du groupe et puisée soit dans la tradition du « bled », soit dans la référence à la religion. Elle se construit autour du contrôle du « sexe des femmes », un enjeu social central dans le « ghetto », qui « *se place à l'articulation du racisme vécu, des héritages normatifs et*

familiaux, de la construction de la sexualité et de la définition des genres » (p. 572). En arborant le voile, les femmes du « ghetto » troqueraient ainsi leur statut de femme libre contre celui de (future) mère, projetant ainsi la féminité et la sexualité « à l'extérieur comme une forme de souillure au profit d'une « purification » matérielle et morale intérieure » (2008, p. 547).

Les données collectées auprès des converties issues de ces milieux confirment cette classification opérée entre les « filles sérieuses et pas sérieuses », ces dernières étant associées aux Françaises ou « Occidentales », une catégorisation à laquelle seules les femmes plus âgées, mariées ou voilées semble échapper. Les performances de genre, soit le voile et, de façon générale, les pratiques vestimentaires pudiques, mais aussi l'intégrité vertueuse, physique et morale, diffusée par les rumeurs et les réputations, constituent effectivement des vecteurs d'appartenance au « ghetto » qui, en retour, les protège de ses violences. Sandra explique comment, déjà avant sa conversion, le port d'un *bagi*, une sorte de pantalon large de style sport qui ne dévoile pas les formes, lui permettait de se sentir en sécurité : « *Quand j'étais plus jeune, j'étais souvent petite fille de 14 ans qui veut se faire belle mais après j'avais remarqué qu'à Paris, c'est pas trop conseillé de se faire toujours petite fille donc après j'ai commence à intégrer les bagi, mais toujours avec un côté un peu féminin* ».

Dans ce système, le mariage, et en particulier la virginité prémaritale, représentent un enjeu central de la nouvelle moralité ancrée dans la famille et dans la religion. C'est pourquoi les femmes vierges au moment de la conversion mettent un point d'honneur à maintenir leur état jusqu'à leur union avec un musulman. En dépit du principe reconnu et partagé selon lequel la conversion efface tous les péchés précédant le retour à l'islam, leur virginité leur confère en effet une supériorité morale sur leurs coreligionnaires qui ont connu d'autres hommes, ou ont même déjà enfanté.

Cependant, loin d'abdiquer leur féminité, les femmes qui adoptent de tels comportements acceptent en réalité de construire leur identité genrée à l'intérieur des règles et normes qui régissent leur milieu. Dans ce contexte, adhérer à l'islam transfère aux nouvelles musulmanes un capital symbolique qui leur garantit sécurité sexuelle et intégration sociale, et ainsi la marge d'autonomie nécessaire à la construction d'une féminité innovante quoique circonscrite dans le régime local établi,

et alternative au modèle majoritaire dans la société globale. À l'intérieur des cités françaises, la conversion à l'islam pourrait par conséquent signifier l'adoption de la norme de conduite dominante, permettant d' « *avoir la paix et d'être respectée* », l'islam devenant ainsi un code d'honneur garantissant le respect de l'image du soi. Ce paradoxe de subjectivation (Butler 1990) permet aux femmes qui adoptent et exposent les référents de la piété musulmane d'acquérir une légitimité morale, et donc une liberté de circulation et d'action dans l'espace commun, ainsi que dans leurs interactions avec les hommes. Les stratégies identitaires des femmes converties des banlieues françaises illustre les nouveaux modes d'agentivité des femmes musulmanes déjà documentés par diverses études (Jouilli 2007; Mahmood 2005; Torab 1996), qui tendent à leur reconnaître une capacité d'action, dans des cadres alternatifs aux modes de pensée majoritaires.

Parmi les nombreuses converties qui ne sont pas issues de ces quartiers, beaucoup sont attirées par l'exotisme et l'originalité de l'appartenance à un groupe minoritaire, dans un espace public en majorité non musulman. À l'inverse, dans les cités françaises, l'adhésion à l'islam invite à repenser l'articulation du majoritaire et du minoritaire, de la périphérie et du centre. Quoiqu'en Europe, et plus largement dans les pays occidentaux, l'islam est vu comme une identité de la marge, force est de constater que pour les divers groupes sociaux enclavés dans la marge, il représente une norme et un code moral qui offrent la possibilité de réinscrire le sujet dans une collectivité organisée et valorisante. Par ailleurs, et à une échelle plus microsociale, des dynamiques similaires semblent s'opérer dans le cas des conversions réalisées au sein d'unions mixtes contractées avant le retour à l'islam du conjoint. Tandis que la nouvelle affiliation religieuse garantit stabilité, protection, et sécurité à l'individu, rappelons néanmoins que la conversion à l'islam émerge d'un rapport de pouvoir entre la collectivité marginalisée de la cité, et la société extérieure qui l'ostracise, produisant ainsi de nouvelles subjectivités genrées.

c) Conditions d'émergence des identités locales : le contexte québécois

Au Québec, les profils des femmes rencontrées sont relativement variés : jeunes issues de milieux ethniquement ou socialement minoritaires, étudiantes de niveau universitaire, coopérantes en mission dans des pays de tradition musulmane, mères monoparentales, etc. Selon l'AMQ (Association Musulmane Québécoise), le converti type se distingue par les valeurs sociales d'entraide qu'il cultive, sa quête de Dieu, le rejet des fondements consuméristes de la société occidentale, un profil qui n'est pas sans rappeler les valeurs chrétiennes... En fait, les choix et processus identitaires des femmes rencontrées révèlent un double dilemme, entre quête d'un ordre moral et désaffection du religieux d'une part, et rhétorique cosmopolite et aspiration nationaliste, d'autre part.

i) Les dilemmes de la mémoire catholique

(1) *Ébranler les références*

Après une longue période de tutelle cléricale aujourd'hui qualifiée de « Grande Noirceur », la Révolution tranquille des années 1960 a sonné le glas de l'hégémonie de l'institution catholique et de la ferveur contrainte des Québécois (Bibby 2007-2008; Lemieux 2007-2008). Cette désaffection du fait catholique se traduit par un discours fortement critique eu égard à l'héritage identitaire de la Province. Là, comme dans d'autres pays occidentaux (Jensen 2006; Vroon 2007), la conversion à l'islam pourrait exprimer une insatisfaction, ou le rejet des représentations et modèles sociaux dominants, produits par le passé catholique. Les discours expriment en effet l'impression d'avoir été abusé ou manipulé, ils dénoncent « *l'hypocrisie* » de l'Église et des parents, grands-parents, voisins et autres pratiquants, le décalage entre les discours et les comportements des croyants comme des représentants de l'Église, ainsi que la transmission d'idées fausses sur le catholicisme. Natasha rapporte avec rancœur l'incohérence de son père qui « *battait ses enfants en sortant de la messe le dimanche* » tandis que Denise, une convertie de 53 ans, blâme l'esbroufe sociale qui s'étale lors des cultes :

« Quand j'ai voulu baptiser ma fille, les parrains que j'avais choisis ont été refusés parce qu'ils étaient juifs. Et puis, je pouvais plus accepter des trucs comme le fait que le pape soit super riche alors qu'il y a tant de pauvres. [...] quand j'étais jeune, je pratiquais parce que ma mère nous y obligeait, mais je

ne pratiquais plus après son décès, parce que c'était tellement obligatoire et forcé qu'on n'en avait plus du tout envie ».

Les critiques d'Amélie font davantage référence aux dogmes inculqués :

« Moi ce qui m'a fait un choc, c'est de lire dans le Qu'ran, que Jésus n'a pas été crucifié, mais qu'il a été élevé au ciel, et Dieu a fait en sorte que quelqu'un d'autre prenne sa place. Il lui a donné les traits pour qu'il ressemble à Jésus, et c'est lui qui a été prié par les juifs et qui a vécu ce que les catholiques pensent que Jésus a vécu. Et moi j'ai toujours entendu que Jésus a été crucifié donc ça m'a fait un choc, c'est comme si toute ta vie tu apprends que 2+2 ça fait 4 et tout d'un coup tu apprends que ça fait 3 ! [...] je pleurais, j'allais dans la Bible, j'allais dans le Qu'ran, j'allais dans la Bible, j'allais dans le Qu'ran... »

Aversion des Québécois pour les institutions religieuses ne signifie cependant pas nécessairement rejet de la religion en tant que telle, comme de nombreux auteurs le soulignent désormais (Bibby 2007-2008; Meintel 2007). À l'encontre de ces derniers, nos observations suggèrent toutefois que les religiosités actuelles ne se composent pas toujours dans les ressources offertes par le terreau catholique. Plutôt, les Québécois en réinterprètent l'héritage et retiennent un système de valeurs et une moralité qui imprègnent leurs comportements sociaux et représentations symboliques, sans pour autant toujours manifester d'appartenance à l'Église catholique. Il convient par ailleurs de distinguer entre différentes générations de converties : le rejet de l'institution et de l'ordre catholiques semble plus significatif auprès des Québécoises qui en ont vécu la dimension coercitive antérieure à la Révolution tranquille, soit les cinquante ans et plus. Moins nombreuses, ces dernières se montrent moins ouvertes à la religion que les converties plus jeunes, et leurs critiques à l'endroit de l'Église s'avèrent plus sévères. Quant aux moins de cinquante ans qui sont majoritaires et qui, sauf exception, n'ont pas connu d'encadrement communautaire fort (famille, paroisse, école), elles semblent constituer une population relativement réceptive à l'incorporation de nouvelles références morales et sociales, et à la reconnaissance d'une institution religieuse (Lemieux 2007-2008).

Quel que soit leur âge, toutes les femmes rencontrées expliquent que leur conversion s'inscrit dans une quête du divin parfois entamée depuis longtemps :

« Je priais à la maison, simplement, sans mettre les pieds à l'église, j'aimais pas les parades de mode qu'on voit à l'église. Mais j'avais toujours la foi, j'ai

toujours mis une distinction nette entre l'église et la foi, une des choses qui m'éneraient : les intermédiaires, j'ai eu du mal avec la confession, je trouvais ça carrément superflu. Je cherchais quelque chose pour substituer à ça. J'avais besoin de spiritualité. Le cheminement a été très long, car j'ai abandonné la pratique de la religion catholique vingt ans avant de découvrir l'islam » (Denise).

En réaction au vide référentiel, aux régulations marchandes et aux consommations matérielles et médiatiques (Lemieux 2008) qui ont caractérisé les années 1970, le recours au religieux semble donc constituer un garde-fou, et remédier aux incertitudes sociales et éthiques de la modernité québécoise. Dans la place vacante laissée par la Révolution tranquille s'insèrent aujourd'hui de nouveaux référents, bricolés à partir des ressources religieuses, éthiques et politiques disponibles. Ainsi, quelques converties ont reçu une éducation hippie dont elles disent retrouver les principes humanistes et écologiques dans leur interprétation de l'islam. Quant à Agathe, une Québécoise dans la vingtaine convertie depuis 1998, si elle a finalement choisi l'islam, elle ne manque pas de comparer sa nouvelle religion au judaïsme auquel elle dit également s'identifier non seulement par sa proximité avec la mentalité nord-américaine, mais aussi par la similitude de ses pratiques religieuses et modes de sociabilité avec l'islam. En dépit du déplacement des dogmes et croyances que la conversion induit, le discours des femmes rencontrées construit donc une continuité idéologique qui n'empêche ni la critique, ni le rejet de l'héritage chrétien. En fait, leur démarche s'inscrit dans une quête individuelle de sens et d'éthique qui, comme le suggère Lemieux (2007-2008) décrivant le religieux dans le Québec contemporain, aspire au dépassement des acquis, à une plus grande réalisation de soi, et à une meilleure cohérence dans ses rapports au monde et avec soi-même.

(2) Reconstruire le sens

Cette aspiration vers le sens ou, comme le propose Lemieux (1990), « itinéraire de sens » inscrit la reconstruction des sujets croyants québécois dans une dialectique entre continuité et transformation du soi, du collectif et de l'héritage commun. Dans son étude auprès de converties en Suède et aux États-Unis, Mansson (2002) soutient que les femmes se réapproprient l'islam à travers des structures mentales apprises et liées à leur mémoire émotionnelle. Les récits de conversion des femmes québécoises

réfèrent également à l'amour et à la compassion de Dieu, ainsi qu'au pardon des péchés humains. Ce recours à des notions présentées comme typiquement chrétiennes est plus significatif auprès des femmes fraîchement converties qui découvrent et apprennent leur nouvelle religion, comme Mélissa qui est entrée dans l'islam six mois avant notre rencontre, pour en sortir un an plus tard :

« Les musulmans craignent énormément la colère de Dieu pour leurs péchés. Moi, j'ai jamais craint Dieu, j'ai toujours aimé Dieu, et je me suis sentie toujours très aimée par Dieu, et je l'ai toujours senti comme un Dieu très miséricordieux. Je pense que ça vient de mon éducation, ma mère me disait : « Dieu t'aime ». Si je compare avec mon mari tunisien à qui on a toujours dit « Allah te voit et il peut te punir ! »...Pourtant, c'est le même Dieu ! »

En appuyant leur récit sur une sémantique catholique, les répondantes reconnaissent et intègrent certaines valeurs et normes de leur héritage collectif. En fait, si certaines femmes adoptent les règles musulmanes dès qu'elles ont prononcé l'acte de foi, d'autres montrent plus d'hésitations et remettent en question la logique déterminant les pratiques et rituels religieux. Cette catégorie de converties évoque surtout les dilemmes liés à l'abandon de l'identité culturelle catholique. Par exemple, révoltée par la rigidité normative de l'islam et par les pressions de ses coreligionnaires, Sylvie a quitté l'islam trois ans après sa conversion, immédiatement après la rupture avec son conjoint d'origine iraquienne; elle évoque les sentiments qui ont suivi son changement de religion :

« Je me sentais mal ! Je sentais que j'avais trahi tout mon passé, parce que là, faut plus que tu portes de croix, faut que t'enlèves les croix pis les signes religieux que t'as dans la maison, tout ! Le ménage partout, c'est un choc !! J'avais l'impression de renier tout le bagage qui m'a été transmis, tout ce qu'il y avait de beau dans ce qu'on m'avait donné au niveau du catholicisme, j'avais l'impression de renier tout ça, pis de cracher là-dessus... ».

Pourtant, en choisissant une religion considérée aux antipodes de celle de leurs parents, ces femmes expriment leur désapprobation quant à la perte de valeurs communautaires et familiales, l'absence de normes éthiques, et la dépravation des mœurs sexuelles de leur groupe d'origine :

« La culture ici, c'est que les personnes âgées deviennent vieilles et on les met dans des centres d'accueil. C'est correct, ça passe, mais à quel moment est-ce que c'est devenu correct ? Le moment où on a commencé à se regarder en tant qu'individu et non en tant que famille. Chacun de son côté. Et pourquoi ?

Parce que j'ai une job, t'as une job, tout le monde a de l'argent ! Mais avant les gens, ils étaient un peu plus interdépendants ou peut-être qu'ils étaient plus, on peut dire religieux, je sais pas... Avant c'était très mal vu, même de mettre les enfants dans les garderies ! » (Christine).

Le rôle que les nouvelles musulmanes attribuent à leur héritage collectif dépend en réalité de leur interprétation de l'islam. Les plus intégristes, une minorité, refusent d'accorder à la mémoire et à la tradition catholique tout statut spécifique dans l'identité québécoise, elles préfèrent mettre l'accent sur l'actuelle diversité religieuse induite par l'activité migratoire. Poussant le paradoxe de la sécularisation à l'extrême, cette catégorie de converties réclame l'introduction dans le calendrier québécois des fêtes religieuses musulmanes telles que l'*aïd-el-kebir* ou l'*aïd-el-fitr* (fin du Ramadan) afin que, comme les fêtes chrétiennes, elles soient chômées. À l'inverse, d'autres adhèrent à une vision plus moderne de l'islam et, en mentionnant l'histoire catholique de la Province, soulignent la capacité d'ajustement de leur nouvelle religion à tout contexte culturel. En fait, bien que les discours rejettent clairement le dogme et l'Église catholiques, tous expriment également une adhésion, assumée ou non, à ces valeurs et principes moraux. Les converties associent ces derniers à la tradition historique québécoise, et leur perte, à la sécularisation de la société et aux glissements normatifs qui ont suivi la Révolution tranquille. À cet égard, l'islam propose un paradigme opportun, tant pour vivre au quotidien les valeurs transmises par la mémoire collective, que pour construire une nouvelle conception du sujet croyant moderne :

« C'est comme si la société québécoise avait pas donné aux gens un cadre qui leur a permis de garder ces valeurs là. Mais je crois à ces valeurs, je crois à ce que Jésus a enseigné. Ce qui m'a frappée, c'est de voir un prophète qui a enseigné la même chose, il y a des fois que c'est pratiquement identique la façon de formuler les choses. C'est comme si je comprenais ma religion qui était la chrétienté en apprenant sur l'islam. Pis justement l'islam ne demandait pas de renier ce en quoi je croyais, c'est plutôt d'admettre une certaine continuité du message » (Hélène).

Cette dialectique originale entre retour à des valeurs sociales et traditionnelles d'une part, et construction du sujet croyant moderne d'autre part, n'est ni paradoxale, ni unique. Elle s'inscrit dans la contemporanéité des formes religieuses comme la littérature sur le renouveau de l'islam tend à le montrer. Dans son ethnographie de

femmes pieuses égyptiennes, Mahmood (2005) observe que la reproduction des valeurs musulmanes communautaires, perçues comme traditionnelles, se combine adéquatement à une approche moderne qui attribue autonomie et responsabilité à l'individu, à travers une relation personnelle à Dieu. Au Liban, Lara Deeb (2006) rapporte également que la religiosité musulmane des femmes *chiites* s'appuie sur une perspective rationnelle qui les amène à concevoir l'islam comme une religion intrinsèquement moderne. En revendiquant leur choix autonome et volontaire de l'islam, la majorité des converties québécoises ancrent leur subjectivité dans une forme d'agentivité qui intègre les conditions historiques et normatives liées à leur milieu d'origine. Ainsi, Chantale a d'abord touché à l'hindouisme et au yoga avant d'adopter l'islam :

« C'est comme le yoga ! Les gens trippent beaucoup sur le yoga, ils vivent ça très physique, mais dans le fond, le yoga, c'est comme une prière. Si on regarde la prière musulmane, c'est essentiellement la même chose que la salutation au soleil... En yoga, on fait les exercices pour canaliser le mental, donc pour moi, les prières ça m'aide aussi à concentrer le mental sur Dieu ».

Tandis que les changements qui affectent les traditions et comportements religieux contemporains révèlent une multiplicité de modernités (Hefner 1998), la rhétorique de continuité et de rupture qui construit les itinéraires de sens des femmes québécoises entrées dans l'islam semble produire une variété de religiosités nouvelles, qui interprètent et s'approprient localement des principes religieux présentés comme universels.

ii) Altérité, cosmopolitisme et multiculturalisme

(1) *Cosmopolitisme ou nation ?*

Au Canada, les politiques migratoires ont permis l'entrée de populations en provenance des pays du sud relativement récemment, soit depuis les années 1960, de sorte que dans l'imaginaire québécois, ces dernières constituent un paramètre nouveau, parfois inédit, ou à saveur exotique. La méconnaissance de ces groupes conjuguée à l'effet de curiosité qu'ils produisent nourrit un fort intérêt pour ces populations et pour leurs mœurs, comme l'observe Martel-Reny dans un sondage réalisé auprès de jeunes québécois. Selon l'anthropologue, ceux-ci entretiennent le « *désir d'en apprendre plus*

sur les différentes visions du monde offertes par les grands systèmes de sens, de manière objective et sans qu'on leur impose une certaine façon de voir le monde » (2008, p. 68) À l'annonce de sa conversion, une nouvelle musulmane rapporte s'être fait demander : « *c'est vous qui adorez les vaches ?* » Effectivement, notre échantillon compte un nombre significatif de profils internationaux, individus en quête d'altérité, voyageurs en pays étranger, là où la découverte de l'islam se mêle à l'expérience culturelle et humaine. Elles sont souvent séduites par la dynamique communautaire et par la convivialité des populations rencontrées, une chaleur qu'elles opposent parfois à l'anomie familiale connue dans leur enfance. De façon moins essentialiste qu'il n'y paraît, le pays importe souvent moins que les rencontres qui y sont faites, puisqu'une jeune femme a par exemple adhéré à l'islam au cours d'un voyage en France !

Au vu de ce portrait, il serait tentant de conclure en distinguant la conversion à un islam de socialisation en France d'une part, de l'adoption d'un islam de l'éthique ou de la culture au Québec d'autre part. Si dans la province canadienne, les flux migratoires ont également introduit une forte diversité ethnique et religieuse, en réalité, celle-ci organise le vivre ensemble entre musulmans et populations locales différemment que dans l'hexagone. À cet égard, les nouvelles musulmanes semblent reproduire le discours hégémonique de l'univers culturel québécois, axé sur le principe de tolérance et sur la valorisation du cosmopolitisme (Fridman et Ollivier 2004). Cette rhétorique fait l'apologie des principes contemporains de liberté et de bien-être individuels que les converties extrapolent au domaine religieux, et tentent de répliquer dans leurs relations sociales puisque, disent-elles, « *chacun fait ce qu'il veut du moment qu'on est heureux* ». Pour certaines répondantes adeptes de dialogue interreligieux, quelle que soit la tradition professée, l'approche spirituelle de la mort qu'elles partagent avec leurs parents et fratrie, lorsque catholiques pratiquants par exemple, leur permet de transcender les différences confessionnelles et d'assurer l'harmonie familiale.

Force est de constater que dans les pays occidentaux en général, cette valorisation du pluralisme ethnique et religieux induite par les flux migratoires, et liée à la globalisation, reste cependant le monopole d'une catégorie sociale éduquée privilégiée (Bauman 1998) et, dans le contexte québécois, demeure relativement limitée au milieu montréalais (Fridman et Ollivier 2004). Si les profils sociaux de nos répondantes

québécoises sont plus variés que dans notre échantillon français, nous comptons une part non négligeable de femmes issues de milieux modestes, dont l'accès aux ressources identitaires et réseaux sociaux liés à la globalisation est plus restreint. Pour ces femmes moins bien nanties, la conversion à l'islam et de surcroît, l'union avec un immigrant constitue un mode alternatif d'ouverture à l'altérité par lequel elles souscrivent, tout en contribuant à sa polarisation, à la rhétorique de valorisation du cosmopolitisme qui domine la société. C'est en ce sens et non sans créer d'amalgame entre cosmopolitisme et multiculturalisme que la fille d'une des premières converties du Québec, entrée dans l'islam dans les années 1980, nous confie en riant, et avec un brin de fierté : « *Je vivais le multiculturalisme vingt ans avant tout le monde !* ». Un tel discours d'ouverture convient bien aux revendications des converties qui ne conçoivent pas l'ajustement de leurs pratiques sociales et religieuses autrement que dans un contexte de tolérance et d'accommodement.

Au Québec, la perception de l'autre, et l'attitude quant à l'altérité se construisent dans un subtil rapport de pouvoir entre idéologie nationale et multiculturalisme, dont les débats sur les accommodements raisonnables révèlent les apories (Koussens 2008; MacLure et Weinstock 2008; Milot 2008). De telles hésitations latentes enrayent encore la construction de l'identité collective, constamment partagée entre les idées de nation et de citoyenneté, de mémoire catholique et de sécularisation, et menacée d'une dérive vers l'intransigeance assimilationniste française : « *C'est sûr que maintenant beaucoup de personnes veulent importer le problème de France au Québec ou créer un problème et le résoudre à la française. Y'en a marre tu sais, t'as envie de dire « vous pouvez nous lâcher deux secondes ? »* (Stéphanie, Française immigrée au Québec). À son entrée dans un magasin du centre-ville, Noor qui porte le voile se fait immédiatement interpellé en anglais. Piquée au vif : « *pourquoi vous me parlez en anglais ?* » « *à cause du hijab !* » et Noor de s'insurger : « *Au Québec, 75% des musulmans sont francophones. Depuis la loi 101, j'ai le droit de me faire servir en français dans mon pays !* ».

Ces tensions informent et forgent les comportements et relations sociales des femmes converties dans l'espace public. À cet égard, le milieu de travail constitue l'espace privilégié où se négocie l'expression de la subjectivité musulmane, à l'intersection

entre la logique collective de sécularisation, et l'affirmation publique des libertés individuelles. Amélie explique: « *Les Québécois, la religion, ils l'ont sortie dehors, c'est fini ils en veulent pas, et il faut respecter ça ! Fait que moi je fais mes petites affaires dans l'intimité, je prie pas au bureau, j'en parle pas, j'écœure personne avec ça* ». Comme en France, les converties voilées développent diverses stratégies de façon à rendre le foulard invisible ou du moins, socialement acceptable. Cependant, elles sont plus nombreuses celles qui visent le respect des logiques institutionnelles de la société québécoise, et maintiennent une identification forte à leur mode de socialisation d'origine :

« Les poignées de main [avec les hommes], j'ai jamais arrêtées. C'est tellement culturel, il y a pas de sous entendus derrière le geste. Mais pour mes amis musulmans qui sont pas québécois, ça passe difficilement. « T'es pas supposée ! » Je sais que je suis pas supposée, mais qu'est-ce qui est le plus important ? Est-ce que tu veux vivre bien dans cette société ? Ben il y a des compromis que tu dois faire. Pour moi c'est pas un compromis, je suis québécoise ! »

C'est donc en empruntant le langage conciliateur des « accommodements raisonnables » et en l'inscrivant dans le prolongement de la rhétorique de cosmopolitisme dominant, que les converties composent leur cohérence identitaire. Elles se situent ainsi entre la reconnaissance d'un héritage québécois inhérent à leur milieu de vie d'une part, et un idéal d'ouverture à l'altérité d'autre part.

(2) Les limites du relativisme culturel : le statut de la femme...

Plus que l'idéologie nationale, le positionnement symbolique, social et politique des converties amène, selon nous, à repenser les idiomes culturels québécois à travers les discours tenus quant au statut de la femme. En Europe et en Amérique du Nord en effet, le statut de la femme et les rapports de genre constituent l'outil principal de délégitimation des minorités ethniques et religieuses (Bilge 2008; Göle 2005; Kilani 2004). Les converties à l'islam tentent de déconstruire ces discours stéréotypés, vecteurs de discrimination et de racisme : « *Dans les pays musulmans, culture et religion sont très imbriquées, donc les femmes sont parfois otages. Mais des femmes battues, il y en a dans toutes les sociétés !* » (Rolande et Jasmine Québec)

Par leur conversion à la religion du minoritaire, les converties tentent de renverser le stigmate et instrumentalisent sa cause afin de critiquer l'émancipation excessive de « la femme occidentale ». La plupart s'insurgent en effet contre l'usage outrancier du corps féminin par les médias, et désapprouvent l'effet du nouveau rôle des femmes sur la vie publique et sur l'effritement des modèles familiaux. Comme d'autres études le suggèrent en Italie (Allievi 2006) et aux États-Unis (Mannson 2007), cette attirance pour l'autre provient justement du modèle alternatif qu'il incarne, et que sa vision du monde supporte. Adhérer à ce modèle est donc particulièrement séduisant pour des femmes qui ne se reconnaissent pas dans le discours émancipateur dominant, sans pour autant disposer de suffisamment de ressources pour s'y opposer. Pour la sociologue Nilufer Göle, le choix du voile exprime une volonté de « *se préserver de la sécularisation généralisée, qui unit les divers domaines de la vie, de la procréation à l'esthétique, et fait entrer dans une spirale angoissante de changement et d'innovation ininterrompus* » (2005, p. 126).

Ce phénomène n'est d'ailleurs pas exclusif au milieu québécois, et les discours des femmes rencontrées en France expriment les mêmes insatisfactions. Le cas du Québec où le mouvement d'émancipation de la femme a significativement marqué la période suivant la Révolution tranquille nous paraît cependant emblématique. En effet, tandis que le féminisme se construit dans la tension entre les partisans de modèles patriarcaux conservateurs généralement autoritaires, et des mouvements occidentaux d'émancipation, souvent excessifs, dans la Province, l'adhésion à l'islam et par ricochet, le port du voile, traduisent le désir d'inventer un féminisme autre que celui issu de la Révolution tranquille (Baubérot 2008). Les débats que ces comportements soulèvent exposent les limites de l'image relativiste que la société québécoise entretient d'elle-même, tout en la mettant au défi.

d) De l'efficacité de l'islam comme langage politique

i) Un idiome symbolique

L'identification à l'islam permet aux femmes converties de réinterpréter leur expérience de vie au Québec ou en France à travers un paradigme qui, selon elles, leur apporte non seulement « *plus de stabilité, plus de profondeur, plus de vérité* », mais

aussi des valeurs qui leur correspondent davantage. Comme Kepel l'observe auprès de musulmans en France (2004), la sociologue Tietze (2002) suggère qu'en Allemagne, cette grille de lecture permet ultimement également « *d'énoncer des conflits sociaux* » (p. 213), de sorte que l'islam constitue avant tout un mode d'expression (Geisser 2005; Mohsen-Finan et al. 2005). Symbolique puissante, sa polysémie permet de construire et d'afficher une variété de visions du monde et de pratiques, toutes présentées comme islamiques. En fait, au-delà de l'adhésion à un ensemble de règles et de croyances fixes, la conversion à l'islam permet la réappropriation d'un référent malléable, déterminé par les rapports de pouvoir gouvernant le milieu environnant, et relativement ajusté selon la capacité d'autonomie dévolue au sujet. Par exemple, tel qu'exprimé par les converties interrogées, le port du voile peut traduire, entre autres, une critique et une volonté d'encadrement des rapports de séduction hommes-femmes typiques des sociétés occidentales, une reconnaissance de la répartition sexuelle traditionnelle des rôles genrés, une herméneutique du soi, ou encore un mode d'expression et de reconnaissance publique de l'identité religieuse et de l'appartenance à une communauté. Cette flexibilité reflète tant la pluralité des courants idéologiques qui traversent l'islam (soufisme, salafisme, wahabisme, mouvement réformiste, etc.), que la variabilité des articulations des discours islamique et occidental.

Pour les femmes que nous avons rencontrées, ce langage permet d'exprimer une expérience d'altérité, de marginalité, ou de féminité, dans des environnements où de telles identités sont relativement normées. Il leur donne également la possibilité de combler un vide dans la continuité d'une quête spirituelle, que d'aucuns apparentent à la vague hippie des années 1960 (Jawad 2006). Notre échantillon compte en effet plusieurs femmes éduquées dans de tels milieux communautaires de type Nouvel Âge, tandis que d'autres disent avoir hérité de valeurs humanistes ou socialistes chrétiennes. Sheila, une Française dans la soixantaine se présente à nous pourvue d'un foulard bariolé, et rapporte avec fierté ses premières accointances communistes et son passage par la philosophie existentialiste, son milieu d'adoption marseillais cosmopolite, ses activités artistiques marginales, son influence tunisienne à travers un mariage mixte, et enfin son engagement social continu depuis mai 1968. D'origine belge, Latifa décrit sa

trajectoire de vie comme une quête de la transcendance qui, après un détour au travers des vapeurs de l'alcool et la drogue, notamment à travers la culture hispanique de la *movidad*²⁰, a finalement emprunté le médium de la spiritualité musulmane pour signifier l'expérience de la différence et du mysticisme. D'autres évoquent un passé militant, et des prises de position en faveur des minorités et groupes dominés dans le monde, l'opposition à la guerre d'Algérie par exemple. Elles disent trouver dans l'islam les éléments d'un modèle social alternatif, fondateur de la société renouvelée « de demain ».

ii) S'engager dans la communauté pour changer la société

En France comme au Québec, la majorité des converties, souvent les plus engagées dans leur religion, valorisent la forte dimension communautaire de leur groupe d'adoption. Cette collectivité est néanmoins appréhendée sur un mode global et universel que les nouvelles musulmanes opposent aisément aux identités nationales. Ainsi, elles imaginent une communauté transnationale unifiée, la *Umma* (Anderson 1991), sans toujours soumettre cette représentation à l'épreuve de la réalité, conformément aux observations de Schmidt auprès de jeunes musulmans aux États-Unis, en Suède et au Danemark :

« [t]he umma is, above all, an idea or vision : the conviction to take part in a border-crossing community that includes believers worldwide and raises ambitions for what believers ought to be – unified, innately connected, characterized by profound mutual loyalty and the practice of high moral standards » (2004, p. 577).

Une telle vision est rendue possible par l'usage intensif des nouvelles technologies de communication, mais aussi par l'absence d'une institution d'autorité centralisée qui, comme dans le cas du judaïsme, normalise et objectifie les expériences et interprétations subjectives (Tank Storper 2007). En fait, bien que conçue sur un mode global et unifié, la *Umma* se construit autour de petits groupes ancrés au niveau associatif local. Par exemple, la majorité des converties étudiantes s'impliquent, à

²⁰ Mouvement culturel créatif qui a touché l'ensemble de l'Espagne au début des années 1980, après la mort du général Franco. Il se caractérise par le désir de renouveau de la jeunesse espagnole, et par l'émergence de nouveaux acteurs sur le plan artistique et culturel. (Tiré de : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Movida> et consulté le 25 novembre 2009).

divers degrés, dans les associations musulmanes universitaires, parfois affiliées à des mosquées locales, ou qu'elles ont elles-mêmes créées. À cet égard, les fêtes religieuses, moments de forte sociabilité, sont particulièrement appréciées, au point que de nombreuses femmes rencontrées se sont converties au cours du Ramadan.

Combinée au discours féministe musulman auquel ces converties engagées adhèrent, l'importance donnée à la vie communautaire induit un devoir d'implication sociale et politique, tant envers la communauté musulmane qu'à l'égard de la société globale. Ainsi, en dépit de leur respect de la segmentation genrée des espaces privé et public, la plupart des femmes rencontrées forment des discours d'engagement social qui, pour un grand nombre, se manifeste par des activités de bénévolat menées auprès d'organismes communautaires qu'elles ont généralement contribués à mettre sur pied. Leur projet de vie s'articule par conséquent non seulement autour de la constitution d'une vie de famille, mais aussi autour d'un activisme altruiste, voire revendicateur. Cette implication auprès de la communauté de sœurs converties donne lieu à un regroupement des compétences de chacune, en vue d'une solidarité intra communautaire qui, au Québec comme en France, pourrait aboutir à une forme d'autarcie, comme nous le verrons plus loin.

Anissa et Juliette sont les membres fondatrices d'une association humanitaire créée récemment dans la banlieue parisienne par une convertie d'origine camerounaise. Elles évoquent avec enthousiasme leurs projets : distribution de repas aux Sans Domicile Fixe (SDF), aide matérielle aux sœurs musulmanes démunies qui ne bénéficient d'aucune assistance gouvernementale, etc. Ces activités caritatives reconfigurent le lien social au-delà du niveau local, puisque des aides sont également organisées pour des sœurs résidant à l'étranger, au Moyen-Orient par exemple, et qui expriment leurs besoins via les forums Internet. Ces comportements altruistes sont vécus comme des mises en pratique de la philosophie de l'islam qui est décrit, non sans émotion parfois, comme un modèle de justice et de solidarité sociale. Une telle interprétation permet de concilier des systèmes de valeurs en apparence contradictoires, en attribuant à l'islam des principes communs à ceux de la société d'origine, tels que la justice sociale, la sensibilisation écologique, l'équité entre les genres, et la solidarité avec les pauvres (Jensen 2008; Mansson 2007). La promotion d'une éthique partagée entre l'islam et la

société d'origine vise à réhabiliter le paradigme musulman au sein du groupe majoritaire et à terme, à délégitimer le discours victimaire musulman, car comme l'indique Anissa (France), « *être musulman c'est être en quête de savoir et de lien social, celui qui donne et tend la main pas pour recevoir, mais pour donner* ».

iii) Médiatrices culturelles ou « vitrine de l'islam » ?

La littérature considère généralement la position des converties particulièrement propice à une médiation culturelle entre deux groupes de pouvoirs social et politique différents (Allievi 1998; Gerholm 1988; Jensen 2008; Roald 2004; Vroon 2007; Winter 2000). En effet, les femmes entrées dans l'islam occupent une position symboliquement liminale qui leur permet non seulement de porter un regard critique sur chacun des deux groupes d'appartenance entre lesquels elles se déplacent, mais aussi de jouer un rôle d'intermédiaire entre ces deux pôles (Jensen 2008). Ainsi, elles déplorent le manque de valeurs morales de leur société d'origine, ainsi que leur racisme et islamophobie endémiques, tout en proclamant leur volonté de rapprocher les deux clans, probablement dans un effort de cohérence identitaire pour elles-mêmes. À cet égard, la plupart des femmes rencontrées se donnent pour mission et devoir religieux de déconstruire les stéréotypes associés à l'islam en sensibilisant et en éduquant les membres de la société dominante. Interrogée sur ses éventuels regrets quant à son adhésion à l'islam dans un contexte de forte discrimination, Anne-Marie répond :

« Je n'ai jamais pensé à laisser tomber l'islam parce que je crois en cette religion, je pourrais pas concevoir de vivre ma vie autrement qu'en étant musulmane et croyante. C'est sûr que par rapport au voile, par moments, c'est difficile, mais je me dis qu'on doit faire nos preuves, et c'est aussi notre responsabilité, en tant que femmes musulmanes voilées de nous impliquer, d'être un peu partout dans la société pour que les gens apprennent à nous connaître, et qu'après ce soit rendu normal et qu'il y ait plus cette peur. On est là, on porte un message, c'est notre rôle. Dans mon travail, mes relations avec mes collègues, je vois que c'est le contact avec les gens qui fait que les mentalités changent donc j'ai de l'espoir ».

Ce type de comportements relativement significatif est largement documenté, autant dans la littérature empirique, que dans notre échantillon. Il convient toutefois de tenir compte d'une catégorie de femmes plus discrètes, qui n'expriment pas de

revendications et demeurent invisibles, souvent de crainte d'être ostracisées, mais aussi parce que :

« les gens, ça ne leur suffit pas une explication simple, il faut toujours qu'ils cherchent plus et qu'ils posent des questions. Et ça m'est déjà arrivé de dire une bêtise en m'expliquant et en parlant de l'islam et c'est un gros péché quand on parle pas bien de l'islam. Donc je préfère rien dire... » (Anaïs France).

(1) Construire une hybridité dans l'islam autour de valeurs éthiques acceptables

La plupart des converties se disent conscientes d'occuper un rôle politique central et se pensent particulièrement bien positionnées pour agir comme médiatrices dans un dialogue qu'elles décrivent comme « *interculturel* », entre la société dominante, et les musulmans de naissance qui y sont minoritaires. Motivées par l'ambition de déconstruire les préjugés, de sensibiliser ou d'éduquer le public et surtout, d'éviter de nouveaux « *apartheids* », de nombreuses femmes s'engagent dans des activités communautaires et dans des projets d'éducation à l'islam par des voies pédagogiques :

« Je vais peut-être étudier l'intégration des femmes musulmanes ou des communautés immigrantes en général. Les Québécois, ils savent des choses de l'islam, mais ils ont une mauvaise vision, et de l'autre côté, il y a les immigrants qui ont peut-être pas la bonne approche. Il y a une incompréhension entre les deux, je voudrais trouver un moyen de faire ma part pour faire un lien » (Marie Claude Québec).

Comme le montre Jouilli (2007) auprès de musulmanes pieuses en France et en Allemagne, ces projets s'appuient sur un savoir-faire et une participation active dans les espaces publics qui varient « *entre insistance ou flexibilité par rapport aux pratiques et devoirs religieux (la prière et la modestie), ce qui se traduit également par des degrés divers de visibilité* » (p. 41). Tandis que certaines converties s'engagent dans des associations communautaires et donnent des conférences lors d'événements publics, d'autres agissent de façon plus discrète et moins organisée, simplement dans les discussions tenues avec leur entourage, ou en témoignant de leurs expériences dans l'islam. Par exemple, de nombreuses répondantes, souvent célibataires, adoptent un comportement militant, généralement dans des cadres organisés comme les associations d'étudiants. En illustration d'une entrevue qu'elle

avait accordée à un magazine parents-enfants, Mélanie a insisté pour apparaître avec le voile, en compagnie de sa fillette, afin d'assurer la représentation des femmes voilées, et « *pas juste des nanas en bikini* ». Certaines converties témoignent de leur mode de vie en rédigeant des ouvrages ou en tournant des documentaires décrivant le quotidien des femmes musulmanes. D'autres créent des bibliothèques afin de diffuser la connaissance sur l'islam.

Dans ces projets de sensibilisation à l'islam dont elles se font les chevilles ouvrières, elles considèrent la démonstration de la performance musulmane plus efficace que les explications rationnelles, et choisissent d'endosser un rôle de vitrine en affichant un comportement posé et mesuré. Ainsi, certaines femmes considèrent le respect de leurs devoirs familiaux, et en particulier maternel, comme une manifestation incarnée et quotidienne des vertus de l'islam; d'autres donnent à voir leur allégeance religieuse par l'application des principes de respect, de non violence, et de conscience sociale qu'elles attribuent à l'islam. Denise a décidé d'afficher ostensiblement des marqueurs de religiosité au travail, tels que la prière ou le jeûne du Ramadan « *pas pour confronter, mais pour faire tomber les tabous* », et aussi parce que « *si les gens ont envie de croire quelque chose, peu importe ce que tu vas leur dire, la seule chose qui va les faire changer d'avis, c'est ton comportement à toi, l'image que tu vas dégager* ». Incarner une image socialement et politiquement acceptable de l'islam engendre en fait une pression sociale permanente sur les converties, comme le souligne Anne-Marie (France) : « *le port du voile me force à être constamment plus gentille, plus serviable et plus sympathique que les autres* ».

Pour « faire le lien », la plupart mobilisent leur identité d'origine, dans le but de déplacer leur rapport d'altérité autour d'une commune appartenance ethnique :

« En tant que Québécoise, je suis beaucoup plus crédible que l'Arabe et je me le suis fait dire souvent: un Québécois, ça prend un Québécois qui lui parle, si ça vient d'une femme musulmane, ils peuvent penser qu'elle est opprimée ou que c'est son mari ou que c'est sa culture. Les gens sont pas éduqués, c'est pas de leur faute parce que t'entends pas parler de rien de bon sur l'islam, nulle part. Il y a un travail à faire là-dessus : une petite conférence, un peu de bénévolat, aider à défaire les mentalités » (Amélie Québec).

Cette stratégie s'inspire de la structure sociale qui selon elles, régule leur groupe d'origine :

« Les personnes avec qui je travaillais savaient pas que j'étais musulmane mais ils savaient que je faisais le Ramadan, ils pensaient que je le faisais à cause de mon mari. Donc ça passe. Parce que t'es Québécoise, c'est pas grave, personne va dire « tu fais ça à cause de ci ou ça ». Même si ça peut être parce que t'es musulmane, personne le sait parce que ça s'affiche pas » (Audrey Québec).

Auprès de la communauté musulmane comme du groupe dominant, les représentations véhiculées appuient en fait leur légitimité sur le strict respect de la norme islamique. En effet, les converties entretiennent souvent une lecture plus littérale de l'islam que leurs frères musulmans de naissance. Parce qu'elles ancrent leur discours de justice et d'égalité des genres dans les principes *Qu'raniques*, elles se positionnent à l'avant garde d'une approche renouvelée de l'islam (Badran 2006). « Délocalisant » l'islam de ses univers traditionnels, elles le situent dans un champ cognitif initialement étranger à sa production (Haenni 2005), et engagent ainsi une réflexion sur l'univers culturel musulman. Certaines des converties que nous avons rencontrées ont effectivement montré un plaisir espiègle, et quelque peu provocateur, à afficher les stéréotypes essentialistes de l'islam en affirmant sur un ton dérisoire : *« bien sûr, mon mari me bat tous les jours ! »* et Mélanie (Québec) d'ajouter, non sans nous troubler : *« Ma copine et moi avons tellement entendu l'histoire de conversion l'une de l'autre qu'on s'était dit que la prochaine fois, je raconterai son histoire, et elle la mienne ! »*...

Comme le montre Jensen (2008), ironiquement, ces représentations deviennent des actes de différenciation qui théâtralisent et distinguent les identités des deux univers d'appartenance. Par ces comportements publics, les femmes converties construisent et diffusent toutefois l'image d'un islam présenté comme authentique et rationnel au point que, comme Jensen (2008), on peut se demander si en passant la frontière, les converties ne contribuent pas à la déplacer ?

(2) Des conversions de l'empathie, pour une idéologie de la solidarité

Les converties les plus activistes appuient leur engagement dans l'islam sur des activités de bénévolat, motivées par l'ambition de *« changer les choses par de petites actions »*, une mobilisation pour les sans-papiers africains à Paris par exemple. Cette vision se projette dans un discours politisé qui englobe la sphère publique

internationale. Beaucoup prennent en effet ouvertement position relativement aux crises internationales telles que le conflit au Moyen-Orient, associant ainsi leur engagement associatif à la cause du minoritaire. En France, Sarah et ses amies s'interdisent la consommation de toute boisson fabriquée par des compagnies américaines, sous prétexte que ces dernières financent les activités belliqueuses des États-Unis dans les pays musulmans.

Cette attitude repose sur une représentation tiers-mondiste, aujourd'hui relayée par un humanitaire mêlé de spiritualité (Giguère 2009). Selon Illios Yannakakis (1985, dans Sliwinski 2006, p.12), le tiers-mondisme est un sous-produit du marxisme et d'un courant chrétien de gauche typique de l'Europe occidentale du XX^e siècle qui se construit dans l'opposition à l'impérialisme et au modèle capitaliste. Au Québec, cette version sécularisée des valeurs catholiques héritées semble trouver dans la tension qu'entretient l'islam avec le monde occidental un terrain d'expression particulièrement favorable, comme en témoigne Denise, unie avec un immigrant d'origine algérienne :

« Wassef et moi, on n'est pas allé vivre là-bas parce que je peux aider personne là-bas, c'est le tiers-monde. Ici on essaie d'économiser pour aider les gens de la famille, là-bas tout le monde manque de travail, d'eau, de ressources [...] si on n'avait pas pu vivre ici au Québec, probablement qu'on serait allé en France. Pas uniquement pour ramasser de l'argent, mais pour avoir une vie quand même... confortable. Là-bas j'ai pas le sentiment qu'on pourra avoir ça ».

En entrant dans l'islam et en se livrant à des activités à caractère humanitaire auprès de populations musulmanes, les femmes québécoises entretiennent l'image d'un tiers-monde arriéré, victime de l'hégémonie et de l'exploitation des puissances d'Europe et d'Amérique du Nord. En France, cette vision des pays du sud et, par extension, des groupes minoritaires installés sur le territoire national participe d'une histoire de colonisation mal assumée, et de racisme structurel (Geisser 2005; Renaud et al. 2004). Le potentiel symbolique de l'islam en fait un idiome particulièrement adapté à l'expression de ces représentations. En ce sens, l'islamologue Winter (2000) apparente le renouveau actuel de l'islam à une sorte de « *théologie de la libération* » qui répond à une tendance actuelle forte à la culture du « *politiquement correct* », et à son désir de solidarité avec les communautés ostracisées (p. 108).

Dans ce contexte, les conversions à l'islam s'inscrivent dans une tendance intellectuelle actuelle, qui tend à réhabiliter et à accorder un nouveau crédit aux discours culturels des pays du sud, tout en critiquant l'ethnocentrisme des pays du nord. S'insurgeant contre le contrôle de sécurité imposé à un jeune homme visiblement maghrébin dans l'épicerie de son quartier, Dominique, une sexagénaire convertie de longue date, mais sans afficher aucun marqueur d'appartenance, invective le vigile de sécurité : « *et moi, je suis musulmane, vous me fouillez pas ?* » Cette tendance n'est toutefois pas généralisée dans notre enquête, nous l'observons davantage auprès de converties issues de milieux sociaux plus intellectuels, qui se tournent surtout vers un islam de type soufi, ou auprès de femmes ayant vécu une expérience culturelle marquante dans un pays majoritairement musulman, ou encore auprès de certaines converties en union avec des hommes nés dans l'islam. D'autres répondantes critiquent ces comportements en évoquant une hiérarchisation des conversions dont les plus « valorisées » sont réalisées en-dehors du cadre culturel des unions mixtes, et pour des motifs exclusivement spirituels.

iv) Un projet de société alternatif : la quête d'une troisième voie ?

Interrogées sur leur projet de vie, toutes les converties disent aspirer à fonder une famille heureuse, à vivre leur foi sereinement, et éventuellement à mener une carrière épanouissante dans des environnements stables, où elles se sentiraient respectées et intégrées. Elles présentent ces désirs comme somme toute, relativement ordinaires, et les opposent à l'effritement des repères éthiques de leurs sociétés :

« La montée du féminisme et la facilité du monde dans lequel on vit fait en sorte que les valeurs tiennent plus beaucoup. Les familles sont éclatées, on dirait que la seule chose qui domine c'est l'argent, et on s'imagine qu'on peut tout avoir avec la même facilité. On est dans une société de consommation où tu jettes tout, que ce soit une relation qui marche pas à ton goût, que ce soit un enfant qui t'écoute pas, tu laisses aller, trop occupé à gagner ta vie, trop stressé, trop pressé » (Denise Québec).

Ce serait donc la dégénérescence des valeurs des sociétés française et québécoise, marquée par la « *perte de références* », « *l'excès de liberté individuelle* », « *l'émancipation de la femme et le déclin de l'institution familiale* », ou encore l'instrumentalisation de la sexualité qui attirent ces femmes vers l'islam qui, à

l'inverse, représente équilibre et ordre selon elles. Reconfigurer les modèles de vie privée requiert néanmoins une légitimité qu'elles négocient dans l'espace hybride entre domaine privé et reconnaissance publique. En produisant un discours critique sur leur société d'origine, elles formulent effectivement un projet alternatif qu'elles contribuent activement à réaliser. Moins qu'une volonté de protestation, leur engagement social et politique vise la « *société de demain* »; il repose sur leur conviction ferme du potentiel de changement et d'amélioration sociale que portent les minorités.

(1) Communalisme à la française et interculturalisme à la québécoise : les dilemmes des converties en France

Bien que plusieurs déplorent les pressions sociales qui peuvent en découler, la plupart des répondantes idéalisent la dimension communautaire de l'islam. Certaines l'assimilent à un état de nature, ou du moins de tradition, qu'elles comparent aux premiers rassemblements du christianisme primitif, antérieurs à l'institutionnalisation du catholicisme. Le projet de communauté qu'elles préconisent repose sur une gouvernance divine, ainsi que sur l'égalité des droits, devoirs et interdits pour tous, au service du bien-être collectif, comme l'explique Leila (Québec) :

« L'interdit de l'alcool, c'est comme l'interdit du cellulaire au volant. Moi je suis capable de parler et de conduire en même temps, mais comme certains le sont pas, on l'interdit à tous et je trouve ça correct. [...] quand on interdit ça à tout le monde, personne ne conteste, alors que si moi je viens remettre en question l'alcool, on va interpréter ça comme un retour en arrière. C'est comme si leur vision du progrès c'est que la société doit toujours avancer, et que tout ce qui appartient au passé et à la tradition doit être rejeté ».

Dans le contexte de l'utopie républicaine française, la revendication d'un tel modèle révèle l'émergence d'un communalisme de facto, comme le souligne l'analyse anthropologique de l'imaginaire français proposée par Bowen (2006). Nos données confirment ce fait social. En France, mais aussi au Québec, les femmes converties créent par exemple leurs propres lignes de services adressées spécifiquement à leur communauté, en mettant à profit les compétences des unes et des autres : des diplômées en psychologie se spécialisent dans les problèmes de santé mentale suivant l'entrée dans l'islam, au Québec, des musulmanes formées en esthétique dédient leur

savoir-faire à la création d'un style féminin pudique, adapté aux besoins de leurs consœurs. Des deux côtés de l'Atlantique, des femmes québécoises et françaises créent des compagnies de fabrication de vêtements adaptés à la femme musulmane, ainsi que des ateliers de couture.

Ces nouveaux modes de socialité naissent des dynamiques d'exclusion et d'intégration des minorités ethniques et religieuses qui traversent les champs sociaux français et, dans une moindre mesure, québécois. Sandra, une convertie française résidant aujourd'hui à Québec est née et a vécu en périphérie de Paris. Avec ses parents, tous deux originaires d'Europe de l'Est, elle se rappelle le sentiment d'ostracisme des premières années : *« C'était un peu difficile quand j'étais jeune parce que ma mère avait un gros accent polonais. Par rapport à mes amis, ça me posait un peu problème »*. En dépit de ces obstacles, très peu de femmes rencontrées envisagent de s'installer dans un pays de tradition musulmane, incluant le pays d'origine de leur mari, dont elles ne se disent attirées ni par le style de vie, ni par la culture. Elles préfèrent se tourner vers le Canada ou la Grande-Bretagne considérés comme des havres de liberté religieuse, et dont elles apprécient le mode de fonctionnement moderne et démocratique, ainsi que la réputation de tolérance relativement aux signes extérieurs des identités et allégeances religieuses. En particulier, les discours collectés auprès de Françaises candidates à l'émigration construisent une représentation idéalisée de la gestion du multiculturalisme et de l'univers cosmopolite québécois qu'elles présentent comme un modèle alternatif au choix républicain laïc : *« par rapport à la France il y a des lois, et le Québec n'a pas la même histoire que la France. Il y a aussi la Charte canadienne qui protège la liberté religieuse... »* (Stéphanie, Française immigrée au Québec). Cet environnement, francophone de surcroît, leur paraît effectivement propice au développement d'un projet individuel et familial :

« Avec mon mari, nous avons obtenu le visa de résidents permanents au Canada, nous préparons donc actuellement notre arrivée à Montréal. Nous aimerions y trouver le respect de notre religion, de notre pratique, que nous ne trouvons actuellement plus en France. Nous souhaitons tout simplement vivre normalement dans un pays où l'on se sentirait bien, où on pourrait s'épanouir. Nous projetons donc d'y chercher un travail où malgré ses origines maghrébines mon mari puisse évoluer, et où moi je sois enfin acceptée avec mon voile. Si nous aimons la vie là-bas, nous aimerions y acheter une maison,

et continuer à avoir d'autres enfants. En somme, vivre une vie normale, simple, mais dans un endroit où on nous respecte » (Nadine France)

Le couple a finalement émigré en août 2007, Nadine était alors enceinte, elle a accouché au Québec. Stéphanie qui réside au Québec depuis plus de dix ans compare les deux milieux où elle a vécu:

« Ici c'est vraiment l'ouverture et la tolérance, rien que de pouvoir travailler dans une école publique, en France, je pourrais pas. Pour les Français, il faudrait que tu rentres dans le moule du français typique. Si t'es trop religieux, ça fonctionne plus, on va tout faire pour que tu reviennes dans ce moule. Les Québécois sont respectueux par rapport à la diversité, ils sont curieux d'apprendre, vont pas poser de jugement. Ça joue dans ma décision de rester ici même si la France me manque.[...] Je suis la seule prof de l'école voilée et je me dis «wow», alors que toutes mes amies en France galèrent parce qu'elles portent le voile, elles sont bardées de diplômes et travaillent pas ou alors avec un turban. Ici, une fois que tu arrives à te faire ta place, ils voient que ça se passe bien avec les élèves, voile ou pas voile, il y a même des élèves qui sont voilées, c'est une école multiethnique ».

Le discours des femmes converties polarise les conditions d'intégration de l'islam dans l'espace public autour de l'impossibilité structurelle française d'une part, et la tolérance accommodante québécoise d'autre part. Une telle dialectique entre différenciation et identification reflète bien la tension idéologique dont les converties sont volontairement porteuses. D'héritage républicain et laïc, les femmes qui adoptent l'islam choisissent par le fait une identité de la marge, et cristallisent ainsi la lutte idéologique que se livrent paradigmes musulman et occidental sur la scène publique française. Issues du groupe dominant, elles revendiquent cependant leur appartenance à un groupe social ghettoisé et ostracisé, produit d'une structure sociale fortement différenciée.

(2) Citoyenneté unique et appartenances multiples

Comme au Danemark (Jensen 2008), les converties rencontrées en France et au Québec ne cherchent pas à se dissocier de leur identité nationale, sinon à en remettre en question la définition homogène et hégémonique. À titre d'exemple, décrivons ce cas extrême et quasi unique dans notre échantillon, quoique très éclairant : Dominique, une fonctionnaire française à la retraite, s'est convertie vingt ans plus tôt,

après une longue mission professionnelle en Algérie. Elle proclame son identité musulmane et sa solidarité avec cette communauté, autant que son attachement aux valeurs laïques et républicaines. Évoquant sa conversion sur la scène publique à des fins de provocation, son attitude volontairement subversive vise en réalité à déconstruire les stéréotypes formulés à l'endroit des musulmans car selon elle, ceux-ci justifient des discriminations qui sapent l'idéal républicain. Sa démarche de conversion manifeste ici une volonté de réitérer et de renforcer les principes démocratiques qu'elle reconnaît à son pays.

Le comportement de ces femmes « nées en Occident » témoigne d'une démarche activiste au sein de deux univers du discours construits de façon antagoniste, qu'elles visent à concilier autour d'un troisième modèle alternatif qui n'est pas nécessairement novateur. Comme démontré, le rôle actif de porte-parole et de médiateur qu'elles s'attribuent vise autant à déconstruire les idéaux séculiers homogénéisant, que les influences et rigidités culturelles qui traversent la pratique et l'interprétation de l'islam par les musulmans de naissance. Cultivant le principe de la liberté d'expression religieuse dans la sphère publique, elles en valorisent également la nature pluraliste, idéalement régulée par un mode de gouvernance non interventionniste. Comme le suggère Venel (2004), ce positionnement marque l'avènement d'une nouvelle citoyenneté concrète, participative et plurielle, combinée à la multiplicité des appartenances et des références. Si les observations de la politologue réfèrent à une population de jeunes musulmans d'origine maghrébine résidant en France, nous soutenons que la figure des converties à l'islam constitue un archétype ostentatoire de ce phénomène. Ces dernières se présentent d'ailleurs elles-mêmes comme les chantres d'une alternative politique qu'elles considèrent de moins en moins minoritaire ou marginale dans la société, mais encore largement inconscient dans l'imaginaire collectif. Elles incarnent ainsi la possible articulation entre religion et politique, une quête d'harmonie sociale.

CONCLUSION

Considérant que le changement de religion est un processus aussi subjectif que social, nous soutenons, à l'instar de Jensen (2008), que la nouvelle identité du converti se distribue de façon continue et dynamique entre la réalisation du soi et la construction de l'identité sociale. À cet égard, le choix de l'islam traduit une dynamique éthique et politique spécifique. Rocher et Cherqaoui (1986, p. 37) relèvent trois griefs que les apostats posent généralement à l'encontre de l'islam : l'extrême transcendance d'un Dieu non incarné, le statut de la femme et de Dieu, et finalement l'intransigeance du dogme propice à l'intolérance, le doute n'ayant aucune place. Or, ce sont précisément ces caractéristiques qui attirent vers l'islam les femmes que nous avons rencontrées en France et au Québec, elles ne manquent d'ailleurs pas de les reconfigurer selon leurs projets personnels, sociaux et spirituels spécifiques. Nous reconnaissons par conséquent que leur décision de se convertir traduit la quête d'une spiritualité et d'un mode de vie pieux, tout en considérant que leur entrée dans l'islam exprime un discours critique des conditions sociales et politiques qui entourent et façonnent leur geste, et constructif puisqu'il en propose une alternative.

L'étude a montré que l'adhésion à l'islam est autant liée à un contact, rencontre, amoureuse ou amicale, voyage touristique ou humanitaire, qu'à des convictions personnelles; ces motifs s'articulent l'un à l'autre tout au long du parcours de conversion, parallèlement aux cycles et circonstances de vie. Néanmoins, en dépit du vaste corpus sur lequel notre étude repose, et dans le souci d'intégrer la particularité des parcours individuels observée à l'exigence d'analyse scientifique, nous postulons que la complexité de notre problématique se révèle au-delà de la simple description de profils ou motifs types de conversion. En fait, la systématisme de nos données repose sur des nœuds de tension particuliers autour desquels se forment la subjectivité et l'identité des converties. Ainsi, la construction de la piété et d'une herméneutique du soi, la recomposition d'un modèle de genre et de liens sociaux, ou encore la négociation d'une identité dans des espaces sociaux et politiques spécifiques, apparaissent comme des points centraux dans la démarche de conversion, bien que leur configuration varie également selon le temps et l'espace, soient l'âge, la durée de conversion et les expériences individuelles de socialisation.

Suivant les apports théoriques de Ricoeur, Foucault et Butler, nous examinons la formation du sujet et la construction de son identité, autant par la production d'un discours (récit de conversion), que par le modelage du corps (apprentissage des pratiques religieuses et sociales). Cette approche performative de la ritualité quotidienne met en évidence la fluidité, l'idiosyncrasie et l'historicité des appartenances et des subjectivités. Pour les femmes rencontrées, la mise en narration de la trajectoire de conversion joue un rôle clé dans le processus de constitution et d'actualisation du soi musulman, en relation dialectique avec le corps. Les récits suggèrent en effet que les parcours de conversion sont subjectifs avant tout; ils s'élaborent dans une succession de choix et circonstances propres à l'individu. L'examen des récits de conversion met également en évidence une réélaboration progressive de la narration, selon un processus réflexif d'introspection et de rétrospection, qui s'articule autour d'effets de rupture et de continuité. En découle une situation de liminalité qui détermine les comportements identitaires et modèles sociaux formulés, mais aussi une démarche herméneutique du soi, motivée par un objectif d'accomplissement personnel, travaillé par le médium de la spiritualité. En fait, l'entrée dans la religion et le respect des prescriptions musulmanes inaugurent une forme de religiosité vécue comme un projet de réalisation personnelle, dans le cadre d'une communauté religieuse perçue comme idéale. Cette vision du monde qui apparaît comme un vecteur du « connais-toi toi-même ! » platonicien participe de l'actuelle « culture de la quête spirituelle » (Larochelle 2008, p. 99), ou encore de la recherche d'épanouissement intérieur et d'expérience forte (Hervieu Léger 1999). Dans cette optique, l'épanouissement du soi dessert un projet de société global qui rend l'individu et la communauté interdépendants.

Ainsi, au sein des espaces où le nouveau soi s'élabore (mosquées, *halaqa*, lieux de sociabilité des femmes) se réorganisent la nature et la qualité du lien social, de sorte que la conversion transforme également le rapport à l'altérité. La nouvelle appartenance sociale s'organise alors autour d'une vie communautaire forte, quasi autarcique, et d'une dynamique de réseau fondée sur des activités associatives. Les rapports de pouvoir qui gouvernent l'incorporation d'un tel modèle ne sont cependant pas sans isoler certaines converties qui, volontairement ou non, placent leur religiosité

à la marge et du courant de piété orthodoxe, et de la communauté globale qui l'entretient. Bien que ces modes de construction subjective apparaissent comme des impératifs de l'individualisation des sociétés libérales contemporaines (Giddens 1991), ils s'inscrivent également dans des rapports contrastés au groupe et aux catégories sociales, le long de référents nouveaux, propres à la modernité actuelle.

En dépit de leur idiosyncrasie, l'étude met effectivement en évidence des discours récurrents quant aux trajectoires religieuses et aux modèles identitaires adoptés, notamment relativement au genre et à la famille. Ces questions constituent le nœud central de la conversion, d'autant plus que quelques répondantes se trouvaient en union avec des conjoints non musulmans au moment de leur entrée dans l'islam. Au Québec comme en France, les converties présentent un modèle commun de rapports de genre et statut de la femme musulmane, soit d'un enjeu cristallisant l'essentiel de la critique portée à l'endroit des convertis à l'islam, et des musulmans plus généralement. Pour les femmes rencontrées, la construction des identités repose essentiellement sur l'acte fondateur du mariage qui définit la personne par son rôle au sein de la famille, lui attribuant, par extension, une valeur dans la société civile. Cette représentation du féminin se substitue à l'instrumentalisation du corps, aux standards de beauté et aux mœurs de séduction que les converties déplorent dans leurs sociétés d'origine. Bien que la standardisation de l'ensemble des discours recueillis fasse état d'une nette essentialisation des catégories de la femme et de la famille, elle révèle les thèmes implicites qui s'imposent aux parcours matrimonial et sentimental des femmes converties, et à leur définition du concept de genre. Ainsi sont transcendées les dichotomies établies entre les concepts de modernité et de religion, de nature et de culture. À cet égard, les diverses stratégies de port du foulard constituent un signal du mode de gestion de l'identité et des rapports de genre.

En revisitant les catégories du genre, du corps et de la sexualité dans le cadre leur interprétation de la norme islamique, les femmes converties révèlent le retour dans l'imaginaire commun et dans la sphère publique d'une nouvelle morale de la pudeur, de l'intimité, du corps et du souci de soi. Cette éthique manifeste une volonté de revalorisation de la femme qui, paradoxalement seulement en apparence, s'approprie le langage de l'islam pour se construire. Cet idiome aujourd'hui dominé par un

puissant courant féministe islamique propose en effet une alternative à des rhétoriques polarisées entre le féminisme jugé extrême des sociétés occidentales, et les dérives patriarcales de l'islam politique, dont elles empruntent l'égalité des droits des individus pour l'un, et la complémentarité des compétences des genres pour l'autre. En ce sens, nous considérons les femmes converties à l'islam comme la figure archétype du sujet musulman féministe.

De fait, la conversion à l'islam se produit dans la rencontre avec l'Autre, généralement dans des contextes de diversité ethnique et religieuse qui aboutissent parfois à des modes de socialisation mixte, et s'inscrivent toujours dans une logique complexe de rapports de pouvoir. Les interactions sociales qui découlent de ce nouveau lien d'altérité contribuent à construire et à déconstruire les modes de production et d'expression du soi. Cette dialectique constante entre les catégories d'interprétation du groupe d'origine dominant, et les normes de comportement du groupe d'adoption minoritaire s'intègre au sein de dynamiques internes à chaque société. Alors que la communauté musulmane est traversée de débats liés à la lecture et à l'herméneutique des textes *Qu'raniques*, la plupart des femmes converties se situent dans un discours du savoir, de l'authenticité et de la piété typique de l'actuel mouvement de renouveau de l'islam. En cherchant à extraire les composantes locales et ethniques de leur religion d'adoption, elles dessinent de nouvelles catégories d'inclusion et d'exclusion sociale qui compensent leur absence de socialisation et de dispositions musulmanes héritées. Pour les converties qui aspirent à la reconnaissance de leur nouveau groupe d'appartenance, il s'agit de manifester l'incorporation et l'adhésion à l'islam par la conformité de leurs performances du corps, du geste et du verbe à la norme islamique telle que révélée. La dimension construite de ce discours dichotomique, universalisant le religieux, et localisant l'ethnicité, se révèle toutefois dans leurs commentaires réifiant les phénotypes arabes, et associant islamité et arabité, au point où le projet de devenir musulmane participe à divers degrés, de dynamiques d'essentialisation et de consommation de l'identité de l'altérité.

L'analyse met en évidence des contradictions entre les discours construits et les comportements réels, en particulier quant au modèle de l'amour romantique et des

mariages de raison (ou de foi). Nous montrons ainsi que la formation identitaire des converties se situe dans des espaces de liminalité, soit dans une « métaphore de l'action » où se construit l'agentivité du sujet, tant dans le rapport à l'appartenance, entre groupe d'origine et groupe d'adoption, que dans le rapport au temps, entre tradition et modernité. À cet égard, la plupart des converties qui adhèrent au mouvement global de renouveau de l'islam remettent en question les références néolibérales de leur société d'origine acquises au cours de socialisation première.

Bien que la standardisation des récits de conversion suggère que le phénomène s'inscrit dans l'actuel mouvement global de renouveau du religieux, notre étude démontre que le sens et la portée de cette recomposition identitaire sont avant tout façonnés par le milieu social et politique où apparaissent les phénomènes de conversion. Comme le souligne Hervieu-Léger (2004) à propos des modes contemporains de dissociation du croire et de l'appartenance, c'est dans l'absence d'une autorité institutionnelle capable d'imposer aux individus et à la société des systèmes de sens et de normes, soit en des espaces d'indétermination sociale, qu'émergent des comportements de la fragmentation et de la marge. Dans la même optique, le philosophe Macherey (1988) suggère que l'individu et sa quête d'une possible liberté s'insinuent dans les failles que comporte tout système. Matérialisés par le nouvel éventail des pratiques de soi, et sanctionnés par les possibilités de reconnaissance publique qu'ils briguent, ces effets de rupture ou de décentrement révèlent les apories de la structure sociopolitique dominante, dont la critique permet de formuler non pas une contestation, mais des alternatives.

En France comme au Québec, et probablement dans les sociétés occidentales en général, l'appropriation d'un discours minoritaire par des membres du groupe majoritaire se développe en effet dans les zones limites des régimes de gouvernamentalité locaux, limites tant sociales et politiques, que référentielles, symboliques et éthiques. La conversion à l'islam comme mode de distanciation sociale donne donc à voir les apories des sociétés française et québécoise. S'approprier une identité musulmane représente par conséquent une stratégie liée à un contexte précis, au sein duquel le choix du discours musulman signifie un message

social et politique spécifique. Si au Québec, l'attrait pour l'islam participe d'une reconquête du sens et d'une volonté d'adhésion à la rhétorique cosmopolite dominante, en France à l'inverse, elle manifeste une critique envers la structure de différenciation sociale, et un mode d'appartenance à une minorité « ghettoisée » et ostracisée.

Quoique s'en positionnant volontairement à la marge, les nouvelles musulmanes ne se dissocient toutefois pas complètement de leur appartenance héritée puisqu'en dépit de leur vive critique du paradigme dominant dans leur environnement d'origine, très peu d'entre elles envisagent de vivre dans un pays de tradition musulmane. En fait, le choix que font les converties d'adopter une identité fortement stigmatisée et associée aux groupes minoritaires, s'accompagne d'un fort activisme politique et communautaire. En France, ce comportement met en évidence l'échec d'un modèle républicain qui a failli à sa prétention d'universalité tandis qu'au Québec, il célèbre le retour à des formes de solidarité communautaire, suite à une phase de modernisation et de sécularisation accélérée.

Dans quelle mesure la performance religieuse peut-elle cependant se soustraire à l'impact de l'environnement social et du milieu d'origine, ainsi qu'à une lecture orthodoxe de la tradition religieuse ? Par exemple, certaines converties moins pratiquantes qui souhaitent combiner religieux et temporel interprètent l'islam dans un sens humaniste et moral, qui s'insère aisément dans un univers sécularisé. D'autres en revanche, adeptes d'une lecture plus littérale des textes révélés, choisissent d'afficher leur piété tout en se conformant aux contraintes du contexte (différentes stratégies de port du voile ou de prière), ou en se retirant de la sphère publique (femmes au foyer, surtout en France). Si les pratiques religieuses sont contraintes par leurs conditions d'existence, nous soutenons, à l'instar de Jouilli (2009) que ces possibilités ne réduisent par pour autant la dimension spirituelle qu'elles attribuent à leur démarche. Celle-ci participe néanmoins de dynamiques sociales spécifiques, que notre étude permet de mettre en exergue.

En France en particulier, les données invitent à mettre en parallèle interprétations de l'islam et catégories sociales : sauf l'islam soufi embrassé par des intellectuels de la

lignée du philosophe René Guénon, et au-delà de l'islam de circonstance ou circonstanciel adopté par des quadragénaires en union avec des Maghrébins, agnostiques au moment de la rencontre et revenus à l'islam par la suite, on observe également un phénomène d'« islam des jeunes » (Khoroskavar 1998), ou islam des banlieues, qui touche une population de Français « de souche » socialisés dans les milieux marginalisés des cités françaises, où ils adhèrent à la religion dominante leur milieu de vie. Aussi, les répondantes les plus jeunes résident-elles pour la plupart dans les banlieues des grandes villes et les plus âgées, soit à Paris intra-muros, soit en province. Le phénomène des cités n'existant pas au Québec, on observe que la conversion à l'islam est nettement liée à la métropole montréalaise et probablement, à son caractère multiethnique et à sa grande diversification sociale. Dans la province québécoise, les profils sociaux des femmes rencontrées sont pourtant moins marqués, et la référence à une continuité identitaire avec le référent religieux longtemps dominant dans l'identité nationale demeure plus prégnante.

Ces interprétations marquées par les paradigmes et structures sociales des sociétés françaises et québécoises permettent paradoxalement d'en critiquer les modes organisationnels, systèmes de valeurs, et logiques sécularistes, tout en prétendant retourner à leur projet politique initial ou idéal. Par conséquent, l'entrée dans l'islam des femmes rencontrée ne traduit pas, selon nous, une volonté de résistance aux modèles imposés par le groupe dominant, mais le désir d'en développer une alternative. À l'instar de Mahmood (2005) dont la critique postcoloniale renverse les traditionnelles dichotomies de la pensée libérale modernité-islam, sécularisation-religion, résistance-assujétion, nous proposons que l'incorporation et la réappropriation des normes musulmanes fournissent aux femmes converties un cadre d'action propice à la formation d'une vision sociale, politique et éthique qui pourrait suppléer aux contradictions et lacunes de leurs sociétés d'origine. De fait, et sans être véritablement novateur, ce modèle intègre des idéaux parfois rétrogrades, parfois propres à leurs sociétés d'origine, ou issues d'autres références, comme les pays anglo-saxons : conservatisme social et moral, reconnaissance du communautarisme, réelle application des idéaux républicains. De tels référents se conjuguent à des paradigmes plus ou moins inédits, sanctionnant l'évolution interne des sociétés

française et québécoise, et leur perméabilité aux mouvements et effets de la globalisation (pluralisme ethnique, diversité religieuse, nouveau rôle des communautés, etc.). En France par exemple, cette lecture s'inscrit dans une perspective républicaine, et voit en l'islam un code de conduite pour le vivre ensemble et une philosophie de solidarité sociale. Au Québec, l'entrée dans l'islam participe du projet de réorganisation des repères éthiques qui fait suite à la Révolution tranquille, et d'un désir de retour à des modèles sociaux plus communitaires.

Comme l'observe Mansson (2007) en Suède, les connexions que les nouvelles musulmanes rencontrées en France et au Québec construisent entre l'islam et leur culture d'origine reposent sur des notions telles que la justice sociale, la sensibilisation écologique, l'équité entre les genres, et la solidarité avec les pauvres. Ces concepts sont décrits comme des valeurs typiques de leur société d'origine qui remettent en question l'homogénéité et l'hégémonie des identités d'origine, et des référents qui leur sont associés. Ces discours de l'entre-deux, combinés aux performances religieuses et stratégies d'insertion dans l'espace public qui les réalisent, positionnent les converties dans un espace d'indétermination, entre majoritaire et minoritaire. Ces dernières démontrent ainsi que l'apparente incompatibilité entre les identités musulmane d'une part, et québécoise ou française d'autre part, provient davantage du contexte sociopolitique dans lequel ces identités se produisent, que d'une impossibilité inhérente aux paradigmes musulman et occidental en soi. En ce sens, elles jouent un rôle d'intermédiation, mais aussi de représentation de l'un et l'autre groupe d'appartenance. À cet égard, nous soutenons que leur construction identitaire et subjective caractérise de nouveaux islams locaux en émergence. Si cette perspective a été largement documentée en Europe où la présence des populations musulmanes est historiquement profonde (Cesari 1998; Dassetto 2004; Kepel 1991; Nielsen 2007), elle gagnerait à être davantage explorée en Amérique du Nord. En France en particulier, ces phénomènes apparaissent de plus en plus significatifs, avec l'apparition sur la scène publique de musulmans de deuxième et troisième génération d'immigration qui ne connaissent ni leur pays, ni leur langue d'origine, et qui cherchent davantage d'équilibre entre leur citoyenneté

française et leur appartenance confessionnelle. La condition des convertis, quoique moins nombreux, incarne celle de ces groupes minoritaires, ainsi que leurs possibilités de reconnaissance puisque les nouveaux musulmans maîtrisent les codes culturels de la société dominante. En outre, ils disposent des ressources sociales et du capital symbolique nécessaires pour s'y faire entendre. En tant que ponts entre le centre et la marge, ils témoignent et donnent crédibilité aux ressources et potentiel des minoritaires dans la construction de l'identité collective. Néanmoins, comme nous les avons décrits, ces islams locaux ne sont pas eux-mêmes monolithiques. D'ailleurs, l'image que les femmes converties diffusent de leur nouvelle religion est façonnée non seulement par leurs propres stratégies d'appartenance et projets de reconnaissance sociale, mais aussi par leur fantasme d'exotisme et d'insolite, ainsi que par les représentations qu'elles entretiennent de l'autre. Dans le contexte actuel de renouveau de l'islam, la conversion pourrait constituer un phénomène de mode qui valorise la distinction esthétique de l'islam, et nourrit la nostalgie d'un âge d'or de la civilisation arabe. Témoignant ainsi leur ouverture à l'altérité et leur originalité, les nouvelles musulmanes emprunteraient une multiplicité d'identités perçues comme marginales et exotiques, et vécues comme un gage de multiculturalisme et d'avant-gardisme. Fusionner à l'altérité...

L'imaginaire commun associe généralement les ruptures biographiques individuelles à des situations de crises personnelles et à cet égard, la littérature scientifique a longtemps interprété les phénomènes de conversion comme des signes de la vulnérabilité psychologique des individus, vulnérabilité bénéficiant en particulier aux nouveaux mouvements religieux apparus dans les années 1970. Bien que les approches scientifiques ne tiennent pas compte de la signification religieuse du concept de conversion, il convient de rappeler que ce dernier est marqué idéologiquement et symboliquement. Il s'inscrit en effet dans le paradigme de la sécularisation dominant de nombreuses sociétés contemporaines (française et québécoise), qui tend à présenter les dogmes religieux comme des modes d'aliénation d'un individu moderne libre et autonome.

Parmi le grand nombre de récits de conversion collectés, certains témoignent en effet

de parcours clairement thérapeutiques, nés de difficultés sociales ou personnelles. Notre étude permet cependant de nuancer cette sémantique simplificatrice de la crise en soulignant que la conversion, soit le passage à un autre état, si instable soit-il, amène à transcender les espaces de marginalité sociale où se situent ces femmes, ainsi que leur sentiment de liminalité. La construction d'une identité, même de façon parfois stéréotypée comme nos observations le suggèrent, permettrait alors de « *s'irréaliser dans une caricature de...* » (p. 602), comme le propose Lapeyronnie (2008) à propos des personnages sociaux développés dans les cités françaises. En effet, celui qui se représente comme un autre s'en approprie puissance et statut et, dans notre étude, une identité originale et marginale, qui légitime une mobilité sociale et symbolique entre divers espaces de pouvoir et de sens (Taussig 1993).

Si le geste d'entrée dans l'islam constitue effectivement une déclaration d'autonomie séduisante pour une population jeune, en quête identitaire, et attirée par le caractère marqué et distinct de l'identité musulmane, cette liberté est cependant atténuée par leur croyance en l'existence d'un destin, dirigé par une force supérieure. Comme nous l'avons vu, un tel assujettissement consenti envers le divin est relayé par le contrôle social du groupe de consœurs en islam qui vise à « *se renforcer mutuellement* ». C'est cependant sans compter sur la capacité d'agir et de penser du converti, et l'on pourrait aisément s'interroger sur son choix de se laisser subjugué en toute conscience ! Notre étude rappelle en effet que s'ils sont en quête d'un *habitus* légitimé par une autorité divine, celle-ci se doit également d'accommoder leur propre agentivité (Austin-Broos 2003). En effet, comme l'observe McGuire (2008) dans le contexte américain, l'adoption de nouvelles pratiques religieuses articule l'herméneutique du soi autour de questions relatives au statut de la femme, mais aussi des droits qui lui sont attribués par la parole divine. Ainsi, au-delà de sa dimension rhétorique, le récit de la trajectoire amoureuse et familiale constitue un espace de construction d'une « *capacité d'être présent à soi-même, d'« être une femme* » » (Lapeyronnie 2008, p. 587).

Par ailleurs, notre étude montre que c'est autour de la catégorie normative du genre que s'articule la tension entre les modes d'existence du devenir musulman et de l'être québécois ou français, de sorte qu'inévitablement, les questions de pudeur, d'intimité, et de moralité sexuelles façonnent le débat (Kilani 2004; Webner 2007). Par

opposition au discours dominant dans les pays occidentaux, les femmes converties visent à réhabiliter la figure victimisée de la femme musulmane, en présentant la structure de genre en islam comme un paradigme lui attribuant capital symbolique et autonomie. Ce faisant, elles inscrivent leur démarche dans le mouvement global de renouveau islamique et dans sa vision féministe, déjà documentés dans d'autres contextes. Nos données confirment cette perspective selon laquelle la piété des femmes musulmanes n'est pas vécue comme un dispositif de prescriptions sociales et éthiques imposé et limitatif, mais comme une possibilité de réflexivité et d'agentivité.

Selon la perspective sociologique classique, religion et science seraient incompatibles, voire antinomiques, de sorte que le renouveau religieux actuel pourrait être vu comme une poussée irrationnelle temporaire, liée à l'incertitude et à la déception engendrées par la modernité (Durkheim 1925). C'est la lecture d'Hervieu-Léger (1999), c'est aussi celle d'Austin-Broos (2003), qui attribuent la démarche de bon nombre de convertis à la quête d'une vérité autoritaire, et considèrent le succès de certains groupes religieux fondamentalistes comme une mise au défi du savoir positif et rationnel. Les discours recueillis auprès des converties rencontrées associent toutefois islam et science, soulignant les preuves scientifiques de l'authenticité de la Révélation, et donc de l'existence d'une autorité divine. De fait, chaque prescription s'appuie sur un présupposé logique, fondé sur des résultats démontrés scientifiquement, si bien que l'islam apporte les références et certitudes propres à la science. C'est le cas du livret intitulé « *ceci est la vérité* », dont Juliette, une convertie française, nous fait cadeau en ajoutant que « *c'est lui qui m'a prouvé que un : Dieu existait, et deux : l'islam est la vérité* ». En fait, l'islam s'intègre bien dans les modes de pensée hérités de la modernité : il s'agit d'un idiome rationnel, structurant un système de sens complexe, organisé et logique, et incarné dans la vie quotidienne. Dans le contexte de renouveau du religieux, l'adhésion à l'islam participe d'une volonté d'établir des frontières sociales nettes, symbolisées par des marqueurs de différenciation visibles (alimentaires, vestimentaires, etc.), et par un discours moral et éthique. Ce travail identitaire qui se pense à l'échelle du global interprète l'islam comme un motif de la totalité (entièreté), soit un système de valeurs recouvrant l'intégralité du quotidien. Il

supplée ainsi à la fragmentation et aux indéterminations perçues du monde moderne.

La démarche des converties amène donc à réévaluer les liens entre modernité et religion et à considérer les effets de la première sur la seconde, ou les nuances que la seconde apporte à la définition de la première. À cet égard, Hervieu-Léger (1999), comme tant d'auteurs contemporains, propose que la perspective téléologique du concept de modernité qui devait dissoudre la religion, organise dans le même temps les conditions favorables au maintien ou à l'émergence d'utopies religieuses qui s'élaborent autour d'idéaux d'accomplissement et de salut personnels. La conversion à l'islam, et plus largement, les nouveaux religieux contemporains, révéleraient alors moins les ratés des promesses de la modernité, qu'ils ne complèteraient le processus moderne. L'incorporation de certaines valeurs typiquement modernes telles que le savoir, l'individualisation des parcours religieux et la reconfiguration du social dans le global indique selon nous un projet d'authenticité **dans** le moderne et non, comme le suggère certains, une alternative musulmane à la modernité (Huq 2008). Le religieux pourrait par conséquent se décliner dans les espaces publics des pays occidentaux, de sorte que le cas des converties à l'islam confirme la distinction que Brenner (1996) propose entre modernité et sécularisation.

La difficulté à saisir la singularité des trajectoires de conversion au-delà des discours normatifs et des tentatives de réhabilitation de l'image de l'islam en Europe et en Amérique du Nord, mais aussi par delà la mise en mots d'expériences individuelles, intimes, parfois uniquement de l'ordre du ressenti, a traversé la recherche. Partant d'une perspective en amont, nous avons progressé depuis les comportements les plus visibles et manifestés (observables ou exprimés lors d'entrevues), vers un examen plus fouillé des mécanismes et conditions sous jacents le phénomène de conversion, et le sens dont le geste est chargé. La densité du problème s'est ainsi laissé dévoiler couche après couche, dans la complexité et la profondeur des tenants et des aboutissants, des actions et des relations. Parmi les voiles que nous n'avons pas levés, celui de la durabilité du phénomène... Qu'en est-il en effet de l'avenir de ces mariages mixtes contractés sous le sceau de l'homogamie confessionnelle ? Ou de celui des enfants nés de ces unions ? Sans doute une approche longitudinale similaire à celle

entreprise par Hermansen (2006), la seule à ce jour à notre connaissance, pourrait éclairer ces questions. Ces mêmes études permettraient également de nuancer quelques-unes des pistes d'analyse proposées dans notre thèse.

On peut s'interroger en effet sur la fascination que continuent à exercer les représentations de l'exotisme musulman et qui, pour certaines femmes, pourrait aussi motiver le geste de conversion. L'analyse a effectivement montré que pour quasiment toutes les femmes rencontrées, c'est un contact avec le monde musulman, contact humain ou culturel, qui a amorcé le rapprochement avec l'islam, la suite du parcours réflexif et identitaire variant selon la singularité des profils et des circonstances. Jusqu'à quel point toutefois, la construction du soi peut-elle être nourrie du fantasme de l'identité de l'autre et de l'ailleurs ? Une question à laquelle la pléthore d'études sur la conversion ne permet pas encore de répondre et qui, pourtant, augure de l'avenir de sociétés de plus en plus bigarrées, qui se heurte à des visions politiques souvent sclérosées, et à des régimes de moralité décalés.

Bibliographie

- Abu Laban Y, McIrvin S. 1989. The Coexistence of Cohorts, Identity and Adaptation among Arab-American Muslims. *Arab Studies Quarterly* 11:45-63.
- Abu-Lughod L. 1996. Honor and Shame. Dans *Things as they are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. (éd.) M Jackson, p. 51-69: Indiana University Press.
- Agar MH. 1996. *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation*. New York: Harper Paperbacks.
- Aitchison C, Hopkins P, Kwan M-P. 2007. *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender and Belonging*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Al-Azmeh A, Fokas E. 2007. *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allievi S. 2006. The Shifting Significance of the *Halal/Haram* Frontier: Narratives on the *Hijab* and Other Issues. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 120-49. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Allievi S, Nielsen JS. 2003. *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill.
- Allievi S. 1999. Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass* 46: 283-301.
- Allievi S. 1998. *Les conversions à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris: l'Harmattan.
- Amiriaux V. 2007. Breaching the Infernal Cycle ? Turkey, the European Union and Religion. Dans *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. (éd.) A Al-Azmeh, E Fokas, p. 183-207. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amiriaux V. 2005. L'institutionnalisation du culte musulman en Europe: perspectives comparées. Dans *Musulmans de France et d'Europe*, (éd.) R Leveau, K Mohsen-Finan, p. 81-98. Paris: CNRS.
- Ammar NH, Weaver RR, Saxon S. 2004. Muslims in Prison: A Case Study from Ohio State Prisons. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 48:414-28.
- Anctil P. 1984. Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal. *Recherches sociographiques* 25:441-50.

- Anderson B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Ansari U. 2008. The Jewelry of Virtuous Submission: Reiterative Bodily Acts that Materialize the Virtuous Muslim Body in Thanvi's Heavenly Ornaments. *Congrès de l'Association Canadienne d'Anthropologie (CASCA), Ottawa, Mai*.
- Anwar E. 2006. *Gender and Self in Islam*. Abingdon: Routledge.
- Appadurai A. 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.
- Arkoun M. 1998. L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation. Dans *Islam et changement social*, (éd.) M Kilani, p. 29-64. Lausanne: Payot.
- Arnold TW. 1935. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London: Archibald and Constable Comme.
- Asad T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Asad T. 2002. The Construction of Religion as an Anthropological Category. Dans *A Reader in the Anthropology of Religion*, (éd.) M Lambek, p. 114-32. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Asad T. 1996. Comments on Conversion. Dans *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, (éd.) PP Van der Veer, p. 263-73. New York: Routledge.
- Asad T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Austin-Broos D. 2003. The Anthropology of Conversion: An Introduction. Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Babès L. 1997. *L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières.
- Bacuez P. 2005. Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion. *Archives des Sciences Sociales des Religions (numéro spécial: Réveils du soufisme en Afrique et en Asie)* 131:101-22.
- Badran M. 2006. Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African Life Stories. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion*

in the West, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 199-226. Austin, Tx: University of Texas Press.

Balch RW. 1980. Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion. *Sociological Analysis* 41:137-43.

Balch RW, Taylor D. 1977. Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult. *American Behavioral Sciences* 20:839-60.

Bankston WB, Craig J F, H. Hugh F, Jr. 1981. Toward a General Mode of the Process of Radical Conversion: an Interactionist Perspective on the Transformational of Self-Identity. *Qualitative sociology* 4:279-97.

Barth F. 1995. *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris: Presses Universitaires de France.

Barker E. 1998. *The Politics of Marginal Heresy*. Westport, Conn.: Praeger.

Barker E. 1984. *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing ?* New York, NY, USA Oxford: B. Blackwell.

Bastide R. 1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année Sociologique* troisième série:65-108.

Baubérot J. 2008. *Une laïcité interculturelle*. La Tour-d'Aigues (Vaucluse): Éditions de l'Aube.

Baubérot J. 1990. *Vers un nouveau pacte laïc ?* Paris: Seuil.

Bauman Z. 1998. *Globalization: the Human Consequences*. New York: Columbia University Press.

Bauman Z. 1996. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. Dans *Questions of Cultural Identity*, (éd.) H Stuart, Pd Gay. London: Sage Publications.

Bayart J-F. 2004. *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Paris: Fayard.

Beatty A. 1999. On Ethnographic Experience: Formative and Informative. Dans *Being There: Fieldwork in Anthropology*, (éd.) CW Watson, p. 74-98. London Sterling, Va.: Pluto Press.

Beckford JA. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. Londres, Boston: Unwin Hyman.

- Ben Youssef Zayazafoon L. 2005. *The Production of the Muslim Woman, Negotiating Text, History, And Ideology*. Oxford: Lexington Books.
- Bennassar B, Bennassar L. 1989. *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Perrin.
- Berger PL, Luckmann T. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bertaux D, Singly Fd. 2005 (1997). *Les récits de vie: perspective ethnosociologique*. Paris: Nathan.
- Besley T. 2005. Foucault, Truth Telling and Technologies of the Self in Schools. *Journal of Educational Enquiry* 6:76-89.
- Bibby R. 2007-2008. La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux ? Dans *La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne*, (éd.) R Mager, E-M Meunier, p. 151-80. Montréal: Globe.
- Bibby R. 2002. *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada*. Toronto: Stoddart Publishing Co.
- Bidar A. 2008. *L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*. Paris: Albin Michel.
- Bilge S. 2008. Between Gender and Cultural Equality. Dans *Recasting the Social in Citizenship*, (éd.) EF Isin, p. 100-33. Toronto: University of Toronto Press.
- Blanchy S. 1998. Le châle ou le foulard: religieux et identitaire de deux femmes comoriennes: Parcours de conversion. *Journal des africanistes* 68:123-42.
- Boubekeur A. 2004. *Le voile de la mariée: jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France* Paris: L'Harmattan.
- Bouchard G, Taylor C. 2008. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation, Gouvernement du Québec*.
- Bougarel X. 2007. Bosnian Islam as European Islam: Limits and Shifts of a Concept. Dans *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, (éd.) A Al-Azmeh, E Fokas, p. 96-123. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu P. 1994. *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu P. 1982. *Leçon inaugurale de la chaire de sociologie du Collège de France*. Paris: Collège de France.

- Bourdieu P. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourgeault G. 2002. L'espace public et la dimension politique de l'expression religieuse. Dans *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, (éd.) J Renaud, L Pietrantonio, G Bourgeault, p. 213-28. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bourque N. 2006. How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 233-48. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Boutin S. 2005. *Modernité avancée et quêtes de mieux-être sur trois lieux de pèlerinage québécois: Sainte-Anne-de-Beaupré, Notre-Dame-du-Cap et l'Oratoire Saint-Joseph*. Université Laval, Thèse.
- Bowen JR. 2006. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowen JR. 2005. Pluralism and Normativity in French Islamic Reasoning. Dans *Remaking Muslim Politics*, (éd.) R Hefner, p. 326-46. Princeton: Princeton University Press.
- Bowen JR. 2004b. Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field. *American Anthropologist* 106:43-55.
- Bowen JR. 2004a. Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. *Journal of Ethnic & Migration Studies* 30:879-94.
- Bowie F. 2003. An Anthropology of Religious Experience: Spirituality, Gender and Cultural Transmission in the Focolare Movement. *Ethnos* 68:49-72.
- Boyer V. 1998. Le récit de Lessa: Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes. *L'Homme* 148:119-37.
- Bracke S. 2009. The Subject of Islam and the Subject of Knowledge. *Congrès de la Société Internationale de Sociologie des Religions, Saint Jacques de Compostelle, Espagne, Juillet*.
- Bracke S. 2008. « Real » Islam in Kazan: Reconfiguring the Modern, Knowledge and Gender. Dans *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, (éd.) K Aune, S Sharma, G Vincett, p. 183-93. Burlington, VT: Ashgate.
- Brenner S. 1996. Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and « The Veil ». *American Ethnologist* 23:673-97.

- Brodey DA. 1997. *From Judaism to Buddhism: Jewish Women's Search for Identity*. University of Toronto, Thèse.
- Bromley DG. 1998. *The Politics of Religious Apostasy: the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport, Conn.: Praeger.
- Brown TK. 2003. Mystical Experiences, American Culture, and Conversion to Christian Spiritualism. Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier, p. 133-47. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Buckser A, Glazier SD. 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Bulliet RW. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Calhoun C. 1994. Social Theory and the Politics of Identity. Dans *Social Theory and the Politics of Identity*, (éd.) C Calhoun, p. 9-36. Oxford: Blackwell.
- Carter LF. 1998. Carriers of Tales: On Assessing Credibility of Apostate and Other Outsider Accounts of Religious Practices. Dans *The Politics of Religious Apostasy: the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, (éd.) DG Bromley, p. 221-39. Westport, Conn.: Praeger.
- Castel F. 2006. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes. Dans *Annuaire du Québec*, (éd.) Bureau de la statistique du Québec, p. 222-28. Québec.
- Castel F. 2003. Progrès du catholicisme, influence de l'immigration: les grandes tendances de l'affiliation religieuse depuis 2003. Dans *L'annuaire du Québec* (éd.) M Venne, p. 273-88. Saint-Laurent Québec: Fides.
- Cavalcanti HB, Chalfant HP. 1994. Collective Life as the Ground of Implicit Religion: the Case of American Converts to Russian orthodoxy. *Sociology of Religion* 55:441-54.
- Cesari J. 2004. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris: La Découverte.
- Cesari J. 2003. Muslim Minorities in Europe: The Silent Revolution. Dans *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, (éd.) J Esposito, F Burgat, p. 251-69. London: Hurst & Company.
- Cesari J. 1998. *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles: Éditions Complexe.

- Cesari J. 1997. Les réseaux transnationaux entre l'Europe et le Maghreb: l'international sans territoire. *Revue européenne des migrations internationales* 13:81-94.
- Cheikh Bentounes K, Solt R, Solt B. 1996. *Le soufisme, cœur de l'islam: les valeurs universelles de la mystique islamiste*. Paris: Éditions De la Table Ronde.
- Ciceri C. 1999. *Le port du foulard islamique à l'école publique: analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone*. Université de Montréal, Thèse.
- Cesari J. 1994. *Être musulman en France: associations, militants et mosquées*. Paris, Aix-en-Provence: Karthala.
- Chagnon R. 1986. Religion, sécularisation et déplacements du sacré. Dans *Religion et culture au Québec: Figures contemporaines du sacré*, (éd.) Y Desrosiers, p. 21-52. Montréal: Fides.
- Chapman C. 1998. *Islam and the West. Conflict, Co-existence or Conversion ?* Cumbria, England: Paternoster Press.
- Chebel M. 2002. *Le sujet en islam*. Paris: Seuil.
- Cohen M. 2002. Convergence: Maturation and Integration in the Course of a Religious Conversion. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 30:383-400.
- Coleman I. 2006. Women, Islam and the new Iraq. *Foreign affairs* 85:24-38.
- Coleman DA. 2003. Continuous Conversion ? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier, p. 15-27. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Comaroff J, Comaroff J. 2007. Ethnicity, Inc: on Indigeneity and its Interpellations. *Congrès de l'Association Canadienne d'Anthropologie (CASCAs), Toronto, Mai*.
- Comaroff J, Comaroff J. 1991. Conversion and Conversation, Narrative, Form and Consciousness. Dans *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Vol I*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Cooley PM. 2002. Women's Religious Conversions on Death Row: Theorizing Religion and State. *Journal of the American Academy of Religion* 70:699-17.
- Costa-Lascoux J, Mc Andrew M. 2005. Le Québec et la France: deux histoires migratoires. *Santé, Société et Solidarité* 1:5-18.
- Crapanzano V. 1994. Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain* 22:109-17.
- Csordas TJ. 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural anthropology* 8:135-56.
- Curtis EE. 2005. African-American Islamization Reconsidered: Black History Narratives and Muslim Identity. *Journal of the American Academy of Religion* 73:659-84
- Daher A. 2003. Les Musulmans au Québec, Centre Culturel Islamique du Québec.
- Dakhlija J. 2005. *Islamicités*. Paris: PUF.
- Dassetto F. 2004. Islam européen et belge. La rencontre complexe des Occidents et des islams. Extraits de la conférence donnée à la Société théologique de Louvain par Monsieur le Professeur le 5 mai 2004. *Revue théologique de Louvain* Juin.
- Dassetto F, Bastenier A. 1984. *L'Islam transplanté: vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*. Anvers: Éditions Epo.
- Daynes S. 1999. Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des États-Unis. *Social Compass* 46:313-23.
- Décobert C. 2007. Les conversions à l'islam au Moyen-âge. *Conférence donnée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Février*.
- Décobert C. 2001. Conversion, Tradition, Institution. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 116:67-90.
- Deeb L. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Derrida J. 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- DeWeese D. 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Dix-Richardson F. 2002. Resistance to Conversion to Islam among African American Women Inmates. *Journal of Offender Rehabilitation* 35:109-26.

- Dix FA. 1997. *Race, Religion, and the Inmate Culture: An Interpretation of the Development of Islam in American Prisons*. Florida State University, Thesis.
- Doja A. 2000. The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation. *Critique of Anthropology* 20:421-38.
- Downton J. 1980. An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: the Case of the Divine Light Mission. *Journal for the Scientific Study of Religion* 19:381-96.
- Dubet F, Lapeyronnie D. 1992. *Les quartiers d'exil*. Paris: Seuil.
- Dumas-Champion F. 1998. « Faire des deux côtés, l'un papa, l'autre maman »: regard sur des itinéraires religieux à l'île de la Réunion. *Journal des africanistes* 68:99-123.
- Duncan C. 2003. Untangling Conversion: Religious Change and Identity among the Forest Tobelo of Indonesia. *Ethnology* 42:307-22.
- Durkheim É. 1925. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- Dutton Y. 1999. Conversion to Islam: The Qu'ranic Paradigm. Dans *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, (éd.) C Lamb, MD Bryant, p. 151-66. Londres: Cassel.
- Eickelman DF, Piscatori J. 2004. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eickelman DF, Anderson JW. 2003. *New Media in the Muslim world: the Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eickelman D. 1998. *The Middle East and Central Asia: an Anthropological Approach*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Eid P. 2009. *Being Arab. Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montreal*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Eid P. 2007. Le rapport entre genre et ethnicité dans les constructions identitaires de la deuxième génération d'origine arabe au Québec. Dans *La deuxième génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec*, (éd.) M Potvin, P Eid, N Venel, p. 215-36. Outremont, Québec: Athéna.
- Esposito JL. 2000. *Contemporary Islam: Reformation or Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

- Fabian J. 2001. Ethnographic Objectivity From Rigor to Vigor. Dans *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, (éd.) J Fabian, p. 11-32. Stanford: Stanford University Press.
- Fabian J. 1983. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Fall K, Vignaux G. 2008. *Images de l'autre et de soi: les accommodements raisonnables: entre préjugés et réalité*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Favret-Saada J. 1990. About participation. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 14:189-99.
- Favret-Saada J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Ferrié. 1996. Les paradoxes de la réislamisation en Égypte. *Monde arabe Maghreb Machrek* 151:3-13.
- Finn T. 1997. *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*. New York: Paulist Press.
- Finn T. 1990. It Happened One Saturday Night: Ritual and Conversion in Augustine's North Africa. *Journal of the American Academy of Religion* 58:589-616.
- Fortin S, Leblanc M-N, Le Gall J. 2008. Entre la *Oumma*, l'ethnicité et la culture: le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal. *Diversité Urbaine* 8:99-134.
- Foucault M. 2001. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard.
- Foucault M. 1994. *Dits et Écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault M. 1976. *Histoire de la Sexualité vol. 1: la Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault M. 1976. *Histoire de la Sexualité vol. 3: le Souci de Soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault M. 1971. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- Fridman V, Ollivier M. 2004. Ouverture ostentatoire à la diversité et cosmopolitisme. Vers une nouvelle configuration discursive ? *Sociologie et sociétés* 36:105-26.
- Friedman J. 1991. Consuming Desires: Strategies of Selfhood and Appropriation. *Cultural Anthropology* 6:154-63.
- Fukuyama F. 1995. *Trust: Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.

- Galanter M. 1983. Unification Church («Moonie») Dropouts: A Psychological Readjustment after Leaving a Charismatic Religious Group. *American Journal of Psychiatry* 140:984-9.
- Garcia-Arenal M. 2001. *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Garcia-Arenal M. 1999. Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale. *Social Compass* 46:273-81.
- Gartrell CD, Shannon ZK. 1985. Contacts, Cognitions, and Conversion: A Rational Choice Approach. *Review of Religious Research* 27:32-48.
- Gauthier F, Perreault J-P. 2008. *Regards sur... Jeunes et religion au Québec*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Geertz C. 1992. *Observer l'islam: changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris: La Découverte.
- Geisser V. 2005. L'islamophobie en France au regard du débat européen. Dans *Musulmans de France et d'Europe*, (éd.) R Leveau, K Mohsen-Finan, p. 59-80. Paris: CNRS.
- Gellner E. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerholm T. 1988. Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics ? Dans *The New Islamic Presence in Western Europe*, (éd.) T Gerholm, YG Lithman, p. 263-77. London and New York: Mansell Publishing Limited.
- Giddens A. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giguère N. 2009. *De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde*. Université de Montréal, Thèse.
- Gilliat-Ray S. 1999. Rediscovering Islam: A Muslim Journey of Faith. Dans *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, (éd.) C Lamb, MD Bryant, p. 315-32. Londres: Cassel.
- Gingrich A. 2004. Conceptualizing Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Differences and Oralizing about Othering. Dans *Grammars of*

Identity/Alterity. A Structural Approach, (éd.) G Baumann, A Gingrich, p. 3-16. New York, Oxford: Berghahn Books.

- Gilsenan M. 2001. *Connaissance de l'islam*. Paris: Karthala.
- Godo E. 2000. *La Conversion religieuse*. Paris: Imago.
- Goffman E. 1975. *Stigmaté*. Paris: Éditions de Minuit.
- Göle N. 2005. *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade Éditions
- Göle N. 1993. *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*. Paris: Éditions La Découverte.
- Goody J. 2004. *L'islam en Europe : histoire, échanges, conflits*. Paris: Éditions La Découverte.
- Gooren. 2007. Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46:337-53.
- Gordon D. 1974. The Jesus People: An Identity Synthesis. *Urban Life and Culture* 3:159-78.
- Goulet J-G. 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Granqvist P, Hagekull B. 1999. Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion* 38:254-73.
- Greil AL, Rudy DR. 1984. What Have We Learned from Process Models of Conversion ? an Examination of Ten Case Studies. *Sociological Focus* 17:305-23.
- Grillo R. 2004. Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic & Migration Studies* 30:861-78.
- Haddad Yazbeck Y. 2006. The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 19-47. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Haddad Y, Smith J, Moore K. 2006. *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. Oxford: Oxford University Press.
- Haddad YY. 2002. *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Haenni P. 2005. *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: République des Idées-Seuil.
- Haince M-C. 2004. *La fabrication de l'immigrant parfait: procédures, stratégies et nouvelles pratiques de sécurité autour du droit d'établissement au Québec*. Université de Montréal, Thèse.
- Hall D. 1998. Managing to Recruit: Religious Conversion in the Workplace. *Sociology of Religion* 59:393-410.
- Hall GS. 1904. *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. New York: D. Appleton and company.
- Hannerz U. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Harding SF. 1987. Convicted by the Holy Spirit: the Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist* 14:167-81.
- Hawwa S. 2000. From Cross to Crescent: Religious Conversion of Filipina Domestic Helpers in Hong Kong. *Islam and Christian-Muslim Relations* 11:347-67.
- Hefner RW. 1998. Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology* 27:83-104.
- Heirich M. 1977. Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion. *American Journal of Sociology* 83:653-80.
- Helly D, Cesari J. 2005. Ostracisme, tolérance ou reconnaissance : les musulmans en Europe. Dans *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*, (éd.) A Manço, S Amoranitis, p. 163-82. Paris: L'Harmattan.
- Helly D. 2004. Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 20:47-72.
- Helly D. 2002. Occidentalisme et islamisme : leçons de guerres culturelles pour la recherche. Dans *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, (éd.) J Renaud, L Pietrantonio, G Bourgeault, p. 229-52. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Henry C. 1998. Le discours de la conversion : parcours de conversion. *Journal des africanistes* 68:155-72.
- Héritier F, Xanthakou M. 2004. *Corps et affects*. Paris: Odile Jacob.

- Hermansen M. 2006. Keeping the Faith: Convert Muslim Mothers and the Transmission of Female Identity in the West. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 250-74. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Hervieu-Léger D, Dianteill E, Saint-Martin I. 2004. *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris - Budapest - Torino: L'Harmattan.
- Hervieu-Léger D. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger D, Champion F. 1990. *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Hirschkind C. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hirschkind C. 2001. Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic. *Cultural Anthropology* 16:3-34
- Hoge DR. 1981. *Converts, Dropouts, Returnees: a Study of Religious Change among Catholics*. New York: Pilgrims.
- Holmes-Eber P. 2003. *Daughters of Tunis. Women, Family and Networks in a Muslim City*. Boulder: Westview Press.
- Hollywood A. 2006. Performativity, Citationality, Ritualization. Dans *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, (éd.) ET Armour, SMS Ville, p. 225-74. New York: Columbia University Press.
- Horton R. 1975. On the Rationality of Conversion. *Africa* 45:219-35 & 373-99.
- Horton R. 1971. African Conversion. *Africa* 41:85-108.
- Huntington SP. 1997 (1996). *Le choc des civilisations*. Paris: Odile Jacob.
- Huq S, Rashid SF. 2008. Refashioning Islam: Elite Women and Piety in Bangladesh. *Contemporary Islam* 2:7-22.
- Ibrahim A. 1995. *Social and Cultural Experiences of Adult Conversion to Islam: Implications for Learning to Learn*. Northern Illinois University, Thesis.
- James W. 1902. *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*. New York: The Modern Library.

- Jawad H. 2006. Female Conversion to Islam: the Sufi Paradigm. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 153-71. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Jenkins R. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.
- Jensen TG. 2008. To Be 'Danish', Becoming 'Muslim': Contestations of National Identity? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34:389-409.
- Jensen TG. 2006. Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark. *The Muslim World* 96:643-60.
- Joly D. 2008. Les musulmans et l'institutionnalisation de l'islam dans la société britannique. *Diversité Urbaine* 8:13-36.
- Jomier J. 1988. L'homme religieux dans la tradition de l'islam. Le christianisme et les religions non chrétiennes. *Impacts Revue de l'Université Catholique de l'Ouest* 2:15-31.
- Jonckers D. 1998. « Le temps de prier est venu »: Islamisation et pluralité religieuse dans le sud du Mali. *Journal Des Africanistes* 68:21-46.
- Jonker G. 2003. Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief. *Social Compass* 50:35-46.
- Jouilli J. 2009. Negotiating Secular Boundaries: Pious Micro-Practices of Muslim Women in French and German Public Sphere. *Social Anthropology / Anthropologie sociale* 17:455-70.
- Jouilli J. 2007. *Devenir pieuse: femmes musulmanes en France et en Allemagne. Entre réforme de soi et quête de reconnaissance*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Europa-Universität Viadrina Fakultät für Kulturwissenschaften Lehrstuhl für Kultur- und Sozialanthropologie, Paris, Thèse.
- Jouilli J, Amir-Moazami S. 2006. Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany. *The Muslim World* 96:617-42.
- Jourdan C. 1997. Resina Life-Histories. *Canberra Anthropology* 20:40-55.
- Jules-Rosette B. 1976. The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke. *Journal of Religion in Africa* 7:132-64.
- Jules-Rosette B. 1975. *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Kandiyoti D. 1991. *Women, Islam and the State*. Basingstoke: Macmillan.
- Kant I, 1724-1804. 1976 *Critique de la raison pure*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Keaton TD. 2006. *Muslim Girls and the Other France. Race, Identity Politics, and Social Exclusion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kepel G. 2004. *Fitna : guerre au coeur de l'Islam*. Paris: Gallimard.
- Kepel G. 1991. *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Khoroskhavar F. 1998. L'islam des jeunes en France. Dans *Islam et changement social*, (éd.) M Kilani, p. 137-54. Lausanne: Payot.
- Khoroskhavar F. 1997. L'islam des jeunes. Paris: Flammarion.
- Khoroskhavar F, Gaspard F. 1995. *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Kilani M. 2004. Femmes, religion et islam. De quelques constructions hégémoniques. Dans *Les femmes et l'islam. Entre modernité et intégrisme*, (éd.) I Taboada Leonetti, p. 95-110. Paris: L'Harmattan.
- Kilani M. 1998. *Islam et changement social*. Lausanne: Payot.
- Kirkpatrick LA, Shaver PR. 1990. Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29:315-35.
- Koenig M. 2005. Incorporating Muslim Immigrants in Western Nation States: A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany. *Journal of International Migration and Integration* 6:219-29.
- Köse A. 1999. The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam. *Social Compass* 46:301-13.
- Köse A. 1995. Native British Converts to Islam: Who are They? Why Do they Convert? *American Journal of Islamic Social Sciences* 12:347-59.
- Koussens D. 2007-2008. Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée ? *Globe / Revue internationale d'études québécoises* 10/2 et 11/1:115-31.
- Kulick D, Willson M. 1995. *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.

- Lacar LQ. 2001. "Balik"-Islam: Christian Converts to Islam in the Philippines. *Islam and Christian Muslim Relations* 12:39-60.
- Lacombe H, Pica L, Clarkson M. 2002. Spiritualité, religion et santé chez des immigrants récents: une approche exploratoire. Dans *Institut de la Statistique, gouvernement du Québec, en collaboration avec le ministère de la santé et des services sociaux. Santé et bien-être, immigrants récents au Québec: une adaptation réciproque : étude auprès des communautés culturelles, 1998-1999*, p. 319-32. Québec: Gouvernement du Québec, publication officielle.
- Lacoste-Dujardin C. 1996. *Des mères contre les femmes*. Paris: La Découverte.
- Lamchichi A. 2000. *Islam-Occident, Islam-Europe : choc des civilisations ou coexistence des cultures* Paris: L'Harmattan.
- Langewiesche K. 1998. Des conversions réversibles: Études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso: Parcours de conversion. *Journal des africanistes* 68:47-65.
- Lapeyronnie D. 2008. *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*. Paris: Laffont.
- Laplantine F. 2003. Penser anthropologiquement la religion. *Anthropologie et sociétés* 27:11-35.
- Larochelle D. 2008. Recomposition de l'univers philosophico-religieux chez les jeunes adultes pratiquants d'arts martiaux chinois au Québec. Vers une vision holistique du religieux vécu. Dans *Regards sur... Jeunes et religion au Québec*, (éd.) F Gauthier, J-P Perreault, p. 87-100. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Larouche J-M, Ménard G. 2001. *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*. St-Nicholas: Les Presses de l'Université Laval.
- Laugrand F. 1999. Mourir et renaître : la conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien. *L'Homme* 152:115-41.
- Leblanc M-N. 2007. Imaniya et les jeunes femmes musulmanes en Côte d'Ivoire. *Anthropologica* 49:149-62.
- LeBlanc M-N. 2003. Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire. *Anthropologie et Sociétés* 27:85-110.
- Lemieux R. 2008. Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens. Dans *Regards sur... Jeunes et religion au Québec*, (éd.) F Gauthier, J-P Perreault, p. 29-42. Québec: Presses de l'Université Laval.

- Lemieux R. 2007-2008. Perspectives. Penser la religion au Québec. Dans *La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne*, (éd.) R Mager, E-M Meunier, p. 225-36. Montréal: Globe.
- Lemieux R. 2002. Les croyances des Québécois. *Grandes Conférences de l'Université Laval, octobre*.
- Lemieux R. 1990. Le catholicisme québécois : une question de culture. *Sociologie et sociétés* 22:145-64.
- Lepape L. 2007. *Qu'est-ce que la religion pour les Français ? Ce que nous enseigne la conversion*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Thèse.
- Leveau R, Mohsen-Finan K. 2005. *Musulmans de France et d'Europe*. Paris: CNRS.
- Levtzion N, Pouwels RL. 2000. *History Of Islam In Africa*. Arhens, OH: Ohio University Press.
- Levtzion N. 1979. *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier Publishers.
- Lewis B. 2002. *What went wrong? : Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford, Toronto: Oxford University Press.
- Lewis B. 1997. *Histoire du Moyen-Orient : deux mille ans d'histoire de la naissance du christianisme à nos jours*. Paris: Albin Michel.
- Lewis B. 1982. *The Muslim Discovery of Europe*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lofland J, Skonovd LN. 1981. Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20:373-85.
- Lofland J, Stark R. 1965. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological review* 30:862-75.
- Long T, Hadden J. 1983. Religious Conversion and Socialization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22:1-14.
- Luckmann T. 1999. The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass* 46:251-8.
- Lutz C, White G. 1986. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology* 15:405-36.
- Lyotard J-F. 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

- Machalek R, Snow DA, Kilbourne B. 1985. Neglected Issues in the Study of Conversions. San Fransisco: Pacific Division AAAS.
- Macherey P. 1988. Foucault: Éthique et subjectivité. *Autrement* 102:92-103.
- Maclure J. 2008. Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative. Dans *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, (éd.) M Mc Andrew, M Milot, J-S Imbeault, P Eid, p. 215-42. Montréal: Fides.
- Mahmood S. 2006. Agency, Performativity, and the Feminist Subject. Dans *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, (éd.) ET Armour, SMS Ville, p. 177-223. New York: Columbia University Press.
- Mahmood S. 2005. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mandaville P. 2007. Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World. *Theory Culture Society* 24:101-15.
- Mandaville P. 2001. Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community. *Gazette* 63:169-86.
- Mannheim K. 1990. *Le problème des générations*. Paris: Nathan.
- Mansson McGinty A. 2007. Formation of Alternative Femininities Through Islam: Feminist Approaches among Muslim Converts in Sweden. *Women's Studies International Forum* 30:474-85.
- Mansson AM. 2002. *Becoming Muslim: Meanings of Conversion to Islam*. Lunds Universitet, Thèse.
- Marechal B, Allievi S, Dassetto F. 2003. *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*. Leiden, Boston: Brill.
- Martel-Reny M-P. 2008. Religion et spiritualité chez les adolescents québécois: et eux, qu'en pensent-ils ? Dans *Regards sur... Jeunes et religion au Québec*, (éd.) F Gauthier, J-P Perreault, p. 61-72. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Martin A. 1995. *Stratégies identitaires du couple mixte et changements de l'ordre social : les Québécoises d'origine canadienne-française converties à l'islam*. Université Laval, Thèse.
- Mary A. 2000. L'anthropologie au risque des religions mondiales. *Anthropologie et sociétés* 24:117-35.

- Mary A, Piault MA. 1998. Introduction. *Journal des africanistes* 68:7-9.
- Mauss AL. 1998. Defense of Self: Apostasy as Spoiled Identity. Dans *The Politics of Religious Apostasy: the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements* (éd.) DG Bromley, p. 51-74. Westport, Conn.: Praeger.
- Mauss M. 1973. *Les techniques du corps*. Paris: PUF.
- McGuire M. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York:Oxford University Press.
- McCloud AB. 2006. *Transnational Muslims in American Society*. Berkeley: University of California Press.
- Meintel D. 2007. When There is No Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change. *Anthropologica* 49:149-62.
- Meintel D. 2003. La stabilité dans le flou: Parcours religieux et identité de spiritualistes. *Anthropologie et Sociétés* 27:35-64.
- Meintel D. 2002. Transmitting Pluralism: Mixed Unions in Montreal. *Canadian Ethnic Studies/Études canadiennes ethniques* XXXIV:99-120.
- Meintel D. 1998. Les comportements linguistiques et la nouvelle pluriethnicité montréalaise. *Études Canadiennes/Canadian Studies* 45:83-93.
- Mernissi F. 2001. *Le harem et l'Occident*. Paris: Albin Michel.
- Mernissi F. 1983. *Sexe, idéologie, islam*. Paris: Albin Michel.
- Milot M. 2008. L'expression des appartenances religieuses à l'école publique compromet-elle la laïcité, l'égalité et l'intégration scolaire ? Dans *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique: normes et pratiques*, (éd.) M McAndrew, M Milot, J-S Imbeault, P Eid, p. 91-112. Montréal: Fides.
- Milot M. printemps été 2006. La prise en compte de la réalité religieuse par les institutions publiques et le respect de la laïcité. *Vivre ensemble* 13.
- Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles (MICC). 2002. *Tableaux sur l'immigration au Québec 1997-2001*. Québec: Gouvernement du Québec.
- Mohsen-Finan K, Geisser V. 2005. Enjeux et sens de l'affichage de son « islamité » dans le champ scolaire français. Dans *Musulmans de France et d'Europe*, (éd.) R Leveau, K Mohsen-Finan, p. 115-28. Paris: CNRS.

- Morrison KF. 1992. *Understanding Conversion*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Morton JJ. 2003. *Embracing Islam: Conversion Narratives of American Muslims Living in Southern California*. Biola University, Thèse.
- Moscovici S, Mugny G. 1987. *Psychologie de la conversion : études sur l'influence inconsciente*. Fribourg: Delval.
- Mossière G. soumis. Religion in Quebec and Otherness at Home: New Wine in an Old Bottle?
- Mossière G. 2008. Reconnue par l'autre, respectée chez soi : la construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'islam en France et au Québec. *Diversité Urbaine* 8:37-59.
- Mossière G. 2007. Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal. *Anthropologica* 49:113-24.
- Moxley Rouse C. 2004. *Engaged Surrender African American Women and Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Musick MA, Wilson J. 1995. Religious Switching for Marriage Reasons. *Sociology of Religion* 56:257-70.
- Nabti M. 2007. Des soufis en banlieue parisienne, mise en scène d'une spiritualité musulmane. *Archives des Sciences Sociales des Religions (numéro spécial: Réveils du soufisme en Afrique et en Asie)* 140:49-78.
- Nielsen J. 2007. The Question of Euro-Islam: Restriction or Opportunity. Dans *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, (éd.) A Al-Azmeh, E Fokas, p. 34-48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nielsen J, Stringer M, Yemelanova G. 2002. *Ethnicity, Politics and Transnational Islam: A Study of an International Sufi Order*. Economic and Social Research Council, Birmingham, UK.
- Nielsen JS. 1992. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press.
- Niezen R. 1997. Healing and Conversion: Medical Evangelism in James Bay Cree Society. *Ethnohistory* 44:463-91.
- Noiriel G. 1988. *Le creuset français. Histoire de l'immigration, XIX^e-XX^e siècle*. Paris: Le Seuil.

- Palmer AW, Gallab AA. 2001. Islam and Western Culture: Navigating Terra Incognita. Dans *Religion and Popular Culture: Studies on the Interaction of Worldviews*, (éd.) DA Stout, JM Buddenbaum. Ames, Iowa: Iowa State University Press.
- Paloutzian RF, Richardson JT, Rambo LR, Emmons RA, McCullough ME. 1999. Religious Conversion and Personality Change. Religion in the Psychology of Personality. *Journal of Personality* 67:1047-79.
- Pargament KI. 1997. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press.
- Parrucci DJ. 1968. Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior. *Sociological Analysis* 29:144-54.
- Peach C, Glebe G. 1995. Muslim Minorities in Western Europe. *Ethnic & Racial Studies* 18:26-45.
- Peel JDY. 1990. The Pastor and the Babalawo: the Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland. *Africa* 60:338-69.
- Penrad J-C. 1998. Yasin alias Philippe, fils de Jean-Désiré. Du Shaba à Zanzibar : itinéraire et horizons d'une conversion à l'islam. *Journal des africanistes* 68:143-54.
- Peretti-Ndiaye M. 2008 juin. « Blédard », « né ici » et « français de souche » : l'incidence des autres groupes sur la culture dominante. *Revue africaine* 3:125-32.
- Pia Di Bella M. 2003. Conversion and Marginality in Southern Italy Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier, p. 85-94. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Poston L. 1992. *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press.
- Priest RJ. 2003. «I discovered my Sin !»: Aguaruna Evangelical Conversion Narratives. Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier, p. 95-108. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Puzenat A. 2004. *La transmission religieuse et culturelle en situation de « mixité » matrimoniale - Le cas de couples « mixtes » au Québec où au moins l'un des conjoints est musulman*. Université François-Rabelais, Tours, Thèse.
- Rambo LR. 2003. Anthropology and the Study of Conversion. Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier, p. 211-21. Oxford: Rowman & Littlefield.

- Rambo L. 1999. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46:251-9.
- Rambo L. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Hall University Press.
- Ramji R. 2008. Being Muslim and Being Canadian: How Second Generation Muslim Women Create Religious Identities in Two Worlds ? Dans *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, (éd.) K Aune, S Sharma, G Vincett, p. 195-205. Burlington, VT: Ashgate
- Rath J, Penninx R, Groenendijk K, Meyer A. 1999. The Politics of Recognizing Religious Diversity in Europe. Social Reactions to the Institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain. *Netherlands Journal of Social Sciences* 35:53-68.
- Ranger T. 1994. Missions in Africa: The Dialectic of Conversion in the American Methodist Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900-1950. Dans *Religion in Africa*, (éd.) TD Blakely, WEA Van Beek, DL Thomson, p. 275-313. London: James Currey.
- Renaud J, Germain A, Leloup X. 2004. *Racisme et discrimination: permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- Richardson JT. 1985. The Active vs. the Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion / Recrutement Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24:163-79.
- Richardson JT. 1978. *Conversion Careers In and Out of the New Religions*. Bervely Hills: Sage.
- Ricœur P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P. 1988. L'identité narrative. *Esprit* juillet:295-305.
- Ricœur P. 1983-1985. *Temps et récit, Tomes I, II, III*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rinaldo R. 2008. Muslim Women, Middle Class Habitus, and Modernity in Indonesia. *Contemporary Islam* 2:23-39.
- Roald AS. 2006. The Shaping of a Scandinavian "Islam": Converts and Gender Equal Opportunity. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 48-70. Austin, Tx: University of Texas Press.

- Roald AS. 2004. *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill.
- Robinson R, Clarke S. 2003. *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rocher L, Cherqaoui F. 1986. *D'une foi l'autre : les conversions à l'islam en Occident*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rosaldo M, Shweder RA, LeVine RA. 1984. *Toward an Anthropology of Self and Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rousseau L. 2007-2008. Devenir Québécois, oui, mais garder sa différence religieuse et africaine. Le cas des pentecôtistes d'origine récente et africaine. Dans *La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne*, (éd.) R Mager, E-M Meunier, p. 209-24. Montréal: Globe.
- Roy O. 2002. *L'islam mondialisé*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sachs Norris R. 2003. Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs Dans *The Anthropology of Religious Conversion*, (éd.) A Buckser, SD Glazier, p. 171-81. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Saïd EW. 1980. *L'orientalisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Saint-Blancat C. 2001. Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux. Dans *La globalisation du religieux*, (éd.) J-P Bastian, F Champion, K Rousselet, p. 75-86. Paris; Montréal: L'Harmattan.
- Santelli E. 2008. Être musulman après le 11 septembre: l'expérience des descendants d'immigrés maghrébins en France. *Diversité Urbaine* 8:135-61.
- Schiffauer W. 2007. From Exile to Diaspora: the Development of Transnational Islam in Europe. Dans *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, (éd.) A Al-Azmeh, E Fokas, p. 68-95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt G. 2004. *Islam in Urban America. Sunni Muslims in Chicago*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schmidt G. 2002. The Complexity of Belonging: Sunni Muslim Immigrants in Chicago. Dans *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, (éd.) YY Haddad, JI Smith, p. 107-24. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Schnapper D. 2005. Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les « démocraties providentielles ». *Archives des Sciences Sociales des Religions (numéro spécial: Réveils du soufisme en Afrique et en Asie)* 140:9-26.

- Searing JF. 2003. Conversion to Islam: Military Recruitment and Generational Conflict in a Sereer-Safen Village (Bandia), 1920-38. *Journal of African History* 44:73-94.
- Setta E-H. 1999. Le Suisse converti à l'islam : émergence d'un nouvel acteur social. *Social Compass* 46:337-49.
- Sherif B. 2001. The Ambiguities of Boundaries in the Fieldwork Experience: Establishing Rapport and Negotiating Insider / Outsider Status. *Qualitative Inquiry* 7:436-47.
- Sherkat D. 1993. Theory and Method in Religious Mobility Research. *Social Science Research* 22:208-27.
- Silvestri S. 2008. *Europe's Muslim Women: Potential, Aspirations and Challenges. Qualitative study based on interviews with Muslim women in Brussels, London and Turin.* King Baudouin Foundation.
- Simmel G. 1989. *Philosophie de la modernité.* Paris: Payot.
- Simmons GZ. 2006. African American Islam as an Expression of Converts' Religious Faiths and Nationalist Dreams and Ambitions. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 171-92. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Sliwinski A. 2004. *Don et humanitaire : étude anthropologique d'une reconstruction post-sismique au Salvador.* Université de Montréal, Thèse.
- Snow DA, Machalek R. 1984. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology* 10:167-90.
- Snow DA, Phillips C. 1980. The Lofland-Stark Conversion Model: a Critical Reassessment. *Social Problems* 27:430-47.
- Somers MR, Gibson GD. 1994. Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Constitution of Identity. Dans *Social Theory and the Politics of Identity*, (éd.) C Calhoun, p. 37-99. Oxford: Blackwell.
- Sparrowe RT. 2005. Authentic leadership and the narrative self. *The Leadership Quarterly* 16:419-39.
- Spickard JV. 2007. Microqualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies. Dans *Handbook of the Sociology of Religion*, (éd.) J Beckford, NJ Deremath, p. 1-17. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Stapples CL, Mauss AL. 1987. Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26:133-47.
- Starbuck ÉD. 1899. *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. London: W. Scott.
- Statistique Canada. 2005. *Recensement 2001. Profils des communautés. Statistiques sur la religion pour Montréal et la province du Québec (région métropolitaine de recensement)*. Gouvernement du Canada
- Statistique Canada. 2003. *Les religions au Canada. Recensement de 2001*.
Gouvernement du Canada.
<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm> (Consulté le 28 novembre 2009)
- Strauss RA, Lofland J. 1976. Changing Oneself: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience. In *Doing Social Life*, (éd.) J Lofland, p. 252-73. New York: Wiley & Sons.
- Stromberg PG. 1993. *Language and Self-transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stromberg PG. 1990. Ideological Language in the Transformation of Identity. *American Anthropologist* 92:42-56.
- Suchman MC. 1992. Analyzing the Determinants of Everyday Conversion. *Sociological Analysis* 53:15-33.
- Sultan M. 1999. Choosing Islam: A study of Swedish Converts. *Social Compass* 46:325-37.
- Sundar N. 2001. Religion and Culture in Bastar: The Politics of "conversion". *The Eastern Anthropologist* 54:255-72.
- Swarup D. 1986. *Politics of Conversion*. Delhi: Deendayal Research Institute.
- Tahon M-B. 1996. Regards croisés sur les «musulmanes» au Québec. Dans *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, (éd.) K Fall, R Hadj-Moussa, D Simeoni, p. 169-88. Québec: Presses de l'université du Québec.
- Tambiah SJ. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Tank Storper S. 2007. *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*. Paris: CNRS Éditions.

- Tank Storper S. 2005. La conversion prohibée. Mariages mixtes et politiques de conversion dans le champ religieux juif argentin. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 131-132. <http://assr.revues.org/index3262.html>. (Consulté le 28 novembre 2009)
- Tank Storper S. 2003. Le *giyyur* comme « mise en corps », ou comment faire un juif. Dans *Cahiers du CEIFR*, (éd.) C Décobert, p. 61-78.
- Tarlo E. 2007. Islamic Cosmopolitanism: The Sartorial Biographies of Three Muslim Women in London. *Fashion Theory* 11:143-72.
- Taussig M. 1993. *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Taylor B. 1976. Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge. *Social Compass* 23:5-22.
- Tedlock B. 1991. From Participant Observation to the Observation of Participation. *Journal of Anthropological Research* 47:69-94.
- Telhine M. 1991. Les convertis de la Grande Mosquée de Paris. *Hérodote, Revue de géographie et de géograohie politique* 60-61:209-34.
- Therrien C. 2009. *Des repères à la construction d'un chez-soi : trajectoires de mixité conjugale au Maroc*. Université de Montréal, Thèse.
- Thomas G, Casanova J. 2001. Religions in Global Civil Society. Religion and Globalization at the Turn of the Millennium. *Sociology of Religion* 62:515-33.
- Tietze N. 2002. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan.
- Tizik M, Christias P, Hugon S, Pourtau L. 2001. La conversion comme sacralisation du monde. Démarches herméneutiques. *Sociétés* 74:81-91.
- Topel MF. 2002. Brazilian Ba'alot Teshuvah and the Paradoxes of their Religious Conversion. *Judaïsme* 51:329-45.
- Torab A. 1996. Piety as Gendered Agency: a Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:235-52.
- Turner BS. 2008. Introduction: the Price of Piety. *Contemporary Islam* 2:1-6.
- Turner BS. 2007. Religious Authority and the New Media. *Theory Culture Society* 24:117-34.

- Turner T. 1995. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10:143-70.
- Tweed TA. 2002. On Moving Across: Translocative Religion and the Interpreter's Position. *Journal of the American Academy of Religion* 70:253-77.
- Ullman C. 1989. *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum Press.
- Valverde M, White MK. 1999. 'One Day at a Time' and Other Slogans for Everyday Life: The Ethical Practices of Alcoholics Anonymous. *Sociology* 33:393-410.
- Van der Veer P. 1996. *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* New York: Routledge.
- Van Nieuwkerk K. sous presse (2010). 'Conversion' to Islam. Dans *Oxford Handbook of Religious Conversion (2010)*, (éd.) LR Rambo, CE Farhadian.
- Van Nieuwkerk K. 2006. Gender and Conversion to Islam in the West. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 1-18. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Vanzan A. 1996. Search of Another Identity: Female Muslim-Christian Conversions in the Mediterranean World. *Islam and Christian Muslim relations* 7:327-33.
- Varisco DM. 2007. Online Fatwas for Online Fatmas: Finding Muslim Brides in Cyberspace. Dans *Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington D.C., décembre*.
- Venel N. 2007. Variations subjectives sur une même citoyenneté. Bricolages identitaires chez des jeunes Français d'origine maghrébine. Dans *La deuxième génération issue de l'immigration : une comparaison France-Québec*, (éd.) M Potvin, P Eid, N Venel, p. 121-36. Outremont, Québec: Athéna.
- Venel N. 2004. *Musulmans et citoyens*. Paris: Presses universitaires de France.
- Viet V. 1999. La construction d'une politique d'immigration et de régulation de la présence étrangère : un siècle d'histoire des institutions. Dans *Les politiques d'immigration et d'intégration au Canada et en France: analyses comparées et perspectives de recherche : actes du séminaire tenu à Montréal du 20 au 22 mai 1998*, (éd.) M McAndrew, A-C Decouflé, C Ciceri, France. Ministère de l'emploi et de la solidarité, Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. France, Ottawa: Ministère de l'emploi et de la solidarité de la France.
- Viswanathan G. 1998. *Outside the Fold Conversion, Modernity and Belief*. Princeton: Princeton University Press.

- Vroon-Najem VE. 2007. *Pushing the Limits of Dutchness: Agency and Change in the Context of Female Conversion to Islam*. Vrije Universiteit, Thèse.
- Weibel N. 2000. *Par-delà le voile : femmes d'islam en Europe*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Werbner P. 2007. Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France. *Theory Culture Society* 24:161-86.
- Wikan U. 1991. Toward an Experience-near Anthropology. *Cultural Anthropology* 6:285-305.
- Willaime J-P. 1996. Laïcité et religion en France. Dans *Identités religieuses en Europe*, (éd.) G Davis, D Hervieu-Léger, p. 154-71. Paris: La Découverte.
- Williams P, Gurtwirth J. 1991. Le miracle et la nécessité: à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes. *Anthropologie urbaine religieuse* 36:81-98.
- Wilson SR. 1984. Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning Conversion Processes. *Sociological Analysis* 45:301-14.
- Winchester DA. 2006. Utilizing a Practice Approach to the Study of Religious Identities: A Case Study in Muslim Conversion. *Congrès annuel de l'Association for the Sociology of Religion, Montréal, août*.
- Winter T. 2000. Conversion as Nostalgia: Some Experiences of Islam. Dans *Previous Convictions: Conversion in the Present Day*, (éd.) M Percy. London: SPCK.
- Woehrling J. 1998. L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse. *Revue de droit de McGill* 43:325-401.
- Wohlrab-Sahr M. 2006. Symbolizing distance: Conversion to Islam in Germany and the United States. Dans *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, (éd.) K Van Nieuwkerk, p. 71-92. Austin, Tx: University of Texas Press.
- Wohlrab-Sahr M. 2004. Integrating Different Pasts, Avoiding Different Futures? Recent Conflicts about Islamic Religious Practice and their Judicial Solutions. *Time & Society* 13:51-70.
- Wohlrab-Sahr M. 1999. Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle. *Social Compass* 46:351-62.

- Woodberry JD. 1992. Conversion in Islam. Dans *Handbook of Religious Conversion*, (éd.) HN Malony, S Southard, p. 22-40. Birmingham, AL: Religious Education.
- Wright C. 1989. Preaching to the Converted: Conversion Language and the Constitution of the TV Evangelical Community. *The Sociological Review* 37:733-60.
- Yang F, Tamney JB. 2006. Exploring Mass Conversion to Christianity among the Chinese: an Introduction. *Sociology of Religion* 67:125-30.
- Yang F. 2005. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44:423-441.
- Yaqin A. 2007. Islamic Barbies: the Politics of Gender and Performativity. *Fashion Theory* 11:173-88.
- Yazbeck Y. 2002. *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Zarcone T. 1999. Rereadings and Transformations of Sufism in the West. *Diogenes: International Council for Philosophy and Humanistic Studies* 187:110-21.

Annexes

○ Glossaire²¹

Abd : serviteur

Al hamdulillah : La Louange (appartient) à Dieu

Cheikh : maître, sage

Da'wa : mouvement d'expansion de l'islam

Dikhr : invocation, rappel

Din : religion, pratiques culturelles et normes religieuses

Fâtiha : première sourate du Qu'ran

Fiqh : jurisprudence, droit canonique

Fitr : rupture du jeûne

Ghusl : grande ablution

Hadith : récit, tradition relatant des propos, des actes, des approbations ou des désapprobations attribuées à Muhammad

Hajj : pèlerinage à La Mecque

Halaqa : Groupe d'étude de l'islam

Halal : licite, permis

Haram : illicite, prohibé

Hijra : émigration à Médine en 622

Ihsan : recherche de la perfection dans le comportement

Ijtihad : effort personnel d'interprétation de la loi religieuse

Ilm : science, savoir

Imam : celui qui se tient devant, officiant

Imân : foi, croyance

Islam : abandon, confiant à Dieu

Jihad : lutte, effort sur soi; lutte contre l'opresseur

Kitab : livre, écriture

Madrassa : Établissement d'enseignement secondaire et supérieur soumis au pouvoir religieux, dans les pays de confession musulmane.

²¹ Inspiré de Reeber 1998.

Qu'ran : récitation, proclamation de la parole de Dieu

Ra'ka : cycle de postures corporelles dans le rite de la prière

Ramadan : neuvième mois lunaire

Salam : paix, salut

Salat : prière, office religieux, rite canonique de la prière

Shahada : confession de foi

Sha'ria : loi divine

Sunna : voie, règle de conduite, norme découlant de l'interprétation de la loi islamique

Tariqa (pluriel, turuq) : voie, itinéraire spirituel, confrérie soufie

Umma : communauté, nation

Wudu : petite ablution

Zakat : aumône légale

- Guide d'entretien
- **De façon à situer un peu votre parcours, pouvez-vous me parler de votre parcours de vie ?**

CERNER LE CYCLE DE VIE

- Quel type d'éducation avez-vous reçu ? pouvez-vous me parler un peu de votre famille ? de votre enfance ?
- Votre parcours scolaire ? professionnel ?
- Est-ce que tu es mariée ? avez-vous des enfants ?
- Êtes-vous de Montréal ?
- **Quel était votre rapport à la religion avant de vous convertir ?**

HÉRITAGE ET TRANSMISSION CULTURELLE

- Éducation reçue ?
- Croyante ?
- Praticante ?
- Quel était votre rapport à la religion
- **Qu'est ce qui vous a amenée à te convertir ? pouvez-vous me parler de ce processus ?**

MOBILITÉ DE VALEURS

- Comment est entrée en contact avec l'islam / avec cette communauté ?
- Qu'est ce qui vous a incitée à prendre la décision d'adopter l'Islam ?
- Y'a-t-il eu un moment précis ? un rituel ? qui était présent ? quelles étaient les étapes ?
- **Qu'est ce que la conversion a changé dans ta vie ?**

RELATIONS SOCIALES : DIMENSION DE CHANGEMENT

- Comment la famille a-t-elle réagi ? comment vous êtes-vous adaptée ?
- Comment le milieu de travail a-t-il réagi ? comment vous êtes-vous adaptée ?
- Comment les amis ont-ils réagi ? Est-ce que votre réseau d'amis a changé ?

- Fréquentez-vous d'autres Musulmans ? où les avez-vous rencontrés ? quels sont vos rapports avec eux comparativement à vos autres amis ?

RAPPORTS DE GENRE ET FAMILLE

- Comment qualifieriez-vous votre parcours amoureux jusqu'ici ?
- Relations avec les hommes ? Rapports de couple ? Comparativement aux expériences passées ?
- On observe plus de convertis femmes que de convertis hommes au Québec ? Pourquoi à votre avis ? Relations avec les femmes ? regard des autres femmes ?
- Comment vous sentez-vous par rapport à la société québécoise de façon générale ?
- Que désirez-vous transmettre à vos enfants ?
- Quel est votre idéal familial ?

- **Les pratiques religieuses, sociales et corporelles**

PRATIQUES RELIGIEUSES

- Quelles sont les pratiques religieuses que vous avez adoptées ? comment les avez-vous apprises ?
- Comment les avez-vous intégrées dans votre quotidien ? est ce contraignant ? qu'est ce que ça vous apporte ?
- Comment les comparez-vous aux pratiques liées au catholicisme (religion de socialisation) ?

PRATIQUES SOCIALES ET CORPORELLES

- Avez-vous changé de nom ?
- Vous avez dû changer votre garde-robe ? où vous habillez-vous ?
- Pratiques alimentaires : Les respectez-vous ? comment avez-vous vécu ce changement ? dans quels magasins vous approvisionnez-vous ? Pour les fêtes de famille ou au restau comment faites-vous ?

- **Êtes-vous impliquée dans une communauté religieuse ?**

SOCIABILITÉ

- Laquelle ? Quelle est la place de cette communauté dans ta vie ?
- À quelle fréquence / occasion vous y rendez-vous ? pour y faire quoi ?

- Y avez-vous développé des liens avec d'autres membres ?

TRANSNATIONALITÉ / PÈLERINAGE

- Avez-vous des liens avec des Musulmans à l'extérieur de Montréal ? quels types de liens ? comment entretenez-vous le contact ? fréquence ? mode de communication ?
- Êtes-vous en contact avec des Musulmans sur Internet ? Fréquentez-vous un groupe de discussion sur Internet ?
- Est-ce que vos liens avec des Musulmans à l'étranger vous amènent à voyager davantage ? Voyagez-vous davantage depuis votre conversion ? des pèlerinages ? des rencontres avec d'autres Musulmans à l'étranger ? Quelle fréquence ? pourquoi ? Pouvez-vous me décrire vos activités dans ces cas-ci ?

- **Qu'est ce qui a changé depuis votre conversion ?**

TRANSFORMATION DU SOI

- Comment vous sentez-vous depuis votre conversion ?
- Vous sentez-vous musulmane ? depuis quand ?
- Comment définiriez-vous votre identité aujourd'hui ?
- Quel est votre idéal de vie ?

- **Avez-vous déjà eu l'occasion de raconter votre parcours de conversion ?**

DIMENSION DISCURSIVE

- Quand ? comment ? réactions ? ton sentiment ?
- Quels sont vos projets à court terme ? moyen terme ? long terme ?

OUVRIR SUR ÉTUDE LONGITUDINALE

○ Présentation des répondantes en France et au Québec

<i>PSEUDONYME FRANCE</i>	<i>ÂGE</i>	<i>ENTRÉE DANS L'ISLAM</i>	<i>STATUT MARITAL</i>	<i>ACTIVITÉ</i>	<i>NIVEAU D'ÉDUCATION</i>
<i>Sylvie</i>	24	Fin 2004	Séparée de relation mixte	Agente d'entretien	Lycée
<i>Samia</i>	21	2004	Union mixte	Étudiante	Licence en cours
<i>Marie-Ève</i>	30	2003	Union mixte	Étudiante	Licence
<i>Latifa</i>	24	1989	Célibataire	Étudiante	Maîtrise
<i>Élizabeth</i>	41	1990	Union mixte	Assistante de direction	Diplôme d'auxiliaire sociale
<i>Audrey</i>	43	2004	Union mixte	Décoratrice	Maitrise
<i>Anissa</i>	25	1994	Célibataire	Informaticienne	Stage de fin d'étude
<i>Dominique</i>	32	11-12-04	Divorcée d'union mixte	Étudiante	Bac
<i>Barbara</i>	52	2001	Union mixte	Fonctionnaire	Licence en cours
<i>Julie</i>	23	En réflexion	Concubinage avec Fçais	Étudiante	N/A

<i>Louise</i>	24	2000	Union mixte	Webmaster	Doctorat
<i>Vany</i>	56	2002	Union avec un converti	Professeur	Bac
<i>Jenny</i>	24	25 juin 2006	Séparée de relation mixte	Au foyer	Étudiante
<i>Maggie</i>	21	1999	Divorcé d'union mixte	Pas d'activité	BTS
<i>Samantha</i>	54	2001	Union mixte	Secrétaire de direction	Formation professionnelle
<i>Dominique</i>	34	1974	Veuve d'union mixte	Assistante de direction	Maitrise
<i>Anna</i>	67	2004	Union mixte	Fonctionnaire	Bac
<i>Anissa</i>	23	2000	Union avec un converti	Employée dans entreprise familiale	BTS
<i>Élyse</i>	32	2004	Divorcée d'union mixte	Au foyer	Licence
<i>Éva</i>	24	2005	Divorcée d'union mixte	Auditrice sociale	Maitrise
<i>Leila</i>	22	1972	Union mixte	Étudiante	Droit
<i>Sandra</i>	70	N/A	Union mixte	Retraitée	Licence
<i>Juliette</i>	20	2005	Union mixte	Étudiante	Licence

<i>Anna</i>	21	2 ans	Union mixte	Au foyer	Licence
<i>Valérie</i>	23	2002	Union mixte	Étudiante	Maitrise
<i>Sophie</i>	43	2004	Union mixte	Bibliothécaire	Bac
<i>Valérie</i>	27	Fin 2005	Union mixte	Technicienne administrative	BTS
<i>Salma</i>	38	1988	Divorcée de Belge	Temps partiel	Maitrise
<i>Céline</i>	68	2003 puis 2005	Union mixte	Artiste	Licence
<i>Marianne</i>	21	1993 puis 2001	Union mixte	Étudiante	BEP
<i>Andréa</i>	28	2000	Union avec un converti	Au foyer	Licence en cours
<i>Sarah</i>	26	1989	Union mixte	Mère au foyer Associatif	Bac
<i>Patricia</i>	30	N/A	Divorcée d'union mixte puis union mixte	Au foyer	Collège
<i>Asma</i>	35	2000	Divorcée d'union mixte puis union mixte	Au foyer	BTS
<i>Sheila</i>	27	1987	Union mixte	Au foyer	Licence en cours
<i>Anissa</i>	56	01-04-05	Célibataire, projet de mariage	Artiste	Licence

<i>Huda</i>	22	01-05-06	Union mixte	Assistante sociale	N/A
<i>Mélanie</i>	19	2003	Union mixte	Serveuse	BTS
<i>Anne Marie</i>	28	1990	Union mixte	Assistante commerciale	Médecine
<i>Delphine</i>	33	2005	Célibataire	Médecin	Licence en cours
<i>PSEUDONYME QUÉBEC</i>	<i>ÂGE</i>	<i>ENTRÉE DANS L'ISLAM</i>	<i>STATUT MARITAL</i>	<i>ACTIVITÉ</i>	<i>NIVEAU D'ÉDUCATION</i>
<i>Yasmina</i>	25	1994	Divorcée	N/A	universitaire
<i>Carolina</i>	40	1999	Union mixte	Étudiante	doctorat
<i>Nathalie</i>	32	2002	Union mixte	Étudiante	Maitrise architecture
<i>Maria</i>	30	2005	Divorcée d'union mixte	Étudiante	Maitrise études asiatiques
<i>Leila</i>	24	2004	Divorcée	Gouvernement	Maitrise nutrition
<i>Anna</i>	27	2000 ou 2001	Union avec un converti	Au foyer	2 maitrises
<i>Christina</i>	38	2006	Célibataire (rupture après conversion)	Étudiante	Bac

<i>Mélanie</i>	30	2002	Union mixte	Travail à temps partiel	Maitrise
<i>Amélie</i>	59	2005	Union mixte	Adjointe administrative	Bac
<i>Julie</i>	64	2006	Union mixte (Divorcée de Qcois)	Prof de conditionnement	Diplôme collégial
<i>Chantale</i>	26	2004	Union mixte	Au foyer	Maitrise
<i>Denise</i>	49	1999	Union mixte (Divorcée de Qcois)	Adjointe administrative	Formation graphisme
<i>Angela</i>	25	2004	Union mixte	Étudiante	Bac
<i>Sophie</i>	36	2005	Célibataire	Étudiante	Maitrise
<i>Noémie</i>	55	flou	Célibataire	Étudiante	Doctorat optométriste
<i>Agathe</i>	27	1998	Union avec un converti	Étudiante	Bac
<i>Manon</i>	30	2002	Divorcée d'union mixte et union mixte	Au foyer	Doctorat en cours
<i>Jennifer</i>	53	sortie	Fiancée avec un Canadien	Étudiante	2 maîtrises
<i>Julia</i>	30	2002	Union mixte	Adjointe administrative	Certificat
<i>Natasha</i>	40	2004	Union mixte (Divorcée de Qcois)	Au foyer	Diplôme d'infirmière

<i>Sandra</i>	32	2006	Union mixte	Au foyer	Bac professionnel
<i>Pauline</i>	38	1997	Union mixte (Divorcée de Qcois)	Pré retraite	N/A
<i>Anais</i>	29	2007	Union mixte	Étudiante	Bac en cours
<i>Marie Claude</i>	22	2006	Divorcée d'union mixte	Étudiante	Cégep
<i>Marie-Anne</i>	37	1995	Union mixte	Service à la clientèle	Bac
<i>Carole</i>	29	1996	Union mixte	Au foyer	Collégial
<i>Audrey</i>	28	2003	Union mixte	enseignante	Bac
<i>Sophie</i>	21	1994	Union mixte	Thérapeute	Bac
<i>Hélène</i>	23	1977	Union mixte	enseignante	DEC
<i>Mélissa</i>	32	sortie	Divorcée de Qcois puis d'union mixte	Adjointe administrative	DEC
<i>Sylvie</i>	30	sortie	Divorcée d'union mixte concubinage avec Qcois	Peintre en bâtiment	Formation professionnelle
<i>Emmanuelle</i>	30	1995	Divorcée d'union mixte et union mixte	Administration	Maîtrise
<i>Anna</i>	22	2004	Union mixte	Étudiante	Bac

<i>Nathalie</i>	36	2002	Divorcée d'union mixte	Service clientèle	Bac
<i>Rolande</i>	29	1982	Divorcée de Qcois puis d'union mixte	Retraitée	Diplôme de secrétariat
<i>Diane</i>	23	1985	Divorcée de Qcois puis d'union mixte	Retraitée	École normale
<i>Nathalie</i>	36	2001	Divorcée d'union mixte et union mixte	Au foyer	Formation professionnelle
<i>Hélène</i>	53	2003	Union mixte	Étudiante et chercheuse	Doctorat en cours
