

.....

Introduction

Cet ouvrage est le fruit d'une recherche menée de 2006 à 2009 dans le cadre de mon doctorat de sociologie intitulé « Conversions à l'islam et islams de conversion : dynamiques identitaires et familiales ». Expliquer le choix de ces personnes qui ont adopté l'islam en France, comprendre leurs motivations, évoquer leur quotidien, leur vie de famille, tels étaient les objectifs de cette enquête sociologique. Il s'agira donc de délaissier et de déconstruire les regards extérieurs pour analyser de l'intérieur ce qui anime ces hommes, ces femmes, et d'expliquer leur quête affirmée de religiosité islamique. Qu'est-ce qui sociologiquement mène des hommes et des femmes à adopter l'islam et à, pour la plupart, en faire un référent identitaire fort qui vient structurer leur quotidien ? Généralement, fruit de la circulation de cette offre symbolique dans l'entourage, la conversion à l'islam renvoie à une trajectoire d'identification plus complexe qu'une simple imposition normative. La difficulté de penser le choix de l'adhésion religieuse dissidente comme volontaire est révélatrice de la rupture sociale engendrée. La conversion à l'islam est, en effet, significative d'un choix de vie qui prend le contre-pied de l'ordre social dominant et qui tente d'inverser les mécanismes de domination, tout en réifiant certains. Elle est également significative d'un franchissement des frontières symboliques établies entre groupes ethniques au sein de la société (Barth, 1969).

Comprendre les dynamiques actuelles des conversions à l'islam nécessite, par ailleurs, de croiser différents niveaux d'analyse. Premièrement, à l'heure de la globalisation, l'influence dans les discours et les pratiques du mouvement transnational de la réislamisation est manifeste. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de déceler de nombreuses similitudes dans la manière de se convertir à l'islam et dans les usages qui sont faits de l'islam en différents points du globe *via* ce mouvement transnationalisé (Allievi et Nielsen, 2003 ; Le Blanc, 2006 ; Saint-Lary, 2012), lui-même subdivisé en différents courants (Burgat, 2010). Ces histoires personnelles s'inscrivent dans une Histoire collective longue, dans une géopolitique internationale complexe, dans des idéologies contemporaines promues par différents mouvements de renouveau islamiques, lui-même produit de ce contexte historique et géopolitique. Deuxièmement, nous devons garder à l'esprit que les discours et les pratiques

observés qui circulent et font plus ou moins autorité dans l'islam de descendants de migrants, prennent place dans une société où le religieux se vit, ou plutôt doit se vivre sur le mode individuel et où l'islam a progressivement été constitué en un problème public majeur au sein de la société française (Hajjat et Mohamed, 2013). Troisièmement, les formes religieuses locales qui prennent corps dans la vie de quartier, la mosquée, les associations, etc. ne sont pas à négliger car elles influent directement et au quotidien sur la manière d'être musulman là où l'on vit. Enfin, et c'est ce dernier point qui a particulièrement retenu notre attention durant notre étude, à une échelle moindre, les réseaux d'interconnaissance, le cercle d'ami(e)s, les relations intimes expliquent en partie les choix religieux opérés et les pratiques qui en découlent. L'islam vécu et pratiqué est propre aux parcours et aux rencontres de chacun, il se nourrit de l'intime et le façonne. Pourtant, à la lumière des entretiens, nous nous arrêterons sur les similitudes conjugales et familiales qui se dégagent et que nous tenterons alors d'éclairer. Les problèmes rencontrés et les réflexions nourries dans les sociabilités ordinaires, au travail, dans le couple, dans la famille, avec les amis vont orienter l'individu, en fonction de ses dispositions sociales (de son âge, de son sexe, de ses revenus, de son niveau d'étude) dans la façon d'user de ce religieux.

Les transactions symboliques entre le groupe d'amis, la famille élargie et l'individu produisent, à base de religieux, des religiosités autant hyper-normées qu'hybrides. Alimentation, nomination, langage, rituels et vêtements participent à cette réinvention d'une culture islamique post-migratoire commune, partagée par des descendants de migrants de différentes origines (Maghreb, Afrique de l'Ouest, Afrique de l'Est, Antilles, Asie parfois) et des descendants de non-migrants. Pour beaucoup d'enquêtés, se convertir à l'islam signifie faire sien une offre symbolique perçue comme positive, structurante, inversant les logiques de domination, faire sien une offre symbolique qui circule notamment dans des espaces urbains périphériques paupérisés où sont installés migrants et descendants de migrants de pays de tradition musulmane. Néanmoins, hormis les moyens de prédication dont elle use, pourquoi cette religiosité de la redécouverte individuelle de l'islam fonctionne-t-elle en situation post-migratoire, y compris auprès des personnes qui ne partagent pas cette trajectoire familiale migrante? Nous verrons qu'en rupture avec les codes normatifs dominants, elle répond à différentes fonctions sociales tels que la revalorisation sociale personnelle et collective voire l'aspiration à une revanche symbolique sur l'histoire personnelle et sur l'Histoire collective; la tentative de dépassement des assignations ethniques et raciales; l'intégration locale au groupe de pairs; la remise en cause de l'autorité parentale; un retour sur soi avec le sentiment de maîtriser sa vie, etc.

◆ AU COMMENCEMENT, UNE RECHERCHE SUR LA MIXITÉ CONJUGALE

Cet ouvrage aborde la conversion religieuse à travers le prisme des relations familiales qui peuvent à la fois conduire l'individu à la conversion et être elles-mêmes redéfinies par la mise en pratique de cette conversion. Cette entrée en

matière s'explique par mon parcours de recherche puisque cette étude est née d'une précédente enquête de DEA portant sur les couples franco-maghrébins résidant en région parisienne. Au sein de quelques couples rencontrés prévalait, en effet, une identité familiale islamique forte qui divergeait de celle des autres couples rencontrés jusque-là. Lorsqu'il y avait lieu, la conversion à l'islam pouvait s'apparenter à une simple conversion « de convenance », mais plus souvent cette dernière impliquait un suivi du dogme islamique. Elle participait à une véritable restructuration des pratiques de ces familles. Mon questionnement s'est donc, peu à peu, orienté vers une nouvelle facette entraperçue des couples franco-maghrébins, celle de la conversion à l'islam. La conversion était-elle induite par l'union « mixte » ou bien des motivations autres conduisaient-elles ces individus à se convertir? Se présentait-elle comme une solution aux relations conjugales parfois perçues comme « difficiles » voire « impossibles »? Autrement dit, pouvait-on envisager la conversion, comme l'écrit S. Tank-Storper à propos des conversions au judaïsme, comme un « jeu de compensation entre situations inégales » (Tank-Storper, 2007, p. 92)? Quand bien même les converti(e)s tentaient de m'enseigner que la conversion n'est pas une affaire de couple, encore moins de famille, mais d'individus, il m'importait de comprendre pourquoi et comment la conversion faisait sens au sein de leur couple et de leur famille. Je cherchais donc à comprendre ce qui se jouait du point de vue conjugal et familial dans la conversion à l'islam.

Je suis donc partie à la rencontre des couples sans savoir exactement ce qui m'attendait et j'y ai découvert un nouvel univers de sens, loin des normes sécularisées des couples franco-maghrébins rencontrés auparavant. Les convertis se présentaient, selon l'expression consacrée par D. Hervieu-Léger (1999), comme « la figure exemplaire du croyant ». Dans les cas de figure que j'observais, la conversion impliquait généralement « une réorganisation globale de la vie de l'intéressé selon des normes nouvelles et son incorporation à une communauté » (Hervieu-Léger, 1999, p. 129). Certains avaient cessé, souvent dans la rupture, d'être un peu, beaucoup de ce qu'ils étaient pour devenir quelqu'un d'autre. Par définition, le terme de conversion, dérivé du latin *conversio*, introduit une notion de changement, mais ce changement s'accompagnait la plupart du temps d'une hyper-conformité normative. Comme l'écrit S. Tank-Storper, « le converti n'est pas seulement celui qui butine ou qui se bricole son propre univers de sens. C'est aussi, et peut-être surtout, celui qui aspire à se forger une identité stable et objectivée dans des pratiques normées et répétées » (2012, p. 24). Si quelques-uns proposaient une version souple de l'islam, pour beaucoup l'appartenance semblait revêtir autant d'importance que la croyance. Ces conversions, faisant l'objet d'un traitement négatif au sein de la société, ne pouvaient pas seulement être appréhendées comme une réalisation de soi. Au fur et à mesure des entretiens, des observations, il devenait de plus en plus évident que la conversion s'inscrivait dans un processus plus général de réislamisation et de contestation. Manifestement, les trajectoires de conversion devaient être saisies à l'articulation des choix personnels et des logiques exercées par les réseaux d'interconnaissance amical, local ou virtuel, et plus largement, par des communautés religieuses réislamisées aux discours et pratiques désormais transnationalisées.

◆ LE RENOUVEAU ISLAMIQUE¹ : DU MÉLANGE DES GROUPES ETHNICISÉS ET RACISÉS À LA PRÉSERVATION DU MÉLANGE DES SEXES

L'offre idéologique islamique promue par une partie de la jeune génération de croyants prône des valeurs morales traditionnelles et une logique conversionniste. L'incorporation de ce nouvel habitus religieux visant à réformer l'individu passe par une autodiscipline quotidienne émanant d'un message traversant les frontières nationales, ethniques et raciales. Le nouveau islamique, dans toute la souplesse ou la rigidité qu'il peut comporter, et selon la manière dont les individus le conçoivent, propose un islam susceptible de s'adapter à l'histoire de chacun, migrant, descendant de migrant ou non-descendant de migrant. Cette idéologie et sa mise en pratique est universalisable car elle tente de dépasser les catégories ethniquement ou racialement assignées (Leman, Stallaert et Lechkar, 2010). Elle promeut une entreprise de « déculturation » des croyances qui repose sur la dépréciation voire le rejet d'un certain nombre de pratiques culturelles (Özyürek, 2014). Ainsi, les convertis opposent leur islam à celui des familles musulmanes étrangères ou immigrées. Cette mise à distance d'un islam jugé « culturel », au profit d'un islam se présentant comme « savant » (car seulement issu d'une interprétation des textes religieux), se traduit dans un idéal islamique universel, cherchant à se situer au-delà des différences ethniques, raciales, culturelles ou nationales. Indépendamment des catégories sociales, sexuées, ethniques et raciales dans lesquelles les individus s'inscrivent ou sont inscrits, ils partagent dorénavant une cause idéologique commune qui s'explique socialement et qui s'exprime dans le religieux.

Les conversions à l'islam témoignent du métissage en train d'opérer. Elles reflètent une société dont les protagonistes traversent les frontières établies entre les groupes ethniques et raciaux, visibles ou non visibles, et aspirent à faire reconnaître la présence de minorités par le prisme du religieux. Ce métissage se réalise dans les cadres du nouveau islamique, car le religieux offre ici la possibilité de dépasser des phénomènes d'ethnisation et de racisation enfermant l'individu dans des représentations culturalistes et pouvant conduire, dans le cas de notre recherche, les couples exogames dans des impasses. En somme, le religieux vient reconnaître la possibilité de l'union sexuelle entre jeunes d'origine différente, de groupes raciaux ou ethniques constitués comme tels (« Arabes », « Noirs », « Blancs », « Maghrébins », etc.). Si l'amour ne suffit pas toujours à transcender les frontières symboliques entre conjoints, le religieux tente de les dépasser. Toutefois, les processus d'ethnisation et de racisation ne s'effacent pas si aisément.

En dépassant les catégories assignées d'appartenance, le nouveau islamique va chercher à dépasser les prescriptions endogamiques et proposer une histoire commune à transmettre. Il définit, à cet effet, les cadres dans lesquels se transmettront des valeurs, des discours et des pratiques à la descendance de ces couples

1. À ce stade de notre réflexion, nous préférons le terme de nouveau islamique appliqué au cas français, plutôt que celui d'islam politique ou encore d'islamisme, car la dimension de la prise de pouvoir politique est généralement absente du discours des enquêtés; ces derniers aspirent surtout à une volonté de reconnaissance de la religion musulmane dans la société française.

mixtes. Ces hommes et ces femmes qui, lorsqu'ils deviennent parents, vont devoir chercher à faire continuité dans une lignée familiale et une lignée religieuse dont ils ne sont pas issus, vont venir s'appuyer sur des cadres normatifs du religieux. La question de la filiation est d'autant plus centrale que le religieux est réinvesti pour façonner une identité collective contestatrice et contestée des « Majoritaires ». Dans ce jeu du passage de l'affiliation à la filiation, le renouveau islamique va venir réguler l'union et la transmission. La famille se présente comme une structure forte, assurant la stabilité du groupe, et où les femmes jouent un rôle important dans la préservation de la communauté et de sa pureté. Principal rouage de la transmission de l'éthos de groupe, elles cherchent à contrecarrer les différents obstacles venant menacer l'identification religieuse des enfants au groupe.

Si le renouveau islamique rend perméable des frontières symboliques socialement établies entre groupes ethniques et raciaux, il en consolide d'autres, notamment celles établies entre hommes et femmes. En milieu religieux, le fait que je sois une femme a par exemple limité en grande part mes investigations aux femmes pour qui la quête religieuse se confond généralement avec celle d'une nouvelle identité féminine (Mahmood, 2009 ; Mossière, 2013). La maternité devient, pour elles, une préoccupation importante et une différenciation genrée des rôles et de l'espace (femme/intérieur et homme/extérieur) est valorisée. Certaines peuvent être amenées, de leur plein gré, ou contre leur gré en raison du port du voile, à remettre en cause leur carrière professionnelle et à s'investir pleinement dans la domesticité. Elles consentent à soutenir l'activité religieuse en s'investissant dans une carrière de femmes au foyer et en canalisant leur énergie pour garder le religieux et la famille « en marche ». Se mettant à l'abri du monde extérieur, cette vie tournée vers l'intérieur devient protectrice. Elle ne rime pas nécessairement avec repli sur soi, mais plutôt avec nouvelle économie de soi. Largement mis en lumière dans les travaux de S. Mahmood (2009) en ce qui concerne les femmes musulmanes égyptiennes, puis de G. Mossière (2014) en ce qui concerne plus particulièrement les femmes converties à l'islam au Québec et en France, c'est dans leur relation personnelle à Dieu, leur autodiscipline quotidienne, la régulation religieuse de leur corps, que le religieux s'incorpore.

◆ À LA RENCONTRE DES CONVERTIS

Dans un premier temps, je me suis rendue dans divers centres islamiques, associations religieuses ou centres d'enseignement religieux, tous d'obédience sunnite et situés en région parisienne, afin de nouer un premier contact avec des personnes converties à l'islam, hommes ou femmes. J'ai également déposé des annonces sur des forums ou des sites religieux islamiques. Souvent restées sans suite, ces démarches m'ont tout de même permis d'établir un premier contact avec des personnes converties à l'islam. Lors de ces entretiens, je rencontrais essentiellement des individus célibataires, résidant chez leurs parents. Leurs parcours offraient la possibilité de me familiariser à un islam dévot, mais évacuaient la question de la transmission religieuse. C'est toutefois grâce à quelques acteurs rencontrés lors de cette phase exploratoire que je suis entrée en contact avec des

enquêtés. Les conférences religieuses données dans des mosquées parisiennes me permirent aussi de nouer des relations avec des mères de famille converties à l'islam. Par la méthode de proche en proche et grâce à quelques annonces internet, j'ai pu commencer à enquêter au sein de cercles de connaissance de femmes converties faisant preuve d'une forte identification à l'islam. L'intensité religieuse qui se dégage des propos et des pratiques des croyantes interviewées est, en partie, liée à la méthode adoptée pour aller à leur rencontre et à la manière de présenter cette recherche. Nous pouvons supposer que dans le cadre d'une recherche présentée comme portant sur les conversions à l'islam, l'aspect religieux de l'identité soit fortement mis en avant, alors que si nous avions rencontré certains enquêtés dans un autre contexte, celui du travail par exemple, il aurait été peu activé. Mais une des conclusions de cette enquête conduit tout de même à dire que les conversions, telles que nous les avons observées, ont des effets sur les relations sociales de l'individu dans leur ensemble.

Si j'obtenais nettement plus de participations spontanées à l'enquête de la part des célibataires que des parents convertis à l'islam, c'est aussi du fait que ces derniers, « installés » dans l'islam, ne se percevaient plus toujours comme « convertis ». Par ailleurs, inclure la dimension familiale dans les trajectoires de conversion venait aborder une dimension intime que ces derniers souhaitaient peut-être maintenir à l'abri des regards extérieurs. Dans un climat de forte suspicion vis-à-vis de l'islam, ces musulmans pratiquants pouvaient se montrer méfiants vis-à-vis des usages sociaux ou politiques de cette production scientifique. Mais il ne faudrait pas faire des réticences à la démarche sociologique chez certains musulmans rencontrés, une généralité. Ces appréhensions se sont surtout vérifiées au sein d'une frange de la population étudiée, généralement la moins diplômée. Les femmes de la classe moyenne, ayant parfois déjà connaissance de la démarche sociologique, se montraient en revanche favorables à ce type de recherches. Cherchant à me faciliter la tâche, quelques-unes n'ont pas hésité à me présenter à leur entourage, sans que j'en sois informée, comme une amie ou une « sœur » en religion. En fin d'entretien, nos interlocutrices pouvaient, suite à un appel téléphonique, insister auprès de leurs amies pour me rencontrer. La majorité des contacts furent donc pris « sur recommandation, condition certes indispensable pour que l'entretien soit accordé, mais qui parce qu'elle engageait à chaque fois les relations entre des familles alliées ou amies, portait à l'acceptation pour ne pas désobliger la personne dont émanait la recommandation » (Pinçon et Pinçon-Charlot, 2002, p. 20).

Il est fort probable que l'« ouverture du carnet d'adresses » ait fait l'objet d'une sélection en fonction de l'« image » véhiculée par le ou la futur(e) répondant(e). Après un an de relations, une de mes informatrices me proposa, par exemple, d'entrer en contact avec des femmes divorcées et/ou en passe de rompre avec l'islam, chose qu'elle ne me proposait pas habituellement. Il importait également aux enquêtés de situer la recherche et de me situer. En somme, ils voulaient savoir à qui ils s'adressaient et par qui allaient être interprétés leurs propos. La relation d'échange moins asymétrique que celle instaurée par la relation enquêteur – enquêté s'instaurait généralement avant ou après l'entretien et je devenais alors

moi-même enquêté. Les discussions pouvaient se prolonger tard dans la soirée, en voiture lorsque les personnes me raccompagnaient volontiers jusqu'à la première station de métro ou parfois à mon domicile. Consciente qu'en tant que non-musulmane, je représentais une candidate potentielle à la conversion, en acceptant de me rencontrer certains répondants pouvaient être tentés de me prouver que le « véritable » chemin était celui de l'islam. Les répondants cherchaient à me donner la meilleure image « religieuse » d'eux-mêmes et se sentaient investis du devoir « de dire les connaissances que tu as aux frères et aux sœurs, aux gens que tu connais, même ceux qui pratiquent pas » (Geneviève, assistante de vie scolaire, 50 ans). Les discours recueillis masquaient les points conflictuels et cherchaient, face au chercheur, à conforter l'idéal d'une communauté unie. Cet effet de saturation des discours qui empêchait de saisir la singularité des parcours s'accompagnait, par ailleurs, d'une saturation vis-à-vis de ce qui peut apparaître au novice comme un « excès » de religieux. Pris au jeu de l'enquête, « le terrain des religions peut s'avérer particulièrement éprouvant pour l'anthropologue qui ne partage ni la foi, ni la culture religieuse des communautés dans lesquelles il a choisi de travailler » (Fancello, 2008). S. Fancello, anthropologue, spécialiste du pentecôtisme ghanéen, propose deux formules qui me semblent pertinentes pour décrire le ressenti de l'enquêteur en milieu religieux intense : celle de « l'ethnologue à l'épreuve de lui-même » et celle de « l'attachement malgré soi ». Au fur et à mesure, les relations d'attachement qui se nouaient avec quelques femmes, dont je ne partageais pourtant ni l'idéologie ni le mode de vie, me faisaient sortir de mon simple statut de chercheuse, m'amenant à m'imprégner de cet univers religieux qui devenait parfois éprouvant. Il me fallait donc prendre de la distance, dépasser la redondance des discours en sortant des réseaux constitués et en cherchant à diversifier les profils de couples ou d'individus rencontrés. Hors des circuits religieux, les convertis au profil religieux à « faible » intensité restaient difficiles d'accès. J'ai tout de même pu, en mobilisant mon réseau personnel, rencontrer quelques convertis isolés, moins pratiquants, moins militants.

◆ PROFIL SOCIOLOGIQUE DES ENQUÊTÉS

De la sorte, en procédant par entretiens semi-directifs, j'ai interrogé douze hommes convertis à l'islam et trente-sept femmes converties à l'islam ayant des enfants. J'ai également réalisé seize entretiens auprès de converti(e)s sans enfant, célibataires, marié(e)s ou en passe de l'être. Au sein de ces entretiens six femmes divorcées, parfois sorties de la religion, ont été interviewées. Ces personnes converties à l'islam sont toutes de nationalité française, de parents de nationalité française pour la plupart non immigrés, et parfois originaires des départements d'outre-mer. Hormis deux couples où les deux conjoints sont convertis, les conjoints des personnes converties sont des descendants d'immigrés maghrébins (28) ou des immigrés maghrébins (17). L'enquête compte également trois conjoints originaires d'Afrique de l'Est et deux d'Afrique de l'Ouest. Nous avons majoritairement affaire à des migrations adultes d'ordre estudiantine amenant ces étudiants étrangers à loger en résidence universitaire

et à y faire la rencontre de leur future compagne. Quant aux trois femmes migrantes, deux sont venues sur le sol français pour y rejoindre leur mari.

Globalement, en tenant compte de leurs diplômes, de leur activité professionnelle, de celle de leurs parents ainsi que de leur revenu, on peut dire que 27 familles ou individus (pour ceux qui ne vivent pas en couple) se situent au bas de l'échelle sociale, 32 au milieu de l'échelle sociale et les 6 derniers se situent plutôt en haut de l'échelle sociale. Une majorité de couples relève donc de la catégorie classe moyenne, inférieure ou supérieure. Vingt-six converti(e)s rencontré(e)s sont peu diplômé(e)s (CAP, BEP ou plus généralement baccalauréat), vingt-six ont un niveau BTS, bac+2 ou bac+3, les 16 autres ont un niveau bac+4 ou plus. Quant aux conjoints de tradition musulmane, vingt conjoints (hommes ou femmes) descendants de l'immigration ou immigrés sont peu diplômés, dix-sept ont un statut diplômant intermédiaire et 14 possèdent des diplômes équivalents à bac+4 ou plus. Au sein des couples, l'homogamie est généralement de mise, mais nous faisons aussi le constat d'un écart, plus ou moins important, entre les diplômes possédés par le mari et ceux de la femme, soit que celle-ci soit plus diplômée que son époux ou au contraire moins diplômée que lui. Enfin, il s'agit d'une étude de la transmission identitaire portant sur des enfants en bas âge puisque la moyenne d'âge des parents est de 33 ans et celles des enfants de 5 ans. Plusieurs bébés sont par ailleurs nés au cours de l'enquête.

La majorité des convertis rencontrés réside au sein de grands ensembles de la périphérie parisienne, notamment de la Seine-Saint-Denis et de l'Essonne². Quelques-uns vivent également dans les villes de Bourges et de Rouen. Cet ancrage territorial dans des quartiers d'habitat social concentrant les populations migrantes et issues de l'immigration explique, en partie, leur nouvelle identité sociale. L'intensité religieuse déployée prend tout son sens dans cette dimension territoriale de la relégation. Il est, en effet, primordial de garder à l'esprit que la religiosité des familles rencontrées est liée à leurs conditions sociales d'existence, comprenant par là leur lieu d'habitation, souvent situé dans ou à proximité de quartiers réputés difficiles. Les familles habitent donc des espaces où le renouveau islamique occupe une place plus ou moins importante dans l'organisation sociale. Toutefois, les catégories populaires de ces quartiers ne sont pas les seules concernées par la conversion ou la réaffiliation à l'islam, les classes moyennes qui y résident le sont également. Elles entretiennent par là même l'idée d'une appartenance commune, en même temps qu'elles signalent leur distinction en cherchant à moraliser les comportements par le prisme du renouveau islamique. Pour les femmes converties qui résident dans des zones urbaines dites « sensibles » de Pierrefite, Sarcelles, Sevran, etc., la proximité spatiale se traduit en une proximité sociale avec la communauté musulmane où la volonté de s'identifier par le voile, et plus généralement par le renouveau islamique qui circule est plus forte qu'ailleurs. Inversement, l'éloignement géographique de

2. Si plusieurs convertis ont grandi en banlieue (parisienne ou de province), pour la plupart, être locataire d'un appartement au sein de quartiers dits sensibles représente une dévaluation sociale par rapport au statut de leurs parents.

ces zones d'habitat social conduit à une prise de distance sociale, et l'appartenance à l'islam n'est plus nécessairement revendiquée par le voile ou d'autres formes de marqueurs religieux sexués.

◆ RÉALISATION ET RETRANSCRIPTION DES ENTRETIENS

À leur domicile, la configuration spatiale des lieux et surtout les tâches domestiques à accomplir ne permettaient pas toujours aux répondantes de s'isoler du reste des membres de la famille. Les entretiens étaient souvent entrecoupés par les allers et venues des membres de la famille, les pleurs des enfants, les soins portés aux bébés, la visite d'une voisine, l'appel téléphonique d'un proche, etc. J'ai dû faire avec de nombreux paramètres extérieurs et, au final, je peux dire que le temps de ces femmes au foyer était compté. Quinze des entrevues ont, toutefois, été conduites en couple : chaque conjoint prenait tour à tour la parole, le couple négociait des points litigieux ou réfléchissait, devant nous, sur la transmission à apporter à l'enfant. Enfin, six entretiens ont été réalisés à distance, *via* le logiciel Msn Messenger, s'échelonnant parfois sur plusieurs jours consécutifs, ce qui me laissait le temps de rebondir plus aisément sur les informations délivrées. Ces entretiens dont je sous-estimais l'apport, furent précieux. Outre le fait de proposer une vision synthétique des parcours de conversion, ils m'ont permis d'approfondir certaines questions restées en suspens lors d'entretiens plus classiques. J'étais, néanmoins, souvent surprise de la relative facilité avec laquelle les répondants se livraient à l'exercice de l'entretien, notant l'habileté des femmes à produire un discours sur elles-mêmes et sur la société. Certains répondants se sont saisis des entretiens comme une prise de parole permettant de faire entendre le point de vue au sein de la société, cherchant à déconstruire les préjugés accolés à l'islam et souhaitant dénoncer les discriminations liées au port du voile notamment. De la sorte, dans un même entretien, se chevauchent bien souvent discours sur soi et sur les bienfaits de la religion islamique ainsi que plaidoyer pour la reconnaissance de l'islam en France. La difficulté de l'exercice est alors d'amener les enquêtés à sortir des discours convenus. Les complications féminines qui s'établissaient pouvaient parfois aider à sortir des sentiers battus, mais celles qui acceptaient de nous dévoiler, en quelques heures à peine, une part de leur intimité, n'ont pas nécessairement donné suite à nos mails ou appels téléphoniques. Elles se sont confiées, lors d'un temps donné, dans l'anonymat et à une personne qu'elles ne seraient pas amenées à revoir.

L'idée qui régulièrement me traversait l'esprit au sortir des entretiens, était que, hormis leur dévotion religieuse, je partageais de nombreuses ressemblances avec les enquêtées. Sans pour autant m'identifier aux jeunes femmes converties, la proximité sociale que je partageais avec certaines d'entre elles (âge, parcours scolaire, milieu social d'origine) a eu parfois l'avantage de faciliter les échanges, en témoigne cette anecdote. Une enquêtée me propose de me mettre en relation avec des femmes converties mais n'obtient pas de réponse de leur part. Peu après, elle me propose à nouveau de rencontrer une amie à elle qui habite Bourges. Même si voilée, je ne la reconnus pas tout de suite, la femme que je rencontrais

s'avéra, au fil de la discussion, être une ancienne surveillante du lycée où j'étudiais. J'appris qu'elle côtoyait une de mes anciennes amies d'origine marocaine que j'avais perdue de vue. L'histoire veut que cette même amie fût probablement, en partie, à l'origine de l'intérêt que je porte aujourd'hui à l'islam. Quoi qu'il en soit, le fait d'avoir connu cette femme préalablement à sa conversion, de partager des références communes de lieux et de personnes, m'a ouvert les portes de l'entretien et, par la suite, de sa maison.

Ce sont généralement aux domiciles des enquêtés, lors d'après-midi ou de soirées, que se sont déroulées des observations ponctuelles, échelonnées dans le temps. J'étais parfois invitée à l'occasion de regroupements collectifs et festifs. Afin de négocier ma présence, je soignais ma tenue vestimentaire de manière à ce qu'elle soit couvrante, je participais au « registre de la communication banale » (Olivier de Sardan, 1995) en prenant part aux conversations qui rejoignaient des sujets que j'aurais pu aborder en dehors de ces cercles religieux. Quelques pratiques dont je n'étais pas familière furent parfois sources de confusion, notamment en terme de comportement sexué. Non initiée, je ne pensais pas toujours, lorsque les familles entretenaient une conception stricte de la séparation des sexes, à vérifier qu'il n'y ait pas d'hommes sur mon passage, ou à baisser le regard en croisant un homme. Toutes les familles se sont montrées tolérantes vis-à-vis de mes « faux pas » car les femmes converties ont, elles aussi, appris à se comporter « comme il se doit ». Ces observations ponctuelles ne remplacent bien entendu pas des observations répétées, d'autant plus que la transmission est un processus social qui demande une observation continue car elle se produit dans tous les instants de la vie quotidienne et requiert une présence plus poussée de l'enquêteur aux côtés des familles. Ces observations secondaires ont tout de même permis de constater un décalage entre les discours et les pratiques, entre les projets de transmission et les expériences de transmission. Elles ont également permis de visualiser plus précisément les relations qu'entretenaient les familles au monde environnant (école, médecin généraliste, activités sportives, grands-parents ou frères et sœurs non musulmans).

Par la suite, le travail d'écriture n'a d'ailleurs pas été exempt de préoccupations liées à la réception du travail de recherche par les enquêtés. La restitution des résultats d'enquête à travers les publications met le chercheur qui a gagné la confiance des enquêtés dans une position inconfortable. Tout en essayant de dépasser l'auto-censure personnelle, l'écriture a parfois procuré le sentiment de trahir la confiance que ces femmes me portaient. De plus, la transcription, le passage du discours oral à l'écrit, désincarne l'entretien et lui fait perdre de sa résonance. Je garde à l'esprit une certaine image du cadre familial, de la personne, de sa personnalité qui est autre que celle que le lecteur peut s'en faire. Lus, les discours prennent généralement une tonalité plus grave, plus solennelle que lors des rencontres plus animées. Identiques dans le fond, le discours reçu et le discours retranscrit, ne le sont pas dans la forme. Un discours de la personne, sur elle, mais détachée d'elle, de ses manières d'être, de sa voix, de ses intonations, demeure incomplet. Figé, on y décèle toutefois des indicateurs et des propos qui ont pu échapper au chercheur au moment de l'entretien. Surprise de ce qu'ils ont pu dire, de ce que j'ai pu laisser passer, on peut

sûrement y voir une « faute d'inattention », mais le fait que le discours soit reçu dans un contexte, un lieu qui appartient à l'enquêté, en présence d'enfants, n'est pas neutre. Il peut déstabiliser l'enquêteur (Pinçon et Pinçon-Charlot, 2002), l'amener à percevoir et recevoir autrement les propos. Bien que j'aie souhaité décrire le plus fidèlement possible ce que j'ai vu, entendu et reçu, ce que j'ai cru voir, entendre et recevoir, des choses m'auront probablement échappé et échapperont probablement au lecteur distant de ces milieux musulmans orthodoxes.

◆ REPRÉSENTATIVITÉ DE L'ÉTUDE

Cet ouvrage ne traite pas de conversions instrumentales, généralement envisagées par l'homme non musulman en vue d'épouser une femme musulmane, mais bien de conversions effectives au sens où elles impliquent une conviction religieuse et des pratiques croyantes. Il ne s'agit pas non plus de parcours de reconvertis à l'islam, également appelés convertis de l'intérieur ou réaffiliés. Bien que ces deux types d'expérience soient parfois étroitement imbriqués, nous tenons à distinguer l'expérience du reconverti à celle du converti. Les héritages religieux, culturels et familiaux y sont, entre autres, dissemblables. Nous traitons donc de parcours d'individus familialement socialisés dans une tradition religieuse chrétienne, ou dans une tradition a-religieuse, qui décident d'adopter l'islam. Néanmoins, hormis quelques participants de l'enquête qui sont membres d'une association islamiste d'origine marocaine et quelques autres qui se présentent comme salafistes, les convertis ne se revendiquent pas d'un mouvement islamique spécifique. Ils font plutôt preuve d'un assemblage religieux d'inspiration à la fois frériste et salafiste, et dans une moindre mesure écologiste.

Avant d'entamer la lecture des témoignages et de leur analyse, il convient de garder à l'esprit que cette étude ne se présente pas non plus comme une étude représentative des conversions à l'islam en France. Nous écrivons d'après les données recueillies lors de notre terrain de recherche où la religiosité des familles s'inscrit dans un islam pratiquant voire militant. Il est certain que des convertis ne se reconnaîtront pas dans la description faite de ces conversions. Il existe, et nous en avons quelques témoignages, des convertis, tout comme des musulmans dits « de naissance » qui vivent l'islam sur un mode sécularisé et adhèrent à une pratique non visible de l'islam (Roald, 2012). Nous ne disposons pas de statistiques³ nous permettant d'évaluer la réalité quantitative des phénomènes observés. Nous savons, certes, que certaines pratiques sont généralisables à d'autres musulmans impliqués dans ce que nous avons nommé le renouveau islamique, mais dans quelle

3. Il est difficile d'avancer un chiffre sur le nombre de convertis à l'islam en France car seulement quelques institutions islamiques sont en mesure de délivrer un certificat de conversion, nécessaire pour effectuer le pèlerinage à La Mecque. Hormis dans le cadre du pèlerinage ou du mariage avec une femme musulmane, les convertis se montrent généralement peu soucieux d'obtenir ce certificat. Jusqu'en 2006, les estimations nationales sont généralement comprises entre 50 000 et 60 000 convertis à l'islam (Chartier, 2006; Smolar, 2005). Il est souvent avancé qu'il y aurait plus de conversions féminines que masculines. Des recherches académiques européennes indiquent qu'environ deux tiers des convertis seraient des femmes, mais nous ne disposons pas de statistiques fiables pour l'affirmer (Nieuwkerk, 2006a).

proportion, nous n'en savons rien. Par ailleurs, sur un sujet qui a retenu notre attention, celui de l'instruction à domicile, nous ne pouvons dire combien de familles musulmanes il concerne actuellement en France.

Avant de poursuivre, il convient également d'apporter d'autres éléments de précisions. Pour les besoins de l'enquête, nous écrivons familles dites « maghrébines » afin de les distinguer des familles françaises qui ne sont pas d'origine immigrée. Dans les extraits d'entretiens, nos questions sont introduites par la lettre E qui renvoie au terme d'enquêtrice et les répondants, lorsqu'ils sont plusieurs, sont introduits d'après la première lettre de leur prénom. Afin de garantir l'anonymat des répondants, les prénoms ont été modifiés. Lorsque les femmes se sont présentées à nous en utilisant leur prénom de conversion, un prénom arabophone leur a été attribué. Certaines usent d'ailleurs très peu de leur prénom d'origine. L'inclusion au groupe et la reconstitution d'une généalogie commune passent par cet élément important qu'est la nomination. Le changement de prénom est un élément parmi d'autres qui traduit le souhait de rupture avec son passé généalogique et le souhait de s'inscrire de manière filiale dans la nouvelle communauté religieuse, perçue comme une nouvelle famille. S'auto-attribuer un prénom ayant une signification islamique vient procurer des liens d'appartenance forts, quasi biologiques, avec les membres des cercles religieux fréquentés. Il s'agit ainsi de se défaire de son altérité en travaillant son appartenance au groupe par différents liens d'affiliation. De plus, l'adoption d'une terminologie de la parenté (« frères » et « sœurs ») pour se désigner et désigner les pairs, inspirée du nom d'un des principaux mouvements du Renouveau islamique contemporain les « Frères Musulmans », renforce les liens entre les convertis et l'imaginaire d'une communauté islamique fraternelle (Leman, 2010 ; Donnet, 2014).