



HAL
open science

Introduction : Conversions à l'islam

Juliette Galonnier, Amélie Puzenat, Hamzi Khateb, Géraldine Mossière

► To cite this version:

Juliette Galonnier, Amélie Puzenat, Hamzi Khateb, Géraldine Mossière. Introduction : Conversions à l'islam. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2019, Conversions à l'islam, culture et religion : tensions et articulations, 186 (avril-juin 2019), pp.11-31. 10.4000/assr.45567 . hal-03387587

HAL Id: hal-03387587

<https://sciencespo.hal.science/hal-03387587v1>

Submitted on 20 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Juliette Galonnier
Amélie Puzenat
Hamzi Khateb
Géraldine Mossière

Introduction

Conversions à l'islam

Ces dernières années, les travaux académiques sur les conversions à l'islam dans les pays dits occidentaux se sont multipliés. Ces recherches, qui décryptent les trajectoires d'individus n'ayant pas été socialisés dans l'islam et l'ayant adopté à l'adolescence ou à l'âge adulte, couvrent désormais un grand nombre de contextes nationaux¹. Elles rendent compte des mécanismes d'intériorisation et d'incorporation du religieux, des agentivités individuelles et collectives, et s'intéressent aux récits de conversion qui mettent souvent en avant le caractère décisionnel et rationnel de l'adhésion à l'islam. Elles tentent ainsi de comprendre pourquoi et comment des individus ou des groupes optent pour une nouvelle manière d'appréhender symboliquement le monde en recourant à l'islam.

Ces études, pourtant menées dans des pays différents, révèlent l'existence de discours communs et récurrents chez les convertis. Elles soulèvent, en particulier, la question du rapport entre « culture » et « religion » dans les processus de conversion. « Il faut être capable de faire la différence entre l'islam et la culture » affirment les convertis allemands rencontrés par Esra Özyürek (2014 : 35). « Nous sommes déchirés entre la culture danoise et la culture des musulmans », expriment les enquêtés de Tina Jensen au Danemark (2006 : 646). Les convertis espagnols observés par Mikaela Rogozen-Soltar (2012 : 619) prétendent quant à eux qu'ils ne pratiquent pas « la culture ou la tradition, mais l'islam le plus pur ». Une enquêtée suédoise d'Anna McGinty (2006 : 137) juge aussi bon de souligner qu'elle s'est « convertie

1. Comme la France (Mossière, 2013; Le Pape, 2015; Puzenat, 2015; Galonnier, 2017a; Khateb, 2017), le Royaume-Uni (Köse, 1996; Bourque, 1998; Franks, 2000; Zebiri, 2007; Moosavi, 2012; Suleiman, 2013; Gilham, 2014; Inge, 2017), la Belgique (Leman, 2010; Haddou, 2012), la Suisse (Leuenberger, 2013), les Pays-Bas (Van Nieuwkerk, 2004; Vroon, 2014), l'Allemagne (Wohlrab-Sahr, 2006; Özyürek, 2014), la Norvège (Roald, 2006), la Suède (Roald, 2006; McGinty, 2006), le Danemark (Jensen, 2008), l'Espagne (Rogozen-Soltar, 2012), l'Italie (Allievi, 1998), la Pologne (Górak-Sosnowska, 2015; Pedziwiatr, 2017); la République tchèque et la Slovaquie (Piricky, 2018), la Lituanie (Racius, 2018); les États-Unis (Jackson, 2005; Winchester, 2008; Tourage, 2012), le Canada (Mossière, 2013), l'Australie (Woodlock, 2010), etc.

à l'islam et non à *leur* culture ». Ces personnes semblent donc poursuivre un projet de dissociation du culturel et du religieux. Mais cette entreprise de démarcation peut aussi s'accompagner de tentatives d'articulation et de réinvention. On remarque ainsi chez certains la volonté d'inventer un islam de « culture » locale. Le converti et leader religieux américain Umar Faruq Abdallah (2004), dans un texte intitulé « Islam and the Cultural Imperative », fréquemment cité dans les cercles de convertis anglophones, appelle par exemple de ses vœux la création d'une « culture musulmane américaine ». Une convertie suédoise interviewée par Anne-Sophie Roald (2006 : 58) met quant à elle l'accent sur la « création d'une nouvelle culture, l'islam suédois », qui incorporerait les « valeurs suédoises ». Les convertis tchèques suivis par Gabriel Piricky (2018 : 117-118) souhaitent eux aussi créer « leur propre culture en lien avec l'identité culturelle et historique de l'Europe de l'Est » et « inventer un islam tchèque ». Les convertis à l'islam investissent donc les termes de « culture » et de « religion » de significations multiples, ambivalentes et parfois réifiées, dont ce numéro propose d'identifier les ressorts et les effets. Que révèle cette diversité de postures ? Comment comprendre les distinctions et articulations que les convertis cherchent à instaurer entre la religion et la culture ?

Notons d'emblée que ce type de discours autour du « culturel » et du « religieux » n'est pas propre aux convertis à l'islam mais se manifeste dans le monde musulman au sens large comme le suggèrent de nombreux travaux (Göle, 1993 ; Roy, 2004 ; Roy, 2008 ; Hermansen, 2009 ; Le Renard, 2011 ; Ewing, 2015). Certains courants musulmans, dont le salafisme peut constituer le paroxysme (Adraoui, 2013 ; Inge, 2017), opposent notamment la coutume au savoir religieux et s'engagent dans une démarche de retour aux sources scripturaires de l'islam, dans ce qui est souvent présenté comme une entreprise de « déculturation » des croyances. Leur rapport à l'islam se veut « purement religieux » ; ils cherchent à se défaire des traditions, pratiques et normes culturelles qu'ils jugent non conformes à l'islam, pour produire un islam qu'ils estiment fidèle à la Tradition, c'est-à-dire au message tel que transmis par le Prophète Mohamed. Cette ambition de dissociation entre traditions culturelles et Tradition islamique, entre culture et religion remet en cause des pratiques coutumières habituellement associées à la religion, mais désormais redéfinies comme païennes (relevant de l'idolâtrie) ou préislamiques. Ces interprétations revivalistes contemporaines de l'islam, que plusieurs chercheurs englobent sous le terme de « renouveau islamique » (Yazbeck Haddad *et al.*, 1991 ; Lapidus, 1997 ; Mahmood, 2009 ; Saint-Lary, 2012), sont notamment populaires auprès des générations de musulmans issues de l'immigration et vivant en contexte minoritaire en Europe (Khosrokhavar, 1997 ; Duderija, 2007 ; Tersigni, 2009 ; Arslan, 2010 ; Puzenat, 2015 ; Piettre, 2017). Cependant, ce thème de la « déculturation » n'épuise pas la diversité des rapports que les musulmans entretiennent avec la « culture ». Dans un article récent, Jeanette Jouili (2019) s'interroge ainsi sur les « jonctions et disjonctions » entre culture et religion qui se déploient chez les musulmans

européens, qu'il s'agisse de ceux investis dans des formes de purification religieuse (Jouili, 2015) ou de ceux qui formulent plutôt le projet de créer de nouvelles formes de créativité culturelle, identitaire et artistique par l'islam. Leurs discours révèlent dans chaque cas des « préoccupations profondes au sujet de la bonne ou de la mauvaise approche de la culture » dans la pratique de l'islam (Jouili, 2019: 230, notre traduction).

Dans le cadre de ce numéro thématique, nous avons souhaité explorer à nouveaux frais ce rapport entre « culturel » et « religieux » qui traverse l'islam en général et qu'illustre bien le cas particulier des convertis – en raison notamment de la position d'entre-deux caractéristique des parcours de conversion (Buckser et Glazier, 2003). La réflexion que nous proposons émane de nos propres terrains de recherche et fait suite à un colloque organisé à Sciences Po Paris en février 2016, intitulé « Rendre compte des conversions à l'islam: vers quelles approches en sciences sociales? »². Alors que ce colloque réunissait des chercheurs travaillant dans des contextes très divers (France, Belgique, Luxembourg, Pays-Bas, Allemagne, Italie, Pologne, Ukraine, Lettonie, Royaume-Uni, Canada, États-Unis, Australie), presque tous ont mis en évidence la centralité discursive du couple religion/culture dans les propos de leurs enquêtés. Ces convergences invitent donc à examiner plus en détail ce travail de l'islam et de la culture par les convertis.

Souvent distanciés de l'héritage culturel des familles musulmanes, d'origines nationales et ethniques diverses, ainsi que de celui de leurs propres familles non-musulmanes, les convertis sont amenés à questionner l'imbrication entre religion et culture. À partir d'un regard décentré, qui s'inscrit toutefois dans les dynamiques de l'islam contemporain, ils réévaluent les pratiques culturelles, aussi bien majoritaires que minoritaires. Ces interrogations viennent perpétuer la tradition islamique en la refaçonant. Comme l'ont souligné Georges Balandier (1968) et Gérard Lenclud (1987), la tradition ne se maintient qu'en se renouvelant. Les interprétations et réinterprétations de l'islam, notamment dans ces débats autour de la culture, en font ainsi une tradition discursive « vivante » au sens de Talal Asad (2017: 132-135; voir aussi Nasr, 1993; Fadil, 2017b). Dans le cadre des conversions, cette tension entre maintien et changement est permanente. Bien que les influences culturelles soient critiquées dans les discours, jusqu'à quel point les convertis parviennent-ils à renégocier les pratiques et normes culturelles environnantes, celles reçues en héritage et celles de leurs pairs? Quels sont les accommodements envisagés?

Les articles de ce numéro cherchent à comprendre pourquoi et comment les convertis à l'islam opposent ou concilient religion et culture et quels sont les effets sociaux de ces démarches. Ils explorent les visions de l'islam et de la culture qui sous-tendent cette entreprise. Dans l'ensemble, les auteurs

2. Le programme et les enregistrements sont accessibles ici: <http://www.sciencespo.fr/osc/en/node/1655> (consulté le 27/05/2019).

démontrent que les convertis semblent pris dans une tension entre d'un côté, une rhétorique d'universalisation et de purification de l'islam, visant à le détacher des traditions culturelles héritées, et de l'autre, une réalité sociale en prise avec des dimensions sociales, politiques, nationales, ethniques et raciales variées, qui les amènent à produire de nouveaux registres de signification. En effet, les héritages culturels ne s'effacent pas si aisément, mais se recomposent en fonction des situations rencontrées, et de leurs propres identités d'origine. Avant de rendre compte plus en détail de ces processus, il convient de poser les jalons de ce que nous entendons par culture et religion, de détailler leurs imbrications, en lien notamment avec les notions de race et d'ethnicité qui ne sont jamais très éloignées dans ce type de réflexion, et de présenter notre compréhension de la conversion.

La religion dans ses liens avec la culture, la race et l'ethnicité

Réfléchir aux interactions entre « religion » et « culture » implique de s'arrêter sur les contours définitionnels de ces deux notions, et sur les liens qu'elles entretiennent avec d'autres notions proches, comme celles de « race » et d'« ethnicité » notamment. Opérant à la fois comme catégories de pratique et d'analyse (Brubaker, 2013), les significations de ces termes sont souvent contestées, rendant l'entreprise définitionnelle ardue³.

En dépit de débats nombreux sur la meilleure façon de caractériser la religion, la présence des composantes de « croyances » et de « pratiques » semble faire consensus dans la littérature. Ainsi, tout en considérant que le poids pondéré de ces deux caractéristiques peut varier selon les interprétations des religions considérées, on peut appréhender la religion comme un système de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, par lequel « un groupe de personnes donne sens aux problèmes ultimes de l'existence humaine » (Yinger, 1969 : 91 ; voir aussi Campiche *et al.*, 1992). Ce système est actuellement travaillé par un mouvement concomitant d'individualisation et de sécularisation, dans lequel la figure du converti devient de plus en plus centrale (Hervieu-Léger, 1999). Mais la religion n'est pas un objet mystérieux détaché du monde social : il importe de toujours la réinscrire dans la pluralité des rapports sociaux qui la façonnent et qu'elle contribue à façonner en retour (Michel, 2003 ; Altglas et Wood, 2018). Comme le note Richard Jenkins (2008 [1997] : 125), il est « évident que l'affiliation religieuse n'est en aucun cas une identité sociale “non-contaminée”, qui serait isolée ou au-dessus des autres. Il est probable, voire inévitable, que

3. Talal Asad (1993 : 116) considère par exemple qu'il ne « peut y avoir de définition universelle de la *religion*, non seulement parce que les éléments et relations qui la constituent sont toujours historiquement situés, mais aussi car cette définition serait elle-même le produit historique de processus discursifs ». James Clifford (1988 : 274) concède quant à lui qu'il est « peut-être vrai que la notion de culture a fait son temps » tandis que Lila Abu-Lughod (1991 : 147) enjoint les anthropologues à écrire désormais « contre la culture ».

la religion chevauche et interagisse avec d'autres principes d'affiliation et d'identification ». Une identité « purement religieuse » serait en effet bien difficile à trouver dans le monde social, même si certains acteurs s'en réclament. La religion entretient des relations complexes avec le genre et la classe (Isambert, 1996; McCloud, 2007; Woodhead, 2012; Gasquet, 2016) mais aussi avec les concepts de culture, de race et d'ethnicité, lesquels sont souvent subtilement imbriqués (Tersigni *et al.*, à paraître). Nous nous intéressons ici à la façon dont cet entrelacement se manifeste dans le cas de l'islam dans les sociétés dites occidentales.

Religion et culture

Les définitions de sciences sociales mettent en évidence le caractère construit de la *culture*. Celle-ci constitue « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (Rocher, 1992: 104). Ces définitions ont l'avantage de souligner la combinaison des dimensions cognitives, affectives et émotionnelles de la culture, son caractère partagé ainsi que son mode de transmission par socialisation. À ce titre, les religions peuvent être considérées comme productrices de contenu culturel: l'anthropologue Clifford Geertz (1993) définit ainsi la religion comme un « système culturel » qui fournit aux hommes et aux femmes un ensemble de symboles leur permettant de communiquer et de donner un sens au monde qui les entoure.

Par ailleurs, si de nombreuses religions se revendiquent universelles et vectrices d'une transcendance qui opérerait « par-delà les cultures » (Roy, 2008), beaucoup d'entre elles s'adaptent aux idiomes culturels locaux pour s'implanter. Ainsi, les pratiques fondées sur les normes tirées du Coran et de la Sunna – liées notamment à l'alimentation, la famille, l'habillement, etc. – ont été, dès les débuts de l'islam et de son expansion, modulées par les traits culturels des groupes qui l'ont adopté. S'ils partagent un fond commun, les islams locaux produisent des environnements de pratique différents (Von Grunebaum, 1974; Geertz, 1971) – le religieux se trouvant nécessairement imbriqué à la culture.

Notons que le sens commun véhicule souvent une vision figée et réifiée de la « culture ». Le terme de « culture musulmane », souvent employé pour désigner les personnes nées dans l'islam, mais non croyantes ou pratiquantes, fait par exemple partie du langage courant, souvent au risque de l'essentialisme, car il promeut l'idée d'une culture statique, sans nuances ni aléas (Dakhli, 2001; Said, 1978). Il en va de même des références à la culture « arabe », « marocaine », « pakistanaise », etc. dont l'islam devrait se détacher selon certains acteurs religieux. Les convertis à l'islam étudiés dans ce numéro se font d'ailleurs souvent les échos de cette vision homogénéisante lorsqu'ils évoquent leur rapport à l'islam et à la culture.

Religion et ethnicité

Les liens du religieux avec l'ethnicité ne sont pas moins complexes (Green, 2002; Kim, 2011). L'*ethnicité*, comprise ici dans un sens constructiviste et non primordialiste (Weber, 1922; Barth, 1969; Juteau, 1999; Wimmers, 2008), renvoie à la construction et la perpétuation de frontières sociales et symboliques entre groupes, sur la base d'un sentiment subjectif d'appartenance mobilisant la langue, la culture, l'ancestralité, etc.

Il arrive aussi que les frontières religieuses et ethniques coïncident, et que l'affiliation religieuse fonctionne comme un marqueur diacritique de l'ethnicité. En effet, malgré leur grande hétérogénéité en termes d'origines nationales, les musulmans sont souvent amalgamés au sein d'une catégorie ethnique homogène et conçue de manière primordialiste par les acteurs sociaux (arabe, turque, pakistanaise, etc.). Réciproquement, les individus appartenant à ces origines nationales sont fréquemment « religio-sés » comme musulmans, quelles que soient leurs croyances et pratiques religieuses réelles. Au sein de ces deux processus réciproques, la dénomination « musulman » fonctionne plus comme un référentiel « néoethnique » (Roy, 2009) que comme une simple affiliation religieuse.

Religion et race

Enfin, la religion peut connaître des processus de racialisation. La *race* est ici définie dans une perspective de sciences sociales comme le produit de l'idéologie raciste. Fictionnelle et fantasmée, elle ne possède pas de fondement scientifique, mais la croyance collective en sa réalité est porteuse de conséquences bien réelles pour les individus qui sont catégorisés d'après elle, comme le note Colette Guillaumin (2002 : 92). La race est une activité de catégorisation qui assigne aux individus des caractéristiques sociales et morales jugées innées et immuables sur la base de marqueurs extérieurs visibles (couleur de peau, phénotype, cheveux, etc.). Par rapport à l'ethnicité, elle réside dans l'utilisation de critères pseudo-biologiques pour différencier et, par conséquent, dominer. Elle implique un rapport de pouvoir hiérarchique qui structure les relations entre « majoritaires » et « minoritaires ». Racialiser la religion revient donc à l'assigner et à la réduire à des caractéristiques phénotypiques et morales, perçues comme héréditaires et venant justifier une exclusion sociale durable (Bayoumi, 2006; Benveniste, 2010; Meer, 2008, 2013; Garner et Selod, 2015; Galonnier, 2015).

Dans le cas de l'islam, il convient de souligner que de nombreuses victimes de l'islamophobie ne sont pas musulmanes mais des personnes dont leurs agresseurs ont jugé qu'elles « avaient l'air » musulmanes, selon les schémas stéréotypiques basés sur le phénotype (Love, 2017). À cette homogénéisation sur la base de marqueurs visibles s'ajoutent des phénomènes d'infériorisation et d'exclusion puisque l'islam, compris comme monolithe et construit comme « problème » ou « ennemi », est fréquemment jugé incompatible avec les

« valeurs » de l'Occident (Lopez, 2011 ; Mohammed et Hajjat, 2013 ; Selod et Embrick, 2013). La racialisation des musulmans est alors le fruit d'un « néoracisme » (Balibar, 1997 ; Meer et Modood, 2009), où la religion, comprise comme caractéristique héréditaire et par conséquent immuable, est naturalisée, biologisée.

Les conversions à l'islam prennent donc place dans un contexte où les appartenances religieuses, culturelles, ethniques et raciales sont fortement entrelacées. Or, elles se présentent souvent comme un instrument de subversion et de redéfinition de ces appartenances (Viswanathan, 1998 ; Van Nieuwkerk, 2006). Elles questionnent en effet les cultures d'origine ou d'adoption, les frontières symboliques, culturelles et ethno-raciales entre les groupes. Avant de nous pencher sur les potentielles reconfigurations des appartenances entreprises par les convertis, un détour par la notion de « conversion » s'impose.

La conversion : évolution des approches

Le sens attribué au concept de « conversion » fait actuellement débat. D'une part, il n'existe pas de terme universellement employé, ayant un sens précis et commun dans chaque langue. L'auteur britannique Yasir Suleiman (2013) a ainsi montré qu'en anglais, il n'y avait pas de mot capable de rendre compte du double sens du changement religieux tel qu'il est conçu dans l'islam⁴. Pour William Barylo (2018), le terme de conversion, utilisé pour désigner les personnes qui entrent en islam, est un terme « par défaut », hérité de la perspective chrétienne (Asad, 1996). Certains acteurs musulmans rejettent d'ailleurs le vocable de « conversion » et ont proposé d'autres expressions, comme le verbe anglais *revert* (« se reconverter » en français) ou encore l'idée de revenir à la *fitra*⁵.

À ces débats sur l'usage du terme même de conversion par les individus concernés, s'ajoutent des controverses en sciences sociales sur la meilleure manière de l'appréhender. De fait, il n'existe pas de définition réellement partagée au sein des sciences sociales, si ce n'est que la conversion renvoie à un changement ou à l'adoption de nouvelles croyances et pratiques religieuses (Mossière, 2007 ; Le Pape, 2009). C'est à la fin des années 1960 que la conversion prend de l'importance dans le champ des sciences sociales

4. Étymologiquement, le mot conversion qui désigne en latin un changement de direction (*conversio*) provient de deux termes grecs *epistrophê* et *metanoïa* : le premier renvoie à un changement d'orientation marqué par un retour aux origines (ou un retour sur soi), qui peut prendre le sens de retour à un état premier idyllique, tandis que le terme grec *metanoïa* évoque davantage un changement dans la manière de penser le monde et de se penser soi-même (Foucault, 2001). À l'origine, le terme conversion renvoie donc à deux mouvements distincts : le premier prenant la forme d'un retour aux origines et le deuxième, celui d'un changement en profondeur, touchant le sujet dans sa manière de concevoir ses rapports à autrui et à lui-même.

5. Concept coranique qui désigne une « disposition naturelle », un état pur et donné par Dieu, reflétant l'état naturel de l'âme humaine comme soumise à Dieu (voir Ibn Manzûr, 1979 : 2385 ; McDonald, 2010).

nord-américaines. L'apparition de nouveaux mouvements religieux (NMR) conduit en effet les chercheurs à s'intéresser aux processus de changement religieux (Lofland et Stark, 1965 ; Heirich, 1977 ; Balch et Taylor, 1977 ; Snow et Machalek, 1984). Si ces travaux ont d'abord présenté les convertis comme des individus « passifs », influencés par leur entourage social, à partir des années 1970, les sciences sociales opèrent un changement épistémologique, notamment avec Roger A. Straus (1979) qui propose de considérer le converti comme un « agent actif », un individu en quête (*seeker*) effectuant un choix rationnel, tout en étant conscient des enjeux et des implications de sa propre conversion. En cela, une nouvelle perspective émerge, faisant du converti un individu autonome, s'initiant volontairement à de nouvelles pratiques et redéfinissant son identité et son rôle au sein de sa communauté religieuse d'adoption (Long et Hadden, 1983 ; Richardson, 1978). Au cours des années 1980 et 1990, les recherches sur la conversion s'intensifient, notamment avec les travaux de Lewis Rambo (1993) portant sur les « *stages of conversion* », qui viennent rappeler que la conversion est graduelle et non soudaine, qu'elle relève d'un processus plutôt que d'un évènement et qu'elle est située socialement (Rambo, 1993 : 5). En France, Danièle Hervieu-Léger (1999) a récemment fait du converti une figure symptomatique de la « modernité » religieuse en montrant comment la conversion procède de la formation d'un « sujet croyant », dont la foi ne lui a pas été transmise par héritage ou par tradition. Venant nuancer ces représentations individualisantes de la conversion, d'autres travaux l'analysent sous un angle plus collectif, explorant à la fois la dimension historique et sociale de ce phénomène (Balch, 1980 ; Richardson et Kilbourne, 1989 ; Gooren, 2007) et le rôle des institutions religieuses dans l'accompagnement et la socialisation des nouveaux croyants (Winchester, 2008 ; Fer, 2010 ; Le Pape, 2015).

Les articles de ce numéro puisent dans toutes ces approches. Précisons, par ailleurs, que lorsqu'ils emploient le terme de conversion, les auteurs de ce dossier se réfèrent avant tout aux conversions dites « de l'extérieur ». Les conversions « de l'intérieur », c'est-à-dire celles qui concernent des individus dont la socialisation primaire s'est effectuée dans des familles musulmanes plus ou moins religieuses et qui « reviennent » à l'islam par la suite, ne sont traitées qu'indirectement. Ces deux formes de conversion suscitent toutefois des questionnements communs autour des enjeux de culture et de religion.

« Culture » et « religion » dans le discours des convertis à l'islam

Entrer dans une religion qui, comme nous l'avons vu, connaît des processus de culturalisation, d'ethnicisation et de racialisation est porteur de nombreuses implications. Les cinq articles de ce numéro abordent à leur manière l'intrication entre race, culture, ethnicité et religion et la façon dont elle interfère dans les discours, les pratiques et les positionnements des convertis à l'islam. Les contributions, qui couvrent la France, le Royaume-Uni, les Pays-Bas, le Canada et l'Australie, dialoguent les unes avec les autres pour

souligner la pluralité des expériences vécues et des interprétations de l'islam, tout en révélant des tendances communes à vouloir retravailler l'articulation du culturel et du religieux.

Les convertis qui, dans leurs récits, disent avoir embrassé l'islam avant tout comme une « foi », se trouvent confrontés à des considérations culturelles, ethniques et raciales significatives. Beaucoup décrivent la position liminaire dans laquelle ils se trouvent alors placés, étant perçus comme des passeurs de frontières, des hybrides culturels, des transfuges ethniques ou des « traîtres à la race » (Franks, 2000 ; Moosavi, 2015 ; Brun et Galonnier, 2016 ; Midden, 2018). La question du rapport entre la culture et la religion est alors investie de manière particulièrement vigoureuse pour négocier cet état intermédiaire, comme en témoignent les citations du début de cette introduction. Ce faisant, les convertis reproduisent des discours déjà en vogue dans la pensée islamique contemporaine et partagés par de nombreux musulmans, mais qui dans leur cas leur permettent d'affirmer l'authenticité de leur conversion et la légitimité de leur appartenance à l'islam. Si la volonté de dissocier la « religion musulmane » de la « culture des musulmans » pour revenir à un islam pur et fondamental est un trope récurrent de leurs discours, il n'est toutefois pas le seul. D'autres tâchent aussi de construire ce qu'ils considèrent comme des islams adaptés à leurs « cultures » d'origine (française, néerlandaise, etc.). Comme le démontrent les articles de ce numéro, ces discours demeurent fréquemment velléitaires et se traduisent dans la pratique par de nombreux bricolages, adaptations et compositions, qui reposent sur des postures de plus ou moins forte conciliation ou défiance par rapport à la société majoritaire.

Les manifestations plurielles du rapport entre culture et religion

Expérimentant une situation d'« entre-deux », les convertis sont amenés à interroger les héritages culturels en présence, à revisiter les systèmes d'appartenance. Toutefois, les redéfinitions dans lesquelles ils s'investissent revêtent différentes formes selon les situations et se nourrissent de différentes intentions. Ces formes varient entre autres selon les trajectoires personnelles, les coreligionnaires qu'ils côtoient, l'inscription résidentielle, les configurations familiales, les pratiques virtuelles, les contextes nationaux et l'influence des mouvements islamiques dans lesquels ils s'insèrent.

Ce processus se traduit chez certains par la volonté de dissocier la religion de la culture, en promouvant une croyance basée sur la seule connaissance des textes religieux. Les convertis engagés dans, ou simplement séduits par les mouvements contemporains dits du « renouveau islamique » – c'est-à-dire des courants promouvant un retour à l'islam des origines dans une dynamique de revitalisation du référent religieux – insistent alors sur la nécessaire extraction de la religion de ses référents traditionnels. La promotion de la dimension universelle du message islamique, en retournant aux « fondamentaux », façonne des discours qui ont pour vocation de s'exporter facilement dans un contexte de transnationalisation des religions (Argyriadis *et al.*, 2012). En affirmant

privilégier la Tradition du Prophète Mohamed au détriment des traditions culturelles, cette rhétorique promeut une vision du religieux qui se voudrait « sans culture » (Roy, 2008) et serait donc plus « véritable », plus « pure » et plus « authentique ».

Sans entrer dans les débats sur le bien-fondé d'une telle entreprise ou sur son caractère réalisable, plusieurs articles de ce numéro montrent la prévalence de cette posture chez les enquêtés. Nombreux sont ceux qui prétendent chercher à isoler le « message purement religieux de l'islam » des pratiques culturelles des musulmans « d'origine », immigrés notamment. Dans son article « Muslim Converts in the Netherlands and the Quest for a “Culture-Free” Islam », Vanessa Vroon-Najem souligne que les convertis néerlandais qui se disent en quête d'un islam « libéré de la culture » répètent à l'envi que « pour comprendre l'islam, il ne faut surtout pas regarder ce que font les musulmans ». Cette conception de la religion s'oppose aux discours ethnicisants et racialisants majoritaires décrivant l'islam comme la religion de l'Autre, mais elle met aussi à distance les pratiques des musulmans primo-migrants, perçues de manière dépréciative comme teintées de folklore et de superstitions, au risque de reproduire stéréotypes et préjugés sur ces populations (Jensen, 2006 ; Rogozen-Soltar, 2012 ; Özyürek, 2014).

Du reste, les convertis ne sont pas seuls dans cette entreprise de dissociation entre culture et religion. Les travaux de Farhad Khosrokhavar (1997) ont montré depuis la fin des années 1990 comment les jeunes musulmans nés en France se placent dans une posture d'affirmation d'identités religieuses en rupture avec les identités plus traditionnelles de leurs parents, dans lesquelles ils ne se reconnaissent pas. En refusant l'islam « coutumier », et par là différentes pratiques attendues d'elles, les jeunes femmes descendantes d'immigrés notamment cherchent à conquérir plus d'autonomie, en remettant en cause des normes jugées désuètes ou trop patriarcales (voir aussi Kakpo, 2007). Il y a là une volonté de distinguer les pratiques qui relèveraient « réellement » de l'islam de celles qui émaneraient d'une interprétation historique erronée, détournant les hommes du message de Dieu au fil des siècles. En se revendiquant d'un islam épuré, ces croyants, et surtout ces croyantes, mettent à distance aussi bien les codes culturels des musulmans perçus comme « traditionnels » que ceux de la société majoritaire. Des similitudes et des solidarités se dégagent alors entre descendants d'immigrés (convertis « de l'intérieur ») et convertis « de l'extérieur », tous s'inscrivant dans une démarche de « renaissance » individuelle délaissant le monde profane pour le monde sacré, ou perçu comme tel.

Cette distinction entre le religieux et le culturel n'est cependant pas univoque. De la même façon que tous les descendants d'immigrés musulmans ne rejettent pas systématiquement l'héritage traditionnel de leurs parents (Fadil, 2017a), tous les convertis ne cherchent pas à débarrasser l'islam de toute influence culturelle. Certains souhaitent plutôt adapter leur religiosité à la société dans laquelle ils vivent, participant ainsi à la construction de pratiques islamiques contextuelles, selon une stratégie qui vise à réancrer l'islam dans le national et le local (Van Nieuwkerk, 2004 ; Jackson, 2005 ; Roald, 2006 ; Jensen, 2008 ;

Leman *et al.*, 2010; Rogozen-Soltar, 2012; Özyürek, 2014; Galonnier, 2017b). Il s'agit de créer un islam de « culture » française, néerlandaise, etc. Ce projet est porté par des musulmans qui militent en faveur de la reconnaissance de l'islam au sein des différents espaces nationaux en faisant valoir la compatibilité de l'identité musulmane avec la citoyenneté nationale. Les discours invoquent alors le fort potentiel d'adaptabilité de la tradition islamique qui s'est, dès les débuts de son expansion, fondue dans les différentes cultures qui l'ont accueillie. Ce discours se retrouve par exemple chez le converti américain Umar Faruq-Abdallah (2004) qui affirme de manière poétique que « l'islam est comme une rivière cristalline. Ses eaux sont pures, douces et fécondes, mais, étant incolores, elles reflètent les fonds (la culture locale) au-dessus desquels elles s'écoulent ». Dans les pays occidentaux, cette adaptation de la religion musulmane aux contextes locaux a été accomplie de longue date par les différents citoyens musulmans de ces pays. Elle revêt cependant une importance particulière pour certains convertis actuels qui se pensent comme des « ponts entre les cultures », chargés de mettre en cohérence des éléments culturels et religieux habituellement jugés incompatibles. L'article « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet » par Géraldine Mossière, qui propose une comparaison des expériences de convertis à l'islam et au christianisme (en France et au Québec), est à cet égard instructif. L'auteure montre que la plupart des nouveaux musulmans québécois de son échantillon cherchent à établir une cohérence entre l'héritage reçu et la religion adoptée dans un souci de préserver leur identité par-delà le changement de religion. Le cas du changement ou du maintien du prénom de naissance suite à la conversion est emblématique de la redéfinition des appartenances à l'œuvre. Les cultures d'origine transmises à travers l'héritage familial sont ainsi mises à distance par les convertis qui décident d'adopter de nouveaux prénoms islamiques, ou au contraire fièrement maintenues par ceux qui conservent leur prénom d'origine et refusent de porter des prénoms « à consonance arabe ».

Quelques fonctions de la disjonction culture/religion : négociant « sa place » et revisiter les mécanismes de catégorisation

Insister sur l'universalité de l'islam dans un monde globalisé, au sein de sociétés sécularisées, c'est aussi chercher à le rendre accessible à tous sans distinction d'origines et de parcours. En s'alignant sur les valeurs d'un islam affranchi des traits culturels des pays dits musulmans, les convertis s'assurent leur propre place au sein de groupes musulmans ou plus largement dans ce qu'ils considèrent la *oumma*. Il s'agit en particulier pour eux d'acquérir une légitimité dans un milieu où ils ont parfois l'impression d'être rejetés, où ils se sentent sommés de prouver la conformité de leur identité musulmane, engendrant ainsi des luttes autour de l'enjeu d'authenticité dans l'islam (Jackson, 2005 ; Jensen, 2006 ; Mossière, 2010 ; Woodlock, 2010 ; Moosavi, 2012 ; Tourage, 2012). L'article de Géraldine Mossière démontre

ainsi que les convertis résolvent les contradictions liées à leur position d'entre-deux culturel en transférant les critères de distinction dans le domaine de l'authenticité religieuse. La dialectique race/ethnicité/culture/religion se voit alors reconfigurée.

Sur un autre registre croyant, Mohamed-Ali Adraoui met en lumière une dynamique similaire dans son article « Trajectoires de convertis au salafisme en France : processus de socialisation et postures d'opposition ». Il démontre que le courant salafiste est particulièrement prisé par les convertis en raison de sa dimension perçue comme égalitariste, qui le rend plus accessible aux individus non porteurs d'un islam transmis. L'accent placé sur le savoir religieux et la connaissance livresque confère aux convertis qui s'astreignent à travailler sur les textes un capital symbolique et une plus grande légitimité sociale au sein de leur nouveau groupe d'appartenance. Le salafisme se distingue en effet des offres islamiques dites « ethnoculturelles » (liées à l'islam maghrébin ou turc par exemple) en insistant sur la dimension universaliste du religieux. Cet aspect le rend particulièrement attractif aux yeux des nouveaux musulmans en quête d'une religiosité « pure ».

Insister sur l'universalité de l'islam, et la valeur d'égalité qu'elle comporte, c'est aussi chercher à le rendre accessible à tous en dépit des assignations sociales. Valoriser une approche du religieux qui se veut affranchie du culturel permet de s'extraire de certaines catégories sociales classificatoires et de renverser, tout du moins de déplacer les frontières sociales qui s'établissent entre les groupes. En se définissant comme « musulmans » par la foi et non par la tradition, convertis de l'intérieur et de l'extérieur se départissent des assignations ethniques et raciales auxquelles ils peuvent être renvoyés. Ils s'auto-désignent ainsi en référence à une communauté de croyants, et non à une communauté ethnique ou raciale imposée. En promouvant l'universalité du religieux, ce type de discours est susceptible de trouver une large réception auprès de fidèles pour qui l'idée de « fraternité » ou de « sororité » religieuse, par-delà les frontières, est devenue centrale (Fauches *et al.*, 2012). Dans son article, Vanessa Vroon-Najem montre ainsi que la pratique de l'islam aux Pays-Bas se structure au sein de regroupements religieux multiethniques dont les convertis sont souvent à l'origine et qui accueillent également des musulmans de « deuxième ou troisième génération ». La quête d'un islam détaché des cultures et traditions héritées se développe dans les interactions entre ces deux groupes. Elle permet de construire une sociabilité pieuse fondée sur des relations horizontales, visant à dépasser les clivages ethniques et migratoires. De ce point de vue, l'appartenance constituée sur le mode « religieux » unifie tandis que les autres formes d'identification sont perçues comme facteurs de division. Les concepts de fraternité ou sororité islamique ainsi que l'invocation d'un référent religieux qui se veut au-delà des cultures sont mobilisés, avec plus ou moins de succès, à la fois pour contrer les discours dominants présumant une incompatibilité ontologique entre les identités musulmane et néerlandaise, et pour neutraliser les différences culturelles et ethniques entre musulmans issus d'horizons divers.

Ainsi, la mise à distance des marqueurs culturels permet de clarifier l'étiquette « musulman » qui confond généralement identités religieuses, nationales et ethno-raciales (Willems, 2016). Alors que l'islam reste construit dans l'imaginaire occidental comme une religion « étrangère », durablement associée à des groupes issus de l'immigration et perçus comme extérieurs aux frontières de l'identité nationale, les convertis contrôlent le stigmate ethno-racial en tâchant d'isoler la dimension religieuse et spirituelle de l'islam. Il s'agit là d'un moyen de sortir des amalgames et de se réappropriier des facettes de leur identité qui leur sont parfois confisquées. Ce travail ouvre en effet à certains la possibilité de se revendiquer à la fois « musulmans » et « néerlandais », « musulmans » et « blancs », « musulmane voilée » et « noire », etc. Extraire ou redéfinir la culture de l'islam permet alors de contourner ou de contrer des processus d'ethnisation et de racialisation (Zebiri, 2007; Alam, 2012; Özyürek, 2014; Brun et Galonnier, 2016). Dans son article, « Affiliation volontaire à l'islam et assignation raciale : les Français et les Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam face à la "question noire" », Agathe Larisse aborde frontalement cette question raciale, en analysant comment les convertis noirs à l'islam intègrent à leur vie un nouveau stigmate du fait de leur affiliation à une religion racialisée, mais aussi comment l'adhésion à l'islam leur permet de négocier leur stigmatisation en tant que Noirs. La comparaison montre que les Français et les Britanniques se distinguent par des stratégies contrastées : les convertis britanniques tendent ainsi à se réappropriier et à resymboliser une « authenticité » panafricaine à travers l'islam et utilisent la religion pour faire face à la « question noire », sur le modèle des Black Muslims américains. À l'inverse, les convertis français souscrivent au régime discursif de l'universalisme abstrait de la République française et mobilisent des interprétations de l'islam inspirées du salafisme (universalistes, individualistes et aveugles à la race) pour mettre à distance l'identité noire. Dans l'ensemble, (re-)nouer avec une lignée croyante musulmane non-héritée permet de construire sa propre identité en s'écartant des attentes normatives souvent exprimées sur le mode de l'injonction à l'assimilation.

S'affranchir de la culture : un « vœu pieux »

L'imbrication entre religion et culture, même si elle peut sembler de moins en moins marquée suite à la progression des processus de sécularisation, de transnationalisation, des conversions et des migrations, demeure inéluctable. Le religieux produit de nouvelles modalités d'être au monde sur la base de formes culturelles préexistantes. Et il continuera de produire du culturel car il met à disposition des individus et des groupes des cadres sociaux et normatifs qui fonctionnent en dehors du seul cadre religieux. Comme l'écrit Olivier Roy (2008 : 193), « la retombée "culturelle" du religieux est inévitable, car aucune société ne peut se maintenir seulement sur le plan d'une croyance explicite ». Ainsi, le discours de pureté religieuse rencontré chez les enquêtés relève davantage d'un idéal que de la réalité. Il constitue un « vœu pieux »,

voire « très pieux » (Roy, 1999 : 26) : d'abord au sens figuré, puisque ce rejet total de différentes formes culturelles majoritaires et minoritaires peut difficilement être effectif, y compris lorsque les convertis réalisent la *hijra* (émigration en pays musulman) décrite par Mohamed-Ali Adraoui ; mais également au sens propre, puisqu'il renvoie à une stratégie de piété et de mise en scène de la piété.

Cette quête du « pur religieux » dans sa dimension d'exclusivité, mais également de recherche incessante de pureté, peut en outre s'avérer difficile et objet d'inquiétude. C'est ce que décrit Karen Turner dans son article « Convertitis and the Struggle with Liminality for Female Converts to Islam in Australia ». Certaines de ses enquêtées australiennes, soucieuses d'affirmer leur légitimité de nouvelles musulmanes et d'entériner leur changement de religion, se protègent ainsi de toute « contamination » venue de la société occidentale ou de la culture d'origine immigrée et érigent les normes religieuses les plus strictes (sur la musique, le porc ou les chiens) en instruments de démarcation des frontières. La volonté d'isoler le religieux du culturel crée une coercition et un doute permanent sur ce qui est licite ou non, permis ou non. Karen Turner insiste sur la position « liminaire » ou d'entre-deux qu'occupent ces femmes converties à l'islam en Australie, qui sont parfois en rupture avec leur milieu d'origine et encore imparfaitement intégrées à leur communauté religieuse d'adoption. Cette posture ambiguë et malaisée peut générer chez certaines une pratique intransigeante et ostentatoire (la *convertitis* ou « maladie du converti ») qui révèle une quête d'authenticité dans laquelle les liens entre culture et religion sont constamment renégociés.

Juliette GALONNIER

Institut national d'études démographiques
juliette.galonnier@gmail.com

Amélie PUZENAT

Université Catholique de l'Ouest / ESO Angers
apuzenat@uco.fr

Hamzi KHATEB

CEVIPOF, Sciences Po / CEIAS, EHESS
hamzi.khateb@sciencespo.fr

Géraldine MOSSIÈRE

Institut d'études religieuses, Université de Montréal
geraldine.mossiere@umontreal.ca

Bibliographie

- ABU-LUGHOD Lila, 1991, “Writing Against Culture”, in R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 137-162.
- ADRAOUI Mohamed-Ali, 2013, *Du Golfe aux banlieues: le salafisme mondialisé*, Paris, Presses universitaires de France.
- ALAM Oishee, 2012, “Islam is a Blackfella Religion, Whatchya Trying to Prove?»: Race in the Lives of White Muslim Converts in Australia”, *The La Trobe Journal*, 89, p. 124-139.
- ALLIEVI Stefano, 1998, *Les Convertis à l’islam: les nouveaux musulmans d’Europe*, Paris, L’Harmattan.
- ALTGLAS Véronique et WOOD Matthew (eds.), 2018, *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion*, Londres, Brill.
- ARGYRIADIS Kali, CAPONE Stefania, DE LA TORRE Renée et MARY André (dir.), 2012, *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Paris, L’Harmattan.
- ARSLAN Leyla, 2010, *Enfants d’Islam et de Marianne: des banlieues à l’université*, Paris, Presses universitaires de France.
- ASAD Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- , 1996, “Comments on Conversion”, in P. Van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, p. 263-73.
- , 2017 [1968], « L’idée d’une anthropologie de l’islam », *Archives de sciences sociales des religions*, 180, 4, p. 117-137.
- BALANDIER Georges, 1968, « Tradition et continuité », *Les Cahiers internationaux de sociologie*, 44, p. 1-12.
- BALCH Robert W., 1980, “Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion”, *Sociological Analysis*, 41, 2, p. 137-143.
- BALCH Robert W. et TAYLOR David, 1977, “Seekers and Saucers: the Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult”, *American Behavioral Scientist*, 20, 6, p. 839-861.
- BALIBAR Étienne, 1997, « Y a-t-il un “néo-racisme”? », in É. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, Nation, Classe*, Paris, La Découverte, p. 27-41.
- BARTH Fredrick, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, Little, Brown and Company.
- BARYLO William, 2018, “People do not convert but change: critical analysis of concepts of spiritual transitions”, in K. Van Nieuwkerk (ed.), *Moving in and out of Islam*, Austin, University of Texas Press, p. 27-43.
- BAYOUMI Moustafa, 2006, “Racing Religion”, *The New Centennial Review*, 6, 2, p. 267-293.
- BENVENISTE Annie, 2010, « Ethnisation, racialisation de la religion », in R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 344-350.
- BOURQUE Nicole, 1998, “Being British and Muslim: Dual Identity Amongst New and Young Muslims”, in A. Jones (ed.), *University Lectures in Islamic Studies*, London, Altajir World of Islam Trust, p. 1-19.

- BRUBAKER Rogers, 2013, “Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration”, *Ethnic and Racial Studies*, 36, 1, p. 1-8.
- BRUN Solène et GALONNIER Juliette, 2016, « Devenir(s) minoritaire(s) : la conversion des Blanc-he-s à l’islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration », *Tracés*, 16, 30, p. 29-54.
- BUCKSER Andrew et GLAZIER Stephen D. (eds.), 2003, *The Anthropology of Religious Conversion*, New York, Rowman and Littlefield.
- CAMPICHE Roland, DUBACH Alfred, BOVAY Claude, KRÜGGELER Michael et VOLL Peter, 1992, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1992.
- CLIFFORD James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- DAKHLIA Jocelyne, 2001, « La “culture nébuleuse” ou l’islam à l’épreuve de la comparaison », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 56, 6, p. 1177-1199.
- DUDERIJA Adis, 2007, “Identity Construction in the Context of Being a Minority Immigrant Religion: the Case of Western-Born Muslims”, *Immigrants & Minorities*, 25, 2, p. 141-162.
- EWING Katherine Pratt, 2015, “‘Islam Is Not a Culture’: Reshaping Muslim Publics for a Secular World”, in J. Garnett and S. L. Hausner (eds.), *Religion in Diaspora: Cultures of Citizenship*, London, Palgrave Macmillan, p. 202-225.
- FADIL Nadia, 2017a, “Recalling the ‘Islam of the parents’ liberal and secular Muslims redefining the contours of religious authenticity”, *Identities*, 24, 1, p. 82-99.
- , 2017b, « De la religion aux traditions. Quelques réflexions sur l’œuvre de Talal Asad », *Archives de sciences sociales des religions*, 180, 4, p. 99-116.
- FARUQ Abd-Allah Umar, 2004, “Islam and the Cultural Imperative”, *A Nawawi Foundation Paper*.
- FAUCHES Aurélien, KAOUES Fatiha, VANEL Chrystal et VILMAIN Vincent, 2012, *Religions et frontières*, Paris, Éditions du CNRS.
- FER Yannick, 2010, *L’offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.
- FOUCAULT Michel, 2001, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard.
- FRANKS Myfanwy, 2000, “Crossing the Borders of Whiteness? White Muslim Women Who Wear Hijab in Britain Today”, *Ethnic and Racial Studies*, 23, 5, p. 917-929.
- GALONNIER Juliette, 2015, “The Racialization of Muslims in France and the United States: Some Insights from White Converts to Islam”, *Social Compass*, 62, 4, p. 570-583.
- , 2017a, *Choosing Faith and Facing Race: Converting to Islam in France and the United States*, thèse de doctorat en sociologie, Paris et Evanston, IEP de Paris et Northwestern University.
- , 2017b, « L’islam des convertis », *La Vie des Idées*, <https://lavedesidees.fr/L-islam-des-convertis.html> (consulté le 27/05/2019).
- GARNER Steve et SELOD Saher, 2015, “The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia”, *Critical Sociology*, 41, 1, p. 9-19.
- GASQUET Béatrice de, 2016, « Religion », in J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, p. 559-571.

- GEERTZ Clifford, 1971, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1993, “Religion as a Cultural System”, in *The Interpretation of Cultures*, London, Fontana Press, p. 87-125.
- GILHAM Jamie, 2014, *Loyal Enemies: British Converts to Islam, 1850-1950*, Oxford, Oxford University Press.
- GÖLE Nilüfer, 1993, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- GOOREN Henri, 2007, “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 3, p. 337-353.
- GÓRAK-SOSNOWSKA Katarzyna, 2015, “Between Fitna and the Idyll Internet Forums of Polish Female Converts to Islam”, *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 13, 3, p. 344-362.
- GREEN Nancy, 2002, « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 57, 1, p. 127-144.
- GUILLAUMIN Colette, 2002 [1972], *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard.
- HADDOU Aicha, 2012, « La conversion à l'épreuve de l'islam », in B. Maréchal et F. El Asri (dir.), *Islam belge au pluriel*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, p. 85-112.
- HEIRICH Max, 1977, “Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion”, *American Journal of Sociology*, 83, 3, p. 653-680.
- HERMANSEN Marcia, 2009, “Cultural Worlds/Culture Wars: Contemporary American Muslim Perspectives on the Role of Culture”, *Journal of Islamic Law and Culture*, 11, 3, p. 185-95.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- IBN MANZŪR Al-Andalusi, 1979 [1882], *Lisân al-Arab [La langue des Arabes]*, vol. 4, édition réalisée par Abdallah 'Ali al-Kabir, Muhammad Ahmad Hasab Allâh et Hâchim Muhammad al-Châdhili, Le Caire, Dâr al-maârif.
- INGE Anabel, 2017, *The Making of a Salafi Muslim Woman: Pathways to Conversion*, Oxford, Oxford University Press.
- JACKSON Sherman, 2005, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection*, Oxford, Oxford University Press.
- JENKINS Richard, 2008 [1997], *Rethinking Ethnicity*, London, Sage.
- JENSEN Tina Gudrun, 2006, “Religious Authority and Autonomy Intertwined: the Case of Converts to Islam in Denmark”, *The Muslim World*, 96, p. 643-660.
- JENSEN Tina Gudrun, 2008, “To Be ‘Danish,’ Becoming ‘Muslim’: Contestations of National Identity?”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 3, p. 389-409.
- JOULI Jeanette S., 2015, *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford, Stanford University Press.
- , 2019, “Islam and Culture: Dis/junctures in a modern conceptual terrain”, *Comparative Studies in Society and History*, 61, 1, p. 207-237.
- JUTEAU Danielle, 1999, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal.

- KAKPO Nathalie, 2007, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po.
- KHATEB Hamzi, 2017, *La responsabilité morale des convertis à l'islam, entre normes islamiques et laïcité*, thèse de doctorat en science politique, Paris, Institut d'études politiques de Paris.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- KIM Rebecca Y., 2011, "Religion and Ethnicity: Theoretical Connections", *Religions*, 2, p. 312-329.
- KÖSE Ali, 1996, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, London, Kegan Paul International.
- ISAMBERT François-André, 1996, « Classes sociales et pratique religieuse paroissiale : réflexions sur une enquête », *Cahiers internationaux de sociologie*, 101, p. 305-317.
- LAPIDUS Ira, 1997, "Islamic Revival and Modernity: the Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40, 4, p. 444-460.
- LE PAPE Loïc, 2009, « Tout change, mais rien ne change. Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », in M. Bessin, C. Bidart et M. Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 212-223.
- , 2015, *Une autre foi : itinéraires de conversions en France. Juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.
- LEMAN Johan, 2010, "Crossing Boundaries: Ethnicity and Islamic Conversion in Belgium", *Ethnoculture*, 2, p. 27-44.
- LEMAN Johan, STALLAERT Christiane et LECHKAR Iman, 2010, "Ethnic Dimensions in the Discourse and Identity Strategies of European Converts to Islam in Andalusia and Flanders", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36, 9, p. 1483-1497.
- LENCLUD Gérard, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, 9, p. 110-123.
- LE RENARD Amélie, 2011, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, Paris, Dalloz.
- LEUENBERGER Susanne, 2013, "I Have Become a Stranger in my Homeland': An Analysis of the Public Performance of Converts to Islam in Switzerland", in S. M. Behloul, S. Leuenberger et A. Tunger-Zanetti (eds.), *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe and the Self*, Bielefeld, Verlag, p. 1181-1202.
- LOFLAND John et STARK Rodney, 1965, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 30, 6, p. 862-875.
- LONG Theodore E. et HADDEN Jeffrey K., 1983, "Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1, p. 1-14.
- LOPEZ Fernando Bravo, 2011, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century", *Ethnic and Racial Studies*, 34, 4, p. 556-573.
- LOVE Erik, 2017, *Islamophobia and Racism in America*, New York, New York University Press.
- MAHMOOD Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, traduit de l'anglais par Nadia Marzouki, Paris, La Découverte.
- MCCLOUD Sean, 2007, "Putting Some Class Into Religious Studies: Resurrecting an Important Concept", *Journal of the American Academy of Religion*, 75, 4, p. 840-862.

- MACDONALD D. B., 2010, « Fitra », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/fitra-SIM_2391?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=fitra (consulté le 27 mars 2019).
- MCGINTY Anna Mansson, 2006, *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*, New York, Palgrave Macmillan.
- MEER Nasar, 2008, "The Politics of Voluntary and Involuntary Identity: Are Muslims in Britain an Ethnic, Racial or Religious Minority?", *Patterns of Prejudice*, 42, 1, p. 61-81.
- , 2013, "Racialization and Religion: Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia", *Ethnic and Racial Studies*, 36, 3, p. 385-398.
- MEER Nasar et MODOOD Tariq, 2009, "Refutations of Racism in the 'Muslim Question'", *Patterns of Prejudice*, 43, 3/4, p. 332-351.
- MICHEL Patrick, 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 159-170.
- MIDDEN Eva, 2018, "Rethinking 'Dutchness': Learning from the intersections between religion, gender and national identity after conversion to Islam", *Social Compass*, 65, 5, p. 684-700.
- MOHAMMED Marwan et HAJJAT Abdellali, 2013, *Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le « problème » musulman*, Paris, La Découverte.
- MOOSAVI Leon, 2012, "British Muslim Converts Performing Authentic Muslimness", *Performing Islam*, 1, 1, p. 103-128.
- , 2015, "The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia", *Critical Sociology*, 41, 1, p. 41-56.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2007, « La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept », Groupe de recherche diversité urbaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, université de Montréal.
- , 2010, « Passer et retravailler la frontière. Des converties à l'islam en France et au Québec: jeux et enjeux de médiation et de différenciation », numéro spécial « Les Passeurs de Frontières », *Sociologie et Sociétés*, 42, 1, p. 245-270.
- , 2013, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- NASR Seyyed Hossein, 1993, *L'islam traditionnel face au monde moderne*, trad. de l'anglais par G. Kondracki avec la collaboration de C. Pourquier, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- ÖZYÜREK Esra, 2014, *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion and Conversion in the New Europe*, New York, Princeton University Press.
- PEDZIWIATR Konrad, 2017, "Conversions to Islam and Identity Reconfigurations among Poles in Great Britain", *Studia Religiosa*, 50, 3, p. 221-239.
- PIETRE Alexandre, 2017, « Vers le *community organizing*? Le renouveau islamique dans la transformation de l'espace social d'une banlieue parisienne (1996-2016) », in J. Talpin, J. O'Miel et F. Frégosi (dir.), *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 165-204.
- PIRICKY Gabriel, 2018, "Merging culture with religion. Trajectories of Slovak and Czech Muslim converts since 1989", in K. Van Nieuwkerk (ed.), *Moving in and out of Islam*, Austin, University of Texas Press, p. 107-129.
- PUZENAT Amélie, 2015, *Conversions à l'islam: unions et séparations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

- RACIUS Egdunas, 2018, “Faith No More: The Views of Lithuanian Converts to Islam on Deconversion”, in K. Van Nieuwkerk (ed.), *Moving in and out of Islam*, Austin, University of Texas Press, p. 363-384.
- RAMBO Lewis R., 1993, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press.
- RICHARDSON James, 1978, *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*, Beverly Hills, Sage.
- RICHARDSON James et KILBOURNE Brock, 1989, “Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories”, *Sociological Analysis*, 50, 1, p. 1-21.
- ROALD Anne Sofie, 2006, “The Shaping of a Scandinavian Islam: Converts and Gender Equal Opportunity”, in K. Van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, p. 48-70.
- ROCHER Guy, 1992, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH Itée, 3^e éd.
- ROGOZEN-SOLTAR Mikaela, 2012, “Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration and Spanish Imaginaries of Islam”, *American Anthropologist*, 114, 4, p. 611-623.
- ROY Olivier, 1999, « Le post-islamisme », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 85-86, p. 11-30.
- , 2004, *L’islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2008, *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2009, “The Mediterranean and Its Metaphors”, Lecture at the Robert Schuman Center for Advanced Studies, European University Institute.
- SAID Edward, 1978, *Orientalism*, New York, Random House.
- SAINT-LARY Maud, 2012, « Du wahhabisme aux réformismes génériques : renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d’études africaines*, 206-207, p. 449-470.
- SELOD Saher et EMBRICK David G., 2013, “Racialization and Muslims: Situating the Muslim Experience in Race Scholarship”, *Sociology Compass*, 7, 8, p. 644-655.
- SNOW David A. et MACHALEK Richard, 1984, “The Sociology of Conversion”, *Annual Review of Sociology*, 10, p. 167-190.
- STRAUS Roger A., 1979, “Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment”, *Sociological Analysis*, 40, 2, p. 158-165.
- SULEIMAN Yasir, 2013, *Narratives of Conversion to Islam: Female Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TERSIGNI Simona, 2009, « Catégorisations des migrantes par le religieux et agentivité autour de l’islam », *Cahiers de la Méditerranée*, 78, p. 119-129.
- TERSIGNI Simona, VINCENT-MORY Claire et WILLEMS Marie-Claire (dir.), à paraître, *Marques in-désirables. Fabrications religieuses et ethno-racisées*, Paris, Éditions Petra.
- TOURAGE Mahdi, 2012, “Performing Belief and Reviving Islam: Prominent (White Male) Converts in Muslim Revival Conventions”, *Performing Islam*, 1, 2, p. 207-226.
- VAN NIEUWKERK Karin, 2004, “Veils and Wooden Clogs Don’t Go Together”, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 69, 2, p. 229-246.
- (ed.), 2006, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press.

- VISWANATHAN Gauri, 1998, *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief*, Princeton, Princeton University Press.
- VON GRUNEBaum Gustave E., 1974, *L'identité culturelle de l'islam*, Paris, Gallimard.
- VROON Vanessa, 2014, *Sisters in Islam: Women's Conversion and the Politics of Belonging. A Dutch Case Study*, thèse de doctorat en sciences sociales, University of Amsterdam.
- WEBER Max, 1971 [1922], *Économie et Société*, Paris, Plon.
- WILLEMS Marie-Claire, 2016, *Musulman.e.s: Socio-sémantique historique et enjeux contemporains de l'ethnicisation, racisation, confessionnalisation*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- WIMMERS Andreas, 2008, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, 113, 4, p. 970-1022.
- WINCHESTER Daniel, 2008, "Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus", *Social Forces*, 86, 4, p. 1753-1780.
- WOHLRAB-SAHR Monika, 2006, "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States", in K. Van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, Texas University Press, p. 71-94.
- WOODHEAD Linda, 2012, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, genre et sociétés*, 27, p. 33-54.
- WOODLOCK Rachel, 2010, "Praying Where They Don't Belong: Female Muslim Converts and Access to Mosques in Melbourne, Australia", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30, 2, p. 265-278.
- YAZBECK HADDAD Yvonne, VOLL John Obert et ESPOSITO John L., avec Kathleen Moore et David Sawan, 1991, *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, Londres, Greenwood Press.
- YINGER Milton J., 1969, "A Structural Examination of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 1, p. 88-99.
- ZEBIRI Kate, 2007, *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*, Oxford, Oneworld Publications.