

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



La conversion à l'épreuve de l'islam

Tendances de l'identitaire culturel et religieux de convertis belges

Mémoire présenté par Aicha Haddou
en vue de l'obtention du diplôme de
Master interfacultaire en sciences des
religions

Promoteur :

Pr. Henri Derroitte

Correcteurs :

Pr. Johannes Den Heijer

Pr. Vassilis Saroglou

Année académique 2010-2011

Remerciements :

Je remercie le Professeur Henri Derroitte pour sa confiance, son accompagnement dans la réalisation de nos travaux, ses conseils qui nous ont été d'une grande aide et surtout pour sa sympathie et son soutien.

Mes remerciements vont aussi aux professeurs Johannes Den Heijer et Vassilis Saroglou, qui ont accepté de participer à l'exercice de la relecture et de la critique de ce mémoire.

Enfin, mes remerciements s'adressent à toutes les personnes qui ont accepté de nous recevoir pour les fins de l'enquête et qui ont répondu à notre demande de façon proactive et en toute confiance.

« Et qui change une fois peut changer tous les jours »

Pierre Corneille,
La Toison d'or.

« On ne se convertit pas à l'Islam, on embrasse une religion qui englobe toutes les autres... »

Eva de Vitray
Islam, l'autre visage

Sommaire	7
Introduction générale :	9
• L'entrée en islam : approche d'un phénomène dans sa complexité	9
• La conversion comme espace privilégié des transformations du religieux	10
• Dialogue du terrain avec des concepts scientifiques sur la conversion	11
• Le cas de la conversion en Belgique	14
1. La méthodologie et le terrain d'enquête	19
1.1 Ouverture sur un terrain « semi-ouvert »	19
1.2 L'entretien avec un échantillon de choix	20
2. Le théologique musulman au regard de la conversion	23
2.1 Le passage nécessaire par la conception de l'humain en islam	23
2.2 Le concept de la Fitra <i>versus</i> la conversion ?	24
2.3 La guerre des mots : de la fraternité spirituelle à l'apostasie	25
2.4 L'aisance des entrées et la problématique de la sortie de l'islam	30
2.5 La ritualisation à la musulmane	32
3. La conversion par le tamis du psychologique :	34
3.1 Les ressorts psychologiques de la conversion	34
3.2 La motivation au cœur du phénomène de conversion	38
4. La sociologie de la conversion	44
4.1 Un état de l'art sur la question	44
4.2 Les tendances de la conversions et ses typologies	47
4.2.1 « Mythification » entraînant une rupture	48
4.2.2 « Désillusion » provoquant la dépression et l'isolement	52
4.2.3 « Réconciliation »	54
4.2.4 « Réappropriation de soi »	56
4.2.5 « Prêt-à-porter islamique » ou le bricolage religieux	58

Conclusion	61
Bibliographie	65
Annexe	70

Introduction générale :

La réalité des conversions religieuses est un phénomène qui concerne l'ensemble des religions. Le passage ou plutôt le basculement dans une religion nouvelle signifie une manière de croiser diverses pratiques et univers religieux.

L'entrée en islam : approche d'un phénomène dans sa complexité :

Avec le choix de la foi, ce sont les re-conceptions personnelles du monde, les fabrications identitaires négociées et les pénétrations au sein de cultures et de réseaux sociaux nouveaux qui se jouent. Le choix assumé et revendiqué avec force par le converti n'en est pas moins un tensiomètre de fragilités personnelles et un terreau où se jouent les remises en questions fondamentales de trajectoires de vies. La conversion pose littéralement question : « Cette démarche entraîne nécessairement un changement individuel définissant toujours une approche théologique nouvelle. »¹. Comme le montre encore Philippe Landau, la démarche se situe au cœur du social et du psychologique : « La conversion est intérieure, personnelle, motivée par des raisons tantôt religieuses, tantôt sociales, ce qui n'exclut pas l'intérêt pragmatique, notamment lors d'un mariage exogamique. »². Mais la conversion se présente aussi et avant tout comme une scission avec un background philosophique, religieux et culturel : « Elle conduit l'individu à s'engager dans une autre voie, à s'orienter vers un nouveau destin qui met un terme à son passé. »³.

Un ensemble de questionnements qui relève d'une problématique complexe, multipolaire a traduit notre motivation pour cette étude : Pourquoi une personne décide-t-elle, à un moment donné de son existence, d'opter pour le choix d'une toute autre religion que la sienne ? Qu'est-ce qui motive le choix du converti ? Quels sont les enjeux psychologiques et sociaux que ce processus engage ? Comment se développe la vie au cœur même de la conversion ?

¹ LANDAU Philippe-E, *Se convertir à Paris au XIXe siècle*, dans GODO Emmanuel (éd.) *La conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000, p. 17.

² Idem.

³ Idem.

La conversion comme espace privilégié des transformations du religieux

Notre expérience personnelle avec les convertis a longtemps mobilisé notre attention. Elle a construit cette idée consistant à poser une réflexion sur les mobilités d'islam(s) dans le vécu du converti. La transformation de la qualité de vie du néo-musulman a été, en effet, une des caractéristiques les plus intéressantes à observer. Des Belges convertis, que nous avons croisés, portaient, par exemple, un discours conservateur sur l'islam et manifestaient une rigueur dans une pratique généreuse. Le temps faisant, ces mêmes personnes étaient amenées à dire et à vivre un autre islam. Il s'agissait là de conversions renouvelées au sein même du parcours de la conversion.

La trajectoire du converti semblait en développement constant et la fixité des points de vue et des relations une simple illusion. Aussi, notre curiosité pour ces *way-of-life* particuliers a construit un objet d'étude aussi stimulant que difficile à appréhender. Cette difficulté se rajoute au chamboulement que suscite l'islam dans les aspects de culture et de pratique religieuse. Géraldine Mossière, spécialisée sur les pratiques religieuses contemporaines à l'université de Montréal, explique en ce sens que : « *certaines religions « universalistes » comme le christianisme et l'islam ne sont pas associées à l'identité d'un peuple en particulier mais visent à unifier différentes communautés ethniques sur base de rituels communs. Les phénomènes de conversion remettent donc en question l'isomorphisme culture/religion/état et réorganisent l'articulation du marqueur religieux et du marqueur culturel.* »⁴.

Nous avons alors été attirée par une approche plus scientifique du phénomène, afin de mesurer si d'autres convertis traversent des moments de conversions qui se distinguent les uns des autres. Ces transitions se faisaient-elles dans une cohérence harmonieuse ou dans des ruptures plus radicales et par rejets ? Autrement dit, est-ce que notre constatation, nourrie par ces rencontres personnelles, était un cas isolé ou relevait d'un phénomène scientifiquement appréhendé ? La rencontre avec un panel de Belges convertis, pour les fins de la présente étude, a été un point d'ancrage pour nos premières réponses et le terrain privilégié d'expériences difficilement catégorisables. La question de fond consistait à aller vers la qualité de ces transformations internes et à en extirper, à partir des motivations notamment, une typologie des tendances au sein même de la conversion des Belges à l'islam.

⁴ MOSSIÈRE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, GRDU (Groupe de recherche Diversité urbaine), Canada, 2007, p.3.

Dialogue du terrain avec des concepts scientifiques sur la conversion :

La question de la conversion se situe à la croisée des débats existentiels philosophiques, psychologiques, socio-anthropologiques et théologico-canoniques. Elle ouvre un champ fertile de possibles à diverses disciplines scientifiques et les recherches empiristes continuent de densifier le débat, en l'éclairant chaque jour davantage. La multiplicité des disciplines intéressées par le phénomène et la densité des angles d'approches faisant l'originalité analytique des conversions, à travers diverses expériences religieuses, nous ont limité à articuler, dans le présent mémoire, ce qui relève de plus saillant dans trois disciplines : la sociologie, à partir de grilles conceptuelles dressant une typologie des conversions, la psychologie, comme lieu d'analyse des mécanismes de la motivation et la théologie, comme conceptualisation scripturaire de soi et de l'altérité au sein du texte coranique. La conversion interroge les sources scripturaires qui fondent les religions et pose l'individu au miroir des sources qui présentent son statut⁵. La pensée théologique a ainsi fabriqué de l'anthropologique⁶.

Dans sa dimension sociale contemporaine, la conversion mobilise des outils scientifiques permettant d'élaborer un champ de recherches, portant sur ce qu'il est convenu de présenter comme un véritable phénomène. Si cette réalité de choix pour une religion nouvelle n'est pas numériquement systématisée⁷, elle n'en est pas moins un fait significatif des comportements religieux dans nos sociétés. L'individualité, l'identitaire, la motivation, la sécularisation sont autant de concepts que l'on retrouve mobilisés dans les recherches psychologiques ou anthropologiques concernant la conversion. L'anthropologue Géraldine Mossière met encore en exergue que jusque « [...] *dans les années 70, la conversion est traitée dans le cadre des sociétés modernes, empreintes de laïcisation et de sécularisation ; depuis la fin des années 70, les renouveaux religieux qui apparaissaient ont favorisé un*

⁵ L'histoire des religions, et de l'islam en particulier, permet d'indiquer les expériences du passé qui ont forgé des profils spécifiques autour de la question des conversions. L'homme musulman mute d'un moment de l'histoire à un autre. Ainsi, le Morisque d'Espagne, l'esclave abyssin converti à l'époque du Prophète et la conversion massive des Mongols mettent en lumière une contextualisation de la représentation du converti et une originalité des statuts contemporains des conversions d'Europe Occidentale.

⁶ GARDET L., *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1977.

⁷ La difficulté de chiffrer les convertis européens à l'islam, laisse toutefois entrevoir des expériences de la conversion quelquefois visibles dans des réalités urbaines anciennement musulmanes. La présence de néo-musulmans dans la cite de Grenade est un aspect fort intéressant de l'empreinte des convertis dans la ville. Cf. AGUER B., « *Résurgence de l'islam en Espagne* », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 7, n° 3, 1991, pp. 59-76.

*regain d'intérêt pour le phénomène et créent autour de ce phénomène et de ses manifestations un espace de réflexion épistémologique au sein des sciences sociales. »*⁸.

Tout le débat commence déjà par un travail sur les définitions du terme de conversion. On se rend compte qu'elle est d'emblée évolutive et polysémique. Au niveau étymologique, le mot conversion donne l'idée d'un retour sur les pas (du grec *epistrophe* et du latin *conversio*). Cette acception connotée sera remplacée par une définition positive et où la transformation prédomine. On parle ainsi de changements d'attitudes en faveur des valeurs ancestrales. La définition va finir par signifier l'évolution d'un choix de système de pensées vers un autre. Ainsi, la compréhension de l'acte de la conversion sera vue comme un mouvement progressif, fait de retours en arrière et de ruptures innovantes⁹.

Le passage en revue des dictionnaires classiques de la langue française précise l'idée d'un changement sur le plan spirituel. Avec H.J. Fisher, la notion de conversion s'entend comme un passage d'une conviction à une autre, et qui conduit à adopter une religion ou une religion autre. Ce passage s'opère avec ou sans rituel de passage. Une seconde forme avancée par H.J. Fisher est que le converti échange son indifférence pour une ferveur au sein d'une foi¹⁰. Deux autres éléments, avancés par le sociologue A.D. Nock (1993), se rajoutent à ce champ de définitions générales. L'auteur précise qu'il s'agit là d'une prise de conscience d'un changement majeur. Le sentiment de l'erreur, dans le rapport à l'« ancien » et la validité du « nouveau », dominant alors dans le chef du converti¹¹. Dans l'angle de la perception, on retrouve aussi les travaux de M. Heinrich, pour qui la conversion transforme l'identité profonde du converti et modifie son rapport à la réalité du monde¹². L. R. Rambo, lui, comprend la conversion comme une valorisation de la perception personnelle du converti¹³.

En donnant la parole aux concernés, on se rend vite compte que beaucoup charrient les définitions et qu'ils préfèrent s'autodéfinir plutôt que de s'accaparer en l'état l'une ou l'autre définition. Les Belges convertis à l'islam, rencontrés sur notre terrain d'enquête, ont quasi

⁸ MOSSIÈRE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, GRDU (Groupe de recherche Diversité urbaine), Canada, 2007, p. 2.

⁹ DUMEZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe*, Fayard, 2005, p.10-14.

¹⁰ FISCHER H.J., *Conversion reconsidered*, dans *Africa*, 1973, p. 27.

¹¹ NOCK A.D., *La conversion. L'ancien et le nouveau en religion d'Alexandre le Grand à Augustin d'Hippone*, 1933.

¹² HEIRICH M., *Change of Heart: a Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion*, *American Journal of Sociology*, t.83, 1977, p. 653-680.

¹³ RAMBO L.-R., *Anthropology and the Study of Conversion*, dans *The Anthropology of Religious Conversion*, BUCKSER ET A. et GLAZIER S.-D. (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 2003, pp. 211-222.

opté systématiquement pour la réappropriation du sens de la conversion. Anais nous confiait que : « *J'ai un problème avec le terme converti, qui est erroné. Je parlerai plutôt de retour à l'essence propre, que vit tant une personne en quête de sens qu'un musulman non pratiquant.* ». Delphine, une autre personne enquêtée élargissait le champ de la conversion aux musulmans eux-mêmes. Ainsi, la démarche de conversion concernerait, selon notre convertie, certains musulmans de naissance : « *J'ai des amis qui viennent de familles musulmanes et qui tentent d'approcher l'islam comme le ferait un reconverti.* ».

L'intéressée nous a fait mention du terme de « reconversion » plutôt que celui plus usuel de conversion. La distinction par préfixe est ici fondamentale et renvoie à toute la pensée conceptuelle de l'humain en islam. En effet, toute personne est perçue, au travers des sources scripturaires islamiques (Coran et traditions prophétiques) comme portant, en elle, le souffle originel de Dieu. Chaque individualité viendrait donc au monde en étant chargée de cette réalité ontologique. La vision islamique des choses pose la croyance en Dieu comme une présence dans l'inconscient. La prise en compte du fait de Dieu par la conscience est donc un processus naturel de réappropriation et donc de re-conversion. Choisir consciemment l'islam signifierait retrouver une situation originelle et naturelle. C'est ainsi que le terme de reconversion se trouve plus souvent mobilisé, dans nos entretiens, que celui de conversion. Sans doute que la personne concernée veut démontrer, par la preuve même du terme, que sa démarche n'est en soi pas une rupture ou une transition vers une chose étrangère. On sortirait d'emblée des scénarios de choix exotiques pour de simples retrouvailles de soi. En somme, dans la tradition musulmane, on vient au monde musulman, alors que dans la tradition chrétienne, le processus est contraire : on devient chrétien, comme l'affirmait Tertullien, un des Pères de L'Eglise dans son Apologie du Christianisme¹⁴. C'est là que se trouve le sens profond du baptême et un des points qui fait la spécificité de l'islam : « *Tout être naît sur l'essence fondamentale* (ou nature primordiale selon les traductions du terme de *Fitra*) [...] », nous dit une tradition prophétique (Rapportée par *al-Bukhârî* et *Muslim*).

¹⁴ http://levigilant.com/documents/seul_vrai_baptême.html (Page consultée le 15/03/2011) .

Le cas de la conversion en Belgique :

En Belgique, la conversion à l'islam suscite de nombreuses interrogations. Nous ambitionnons d'éclairer quelque peu la réalité des convertis belges, majoritairement bruxellois, afin de répondre à la spécificité de la conversion liée à l'islam, par la ritualisation notamment. Nous nous intéresserons surtout à la dimension des choix individuels (motivations, parcours) et des relations interpersonnelles (communauté musulmane, famille d'origine, mariages) afin de tenter de conceptualiser les tendances et les transitions dans les choix opérés. En effet, comprendre le phénomène contemporain de la conversion à l'islam en Belgique, c'est en partie contribuer à en expliquer le processus.

Les motivations de changement d'orientation philosophique ou religieuse, les nouveaux statuts qui se greffent au sein de la famille d'origine ou au cœur d'une communauté locale de foi, et la forte visibilité dans le paysage de ces nouveaux adhérents à la foi musulmane seront centrales. Il existe bien évidemment des associations de convertis, qui privilégient le traitement des spécificités « communautaires de convertis ». Mais les néo-musulmans ne sont généralement pas isolés. On peut même affirmer qu'ils sont au cœur de la fabrication de l'islam belge en mouvement. L'histoire des musulmans en Belgique témoigne de cas de figures significatifs. On a vu se distinguer, par exemple, un trio de convertis dans les débuts du processus de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique. Ils y ont joué un rôle majeur tout au long des années 1990. C'est encore un Belge converti qui a été choisi pour commenter à la télévision officielle belge la cérémonie d'adieu faite à Loubna Benaïssa, victime d'un crime « pédophage » à la fin des années nonante. Un des fondateurs et responsable du scoutisme musulman, interrogé dans ce travail, est aussi un Belge converti ; ainsi que l'un des principaux responsables du centre islamique de Verviers, également interviewé pour notre étude. Des exemples de la sorte abondent et ceci marque une présence par « co-inclusion »¹⁵ en rapport à la communauté musulmane.

Pourtant, au vu de nos résultats d'enquête, le choix des convertis ne semble pas s'être construit sur un long fleuve tranquille. Les passages d'un univers de référence à un autre provoquent des ruptures et, a posteriori, des nécessaires reconstructions de soi élaborées au cœur des mécanismes de construction intra-individuelle. Il suffit aussi, pour illustrer la

¹⁵ DE CHANGY Jordane, DASSETTO Felice et MARÉCHAL Brigitte, *Relations et co-inclusions, Islam en Belgique*, Paris, l'Harmattan, 2007.

complexité sur un autre niveau de perception, d'attiser quelques épiphénomènes médiatiques extrêmes : une jeune femme carolorégienne convertie à l'islam se faisant exploser en Irak, un Bruxellois tirant une liste électorale au sein d'un « parti islamique », un autre se faisant arrêter pour ses proximités supposées avec des réseaux terroristes, etc. La plupart de ces cas de figures, s'ils ne stigmatisent pas les convertis, leur donnent tout au moins une présence effective et insoupçonnée jusqu'à la fin des années nonante. C'est pourquoi nous avons plus que jamais besoin de comprendre les profils de ces convertis à l'islam. Leur motivation reste entièrement posée, surtout pour l'attrait d'une religion à l'image ternie, tant sur le plan médiatique que populaire. L'islam, qui demeure une célèbre inconnue, attire et fascine malgré tout. L'intérêt est davantage accentué par le fait que l'islam concerne une religion originellement pratiquée par une minorité démographique en Europe et historiquement issue d'une main-d'œuvre fordiste importée du Maghreb et des Balkans.

Cerner le type de population belge qui adhère à l'islam permettrait de mettre en lumière l'existence ou pas une prédisposition pour des choix. Il est tout aussi intéressant d'observer si les conditions d'entrée en islam jouent un rôle sur les évolutions à l'intérieur de l'islam personnel. Le bricolage religieux, qui concerne schématiquement le passage du conservatisme salafo-wahhabite¹⁶ vers le syncrétisme religieux, s'explique nécessairement et les charnières de ces mobilités peuvent être objectivées.

Le Belge converti rompt souvent avec sa culture d'origine et son adhésion à des principes, des valeurs et des pratiques attirent nécessairement vers une culture où se pratiquent ces expériences religieuses. Nous verrons que la culture de la majorité musulmane s'impose de fait aux nouveaux pratiquants. Ainsi, la turquisation ou la marocanisation est un glissement vers la culture religieuse dominante en Belgique et le cas des mariages mixtes densifie la perméabilité culturelle des Belges. Si l'apprentissage de la langue arabe s'explique par nécessité liturgique, l'imprégnation de codes culturels (vêtement, décor intérieur, choix de chaînes satellitaires, gastronomie, etc.) maghrébins et de formules langagières traditionnelles fait débat. Des individualités sont-elles ainsi systématiquement happées par la collectivité qui les accueille ou le converti procède-t-il à une intégration de fait dans une communauté accueillante ?

¹⁶ AMGHAR Samir, *Le salafisme en Europe : la mouvance polymorphe d'une radicalisation*, dans *Politique étrangère*, 1 (2006), Printemps, p. 65-78.

Une autre expérience significative mise en pratique par les conversions, de façon quasi systématique, est le recours au changement de prénom. La majorité des profils rencontrés durant notre terrain d'enquête sont concernés par cette conversion des prénoms. L'identité de la personne est entièrement revisitée. On glisse ainsi d'un processus d'adhésion à l'islam vers une « halalisation »¹⁷ des prénoms par l'outil de l'arabisation systématique. En effet, aucune des personnes rencontrées n'a adopté un prénom musulman typiquement sénégalais ou turc. La plupart faisaient référence à des prénoms classiques de l'islam, portés par le Prophète Muhammad, ses épouses et ceux des compagnons (hommes et femmes) des premières générations musulmanes. Le changement de prénom est ainsi lui-même ritualisé dans la conscience des concernés, et cela fait désormais partie du lot d'entrée en quelque sorte. Cette transformation est au centre de l'intime, de l'identité individuelle et familiale et de la relation avec le soi au passé. Voilà une procédure innovante qui nous a interpellée, en ce sens qu'elle n'est pas une prescription religieuse explicite. De plus, ce consensus de fait, développé par les convertis, interroge le moment précis du passage à l'islam. Nous verrons que dans les phases évolutives des pratiques d'islam par ces individualités, où beaucoup de façons de se construire prennent un autre sens, souvent le prénom donné par les parents à la naissance refait surface. Il est soit géré de façon double ou réimposé comme seul prénom.

Les contextes de pratiques d'islam sont un terreau essentiel à la vision que porte le converti sur sa pratique. Les cercles communautaires, les lieux de fréquentations, les circonstances de la vie (divorce d'un musulman, décès d'un proche, ...) et les lectures de références islamiques paramètrent les transformations.

Un autre aspect de la conversion des Belges à l'islam concerne la dominance du littéralisme dans le chef des nouveaux convertis. Les encadrements des conversions semblent être cadencés par des niches salafo-wahhabites. Les « guichets de la conversion » proposent notamment un témoignage à la conversion, autant qu'une formation et un aiguillage vers des réseaux de convertis. Cette conduite dans la pratique clé-en-main est à l'origine des sensibilités dans le rapport à l'islam. Le travail de pénétration progressive au sein de la communauté musulmane est à mesurer au travers des reconfigurations des rapports avec le milieu d'origine, que ce soit la famille, les collègues de travail ou les amis. Reste à voir comment le converti traduit sa confrontation à cette nouvelle manière de vivre. Les engagements sont-ils réfléchis ou la voie est-elle jalonnée par le prisme de l'émotion ? Le

¹⁷ Néologisme signifiant rendre *Halal*, c'est-à-dire licite.

niveau d'étude joue-t-il dans ces modalités de conversion ? Nous ne prétendons pas élucider ou développer toutes ces questions dans ce travail, mais ces situations pertinentes méritent d'être investiguées.

L'étude du terrain nous a contraint à réfléchir à une typologie de tendances adaptées aux contenus de nos entretiens. Nous posons l'hypothèse que les convertis à l'islam s'insèrent dans un processus de passage nécessaire par cinq phases distinctes, variables en fonction des motivations de départ et du temps, mais qui sont dans l'ensemble pertinentes pour les enquêtés. Notre travail de terrain servira à mesurer la pertinence de l'application de ce cycle en cinq phases.

La conversion à l'islam en Belgique coïncide avec une présence musulmane issue de divers pays musulmans. La présence musulmane en Belgique est, sociologiquement parlant, récente et remonte aux années soixante. Elle est d'abord une présence de main-d'œuvre en provenance de pays musulmans (Turquie et Afrique du Nord pour la plupart). Le passage de cette présence par trois phases d'objectivation va nous révéler le degré de pénétration de ces musulmans dans le paysage belge. Ils passent ainsi d'une main-d'œuvre étrangère, à une immigration effective (conduisant au regroupement familial et par là-même à la féminisation et au rajeunissement de la population musulmane en Belgique), pour aboutir à une citoyenneté revendiquée (de l'acquisition de la nationalité à la représentation politique). En moins de cinquante ans de présence, on compte les musulmans de l'ensemble du pays à quelques 400.000 personnes. C'est là le chiffre le plus souvent avancé par les chercheurs sur l'islam belge. La difficulté d'un chiffrage précis provient du fait que l'on ne peut en Belgique répertorier les gens en fonction de leur appartenance religieuse. Il y a aussi le fait que les chiffres tiennent en compte l'appartenance supposée à l'islam à partir de l'origine ethnique des personnes. Au sein des musulmans d'origine se trouvent des convertis belges que l'on peut encore moins suivre sur le plan statistique¹⁸. Notons que les conversions ont commencé dès la présence d'une main-d'œuvre musulmane étrangère en Belgique. Dans notre enquête de terrain, nous avons pu faire remonter les conversions jusqu'aux années 1970.

¹⁸ Le Vif l'Express soulignait dans une enquête, qui remonte à août 2008, que le nombre de convertis à l'islam avait tendance à diminuer en Belgique. Les références administratives sur lesquelles se basent les statistiques restent aléatoires. Elles proviennent principalement de l'Exécutif des musulmans de Belgique et du Centre islamique et culturel de Belgique et comptent les conversions spontanées et volontaristes. Certainement les actes de conversions de ceux qui trouvent un intérêt à déclarer la démarche. Mais un certain nombre de convertis, vu le climat de méfiance porté sur l'islam et les répercussions négatives supposées, hésitent à affirmer leur conversion.

Il convient de préciser que les convertis ne sont pas marqués par des parcours monolithiques. Ceci met en lumière une diversité que l'on pourrait classer, selon le concept bourdieusien, en habitus (Bourdieu 1996). La complexité des parcours individuels d'avant la conversion est densifiée par le parcours au sein de la communauté musulmane belge dès la conversion.

1. La méthodologie et le terrain d'enquête

Le terrain d'enquête a été appréhendé au sein de cette recherche, au travers d'une méthode de type compréhensif. Le choix du questionnaire et de quelques entretiens semi-directifs ont été les outils d'exploitation les plus significatifs, en vue de saisir au mieux la démarche de la conversion. Nos angles d'approche furent une focalisation sur les éléments portant sur « l'intérêt » ou le « besoin » d'islam de la part des convertis. Les aspects rationnellement objectivables et les rouages psychologiques qui conduisent un ou une Belge à franchir le pas auront été centraux dans nos échanges.

Nous avons exploité au plus près la notion du changement, largement usitée par les sciences sociales pour lire la conversion, afin d'accompagner les trajectoires de vies de Belgo-musulmans. Tout en tenant compte qu'il s'agit ici de l'observation du ou des changements de comportements dans un sens général, de personnes ayant changé de pratiques religieuses au cours de leur existence et qui continuent de changer dans leur « musulmanité ».

1.1 Ouverture sur un terrain « semi-ouvert »

Comprendre le franchissement du pas, c'est-à-dire le passage de la simple curiosité intellectuelle à la conversion, nous a demandé une longue procédure communicationnelle pour la préparation d'un échantillon représentatif et confirmé. En effet, afin d'approcher les convertis pour un entretien qualitatif, non-crispé par les issues des contenus livrés, nous avons dû développer une « normalisation » relationnelle avec les convertis. Ceci s'entend par une prise de contacts réguliers, une clarification systématique des enjeux de l'étude et une explication méthodologique. Tout cela, afin de pouvoir espérer tirer le plus de données éclairantes possibles. Nous utilisons alors l'image de discussion entre meilleurs amis pour présenter la qualité personnelle que nous escomptions par les entretiens. Le terrain était pour nous « semi-ouvert » en ce sens que nous connaissions un certain nombre de Belges convertis.

Nous n'avons donc pas eu de réels problèmes à dresser une première liste de profils intéressants. Mais il s'avère que ceci pouvait être à double-tranchant, car, soit on bénéficiait directement des entretiens attendus et on allait au but de l'étude, soit notre rapport, non-virginal au terrain, devenait gênant pour les convertis et risquait une compromission qualitative. Notre sentiment de malaise s'est confirmé, au début du travail, et notre arrivée avec le statut d'enquêtrice, pour les fins d'une recherche universitaire, changeait quelque peu

la donne. Les intéressés étaient pris entre le plaisir d'être abordés comme objet d'étude par une musulmane de naissance et par le fait qu'ils risquaient de se mettre à nu devant une « personne de l'intérieur ». D'autant plus que nous sommes certainement amenée à les croiser encore dans d'autres circonstances. Nos demandes nous étaient alors souvent retournées et on nous questionnait sur notre intérêt pour ce travail. Ce qui taraudait nos convertis c'était de savoir en quoi leur réalité pouvait nous intéresser ? Notre réorientation par les convertis, vers d'autres personnes « plus capables » de répondre, était presque une récurrence dans la démarche d'évitement de l'entretien. L'approche préparatoire du terrain était déjà, en soi, pétrie de psychologique. Nous devions insister pour dire à la personne à laquelle nous nous adressions qu'elle était bien celle qui nous intéressait. La question des finalités, de la confidentialité des contenus et de l'anonymat était ensuite des conditions à peine contraignantes.

1.2 L'entretien avec un échantillon de choix

Parmi les instruments de recherches dont on dispose, la méthode de l'enquête par le questionnaire convient à l'étude de phénomènes collectifs faisant intervenir un grand nombre d'individus. Nous avons donc privilégié la méthode de l'enquête par le questionnaire. D'ailleurs Quivy et Van Campenhout conseillent vivement le questionnaire pour une collecte maximale des données permettant de mesurer et de couvrir tous les indicateurs de tous les concepts impliqués par les hypothèses. *Chaque question correspond à un indicateur et à pour fonction de produire une réponse*¹⁹. Cette démarche pratiquée sur un échantillon d'individualités a le privilège de livrer un premier éclairage significatif sur un groupe. Notre rencontre humaine avec le milieu de la conversion est parvenue à extraire un échantillon « valable » et donc significatif du groupe. Claude Javeau nous explique, en ce sens, que : « *l'individu vaut d'être interrogé dans la mesure où il participe aux représentations et aux pratiques ayant cours dans ce groupe (qui peut être une société globale) où son destin individuel s'inscrit dans le destin collectif du groupe pris en tant que tel.* »²⁰. Nous n'avons pas prétention de dessiner, dans cette étude les lignes de force de la communauté des Belges convertis, mais notre échantillon, assez important, et notre connaissance du terrain nous

¹⁹ QUIVY Raymond et VAN CAMPENHOUT Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1995, Revue et corrigée en 2006, p.152.

²⁰ JAVEAU Claude, *Leçons de sociologie (U)*, Paris, Armand Colin, 1997.

permettent d'avancer que nos entretiens sont, quelque part, une bonne représentation de la conversion des Belges.

L'enquête s'est fait via e-mail et par envoi postal mais nous avons pris soin de rappeler à nos futurs répondants préalablement le cadre de notre recherche entre autres par téléphone afin de prévenir toute méfiance susceptible de compromettre la réussite de notre enquête et d'éviter toute déformation ou rétention d'informations. Nous avons bien mis en évidence en haut du questionnaire le caractère scientifique et académique de ce travail et la garantie de l'anonymat en ces termes : *« Merci d'accepter de répondre au questionnaire suivant. Il est évident que les données récoltées, relatives à l'objet de ce travail académique, sont destinées à des fins exclusivement scientifiques et resteront donc strictement confidentielles »*.²¹

La recherche repose sur 25 entretiens, permettant de dresser une typologie des parcours de conversion. Ceci, tout en nous intéressant à la dimension des choix individuels (motivations, parcours) et des relations interpersonnelles (communauté musulmane, famille d'origine, mariages), afin de tenter de conceptualiser les tendances et les transitions dans les choix opérés.

L'envoi des questionnaires s'est fait après accord de chaque personne sollicitée et nous avons limité l'envoi à 25 personnes (bien que d'autres profils nous aient été proposés au fur et à mesure de notre intégration dans le réseau de la conversion des Belges). L'échantillon sélectionné comprend donc 5 hommes et 20 femmes converties. Parmi elles 20 résident à Bruxelles, quatre en Wallonie (Verviers, liège, Spy, Waterloo) et un à Anvers. L'âge de nos répondants tourne en moyenne autour des 35 ans. La plus jeune personne interrogée avait 20 ans et la plus âgée 52 ans. Parmi ces 25 personnes, 16 ont déclaré être d'origine chrétienne, 11 ont précisé qu'elles étaient à la base catholique, 2 orthodoxes et 3 personnes n'ont pas apporté plus de précision. Tandis que 5 converties se sont déclarées athées, une s'est dite agnostique et enfin un des répondants au questionnaire mettait en avant la croyance en un Dieu unique, sans préciser une quelconque appartenance religieuse et 2 personnes n'ont simplement pas répondu à cette la question de la croyance d'origine.

Pour le niveau de scolarité, 16 convertis ont déclaré faire ou avoir fait des études soit supérieures ou universitaires, 7 autres personnes annoncent avoir simplement terminé leur

²¹ Questionnaire à l'attention des personnes converties à la religion musulmane (Annexe mémoire).

cursus par un certificat de l'enseignement secondaire supérieur (CESS) et 2 déclarent avoir eu leur certificat de l'enseignement primaire.

Les années qui marquent le choix pour la conversion oscillent entre 1970 et 2007. Le profil de la personne convertie à l'islam dans le courant des années 1970 est assez rare. Nous avons noté une autre conversion dans les années 1980. S'il est l'unique de notre échantillon, il n'en est pas moins un cas isolé, comme celui de la décennie le précédant. La majorité de l'échantillon s'est convertie à l'islam dans le courant des années 1990 (14 personnes), ce qui correspond, selon la moyenne des âges, à des conversions opérées autour des 25 ans. Les années 1990 sont caractéristiques de l'arrivée à l'âge adulte de la seconde génération des natifs musulmans. Elles correspondent aussi au fort dynamisme associatif musulman. 11 personnes ont choisi l'islam à partir des années 2000.

Sur le plan de la situation civile, les quelques convertis ayant rempli la case ad-hoc, 11 convertis se déclarent encore célibataires, 6 autres sont divorcés, 2 sont mariés sans enfants et 6 sont mariés avec une famille d'un à quatre enfants.

Deux longs entretiens d'enquête ont été rendus possibles et font partie de notre échantillonnage. Fortement mobilisées dans le travail, ces deux interviews centrales, ont permis d'aller plus au fond de nos attentes. Elles ont fait de l'échange un matériau biographique précieux en informations. Sur base des conseils du sociologie Javeau, nous n'avons pas systématiquement signifié à l'interviewé qu'il était incontournable et précieux. Il ne fallait pas donner au répondant l'impression que son avis était d'une importance exceptionnelle. Car transformer chaque enquêté en un interlocuteur privilégié, pouvait biaiser l'enquête.

Mais ce n'était pas aussi simple, car il a fallu tenir compte d'une *interaction* forte, au sens psycho-affectif du terme, particulièrement avec quelques-unes des personnes.

En d'autres termes, dans ce type d'enquête, il faut tenir compte d'une certaine subjectivité, dans le sens où peuvent intervenir lors de l'enquête des attitudes comme la méfiance, la séduction, l'empathie... L'irruption dans le cadre privé du répondant peut déclencher des réactions inattendues et provoquer une remise en question de la part de l'interviewé. A ce propos, une des personnes interviewées m'écrivit par courrier électronique que : « *depuis cet entretien, j'ai pris contact avec ma grande sœur (avec qui elle était en rupture) et nous avons eu une grande conversation de 4 heures très profondes ! Super !* ».

2. Le théologique musulman au regard de la conversion

2.1 Le passage nécessaire par la conception de l'humain en islam

La définition de l'homme est un passage obligé pour la compréhension des natures de conversion des néo-musulmans à l'islam. C'est là quelque chose de fondamental, car l'unité de la langue renvoie à une diversité interprétative sous-jacente et souvent insoupçonnée. Au cœur de la clarification des concepts, réside un champ de perception qui nous permet de saisir les sens des mots interprétés par les convertis. En effet, ceux qui effectuent la démarche de rencontres, avec une culture, une communauté et une conviction autre, se recomposent identitairement à partir du nouveau sens que les définitions renferment. Le travail sur les termes permet également de saisir la palette de nuances des diverses approches théologiques et ainsi le passage du sens d'un mot d'une religion à une autre.

Dans la tradition musulmane, l'humain est considéré comme un être porteur du souffle du divin : « *Et nous insufflâmes en lui de Notre esprit* »²², nous dit le Coran. Le sens de ce verset indique que l'origine de l'humain provient de Dieu. Le souffle de « vivance » de l'humanité est d'origine céleste et ne tient que sur le souffle de Dieu. Cette conscience divine occupant l'inconscient se découvre par l'éducation ou par la redécouverte de soi. Le fait divin est donc un paramètre inné en l'homme et la conversion une démarche intime et naturelle. L'individu est donc porteur, en lui, du sens qui l'oriente. Les débats existentiels qui taraudent les individus, c'est finalement que le ressenti inconscient tente de prendre forme dans la conscience.

Cette approche du souffle de Dieu développe le champ du statut de l'homme et de son âme en islam. Le prophète de l'islam présente dans une tradition centrale cette nature innée de l'âme. Cette dernière est considérée comme pure, un prêt de Dieu. La mission du musulman consistera alors à retrouver dans la vie comment l'apaiser et la préserver pour la rendre, au moment de la mort, aussi pure qu'elle n'a été confiée à la naissance. Par cette logique, tout le débat biblique du péché originel ne résonne pas en islam. L'humain n'est pas porteur du péché adamique²³. En effet, l'absence du baptême chez les musulmans s'explique par le fait

²² Coran: sourate 32, verset 9.

²³ Notons que la notion de péché originel présenté dans le Coran implique le couple adamique et non pas seulement Eve. La structure grammaticale arabe permet de gérer, entre le singulier et le pluriel, une forme duelle. C'est sur cette trame que les versets du péché originel sont présentés. Deux individus symbolisant l'humanité se voient interpellés pour leur acte et ils dialoguent avec Dieu sur le sens de leur responsabilité et de

que, dans la tradition musulmane, l'humain naît avec une âme virginale, une innocence originelle de fait. La nécessité de recourir à une révolte prométhéenne n'est donc pas un réflexe inscrit dans la tradition musulmane. En ce sens qu'il n'y a pas de tensions entre d'une part la culpabilité du péché et la révolte contre ce sentiment de péché. Le Prophète Muhammad nous informe que : « *Chaque nouveau-né voit le jour sur la Fitra - l'innocence originelle. Ses parents en font ensuite un chrétien, un juif ou un zoroastrien, ...* » (rapportée par al-Bukhârî et Muslim). Deux leçons peuvent être tirées de ce passage : d'une part la nature première de l'humain est comprise comme étant ici l'islam. Cette dernière est donc une religion naturelle et, d'autre part, l'éducation, religieuse dans cette tradition, transforme la *Fitra* de l'enfant. Nous sommes là, donc, autant au cœur de l'anthropologie coranique, qu'au centre de disputations théologiques interreligieuses possibles (pour le cas du Belge converti cela prend notamment forme avec les tensions parentales).

2.2 Le concept de la Fitra versus la conversion ?

Le converti perçoit, par son passage à l'islam, un retour à soi plutôt qu'un éloignement. Confrontée en islam au concept de *Fitra*, la conversion pose la question du sens même du terme, telle qu'on le comprend classiquement. Au fond, le néo-musulman, qui ne s'éloigne pas de ce qu'il est, retrouve ce qu'il a en principe toujours été. Il ne peut donc se convertir mais juste revenir. C'est pourquoi, beaucoup de convertis critiquent le regard d'étrangeté ou d'exotisme inversé qui se plaque sur leur démarche par les musulmans de naissance. Les néo-musulmans haranguent même les natifs à revenir aux considérations de la conception musulmane de l'homme, plutôt que de percevoir le converti comme un simple faire-valoir de leur pratique de la religion musulmane. Le converti a ce pouvoir discursif de revitaliser le débat théologique en l'extirpant de l'enveloppe de la culture dominante, en l'occurrence maghrébine.

Le concept de retour s'impose et pour rester dans le champ des mots convenus, c'est celui de reconversion qui prend le dessus. Le retour serein par la voie des principes est porté par une présence légitime du divin en chacun. L'entrée en islam ne doit rien aux musulmans accueillants et certainement pas la découverte de Dieu. Les musulmans ouvrant la porte aux convertis ne prétendent d'ailleurs jamais avoir présenté Dieu à l'autre. Leur admiration face à un converti est celle d'une réaction devant une *Āya'* – un signe divin. La conversion est ainsi

leur oubli autant que de leur tentation. Cette polémique céleste est au cœur même de la nature humaine et présente une façon d'être à Dieu et en concordance avec le souffle qui habite l'Homme.

une reliance *fîtrique* (de la Fitra) et un don aux musulmans en vue de raffermir les cœurs. On se souvient que dans les années 1990, les convertis étaient souvent présentés publiquement à la fin des prières (du vendredi le plus souvent) à la mosquée. Ils réjouissaient les assemblées et, entre les sermons de moralisation des musulmans (qui s'éloignent de leur foi pendant que d'autres s'y raccrochent) et l'étonnement, les musulmans se sentaient fiers. D'ailleurs, les formules musulmanes sont nombreuses pour dire que les hommes sont des moyens et que Dieu est la seule cause d'une conversion aboutie. En d'autres mots, le Dieu des musulmans choisit le converti et non le contraire. Tout est considéré entre Ses mains et la quête du converti n'est qu'une démarche personnelle favorisant les conditions d'existence de Sa redécouverte. « *Subhanallah* » (gloire à Dieu) et « *Allahu Akbar* » (Dieu est le plus grand) étaient alors les principales formules qui fusaient de la bouche des musulmans dans ces salles de prières combles.

2.3 La guerre des mots : de la fraternité spirituelle à l'apostasie.

Le converti, renouvelé dans son for intérieur, passe par une gestion de sa nature nouvellement émergée et découvre l'expérience de la transcendance dans une tradition et une culture nouvelle. La verticalité a pour conséquence de créer un dense réseau social horizontal. La relation à l'autre se fait de découvertes mais aussi de remises en question par rapport aux relations extra-musulmanes. Les parents et les amis sont revus par le prisme nouveau de l'islam. Différentes postures se développent ainsi dans le rapport à soi et aux autres. Cette reconfiguration de la relation à l'humain prend pied sur des références scripturaires communes, mais ouvre un large éventail interprétatif. Trois types de rapports à la diversité s'ouvrent alors aux musulmans. Le converti y découvre autant son image, que celle de ses coreligionnaires et de son ancien terreau religieux ou philosophique.

Il y a d'abord le fait d'accepter la diversité comme réalité de l'humanité voulue par Dieu : « *Si Dieu avait voulu, Il en aurait fait de vous une seule communauté. Mais il fait entrer qui Il veut dans Sa miséricorde.* », nous dit le Coran²⁴. Ce verset qui présente la nature de l'humanité dans une diversité naturellement souhaitée par Dieu, montre tout de même clairement où se situe le camp de la Miséricorde. En ce sens, le converti, qui constate son amour pour les proches et la nature divine de la diversité, garde toujours en lui une espérance que les êtres qu'il aime le suivent dans son cheminement. Il s'agira alors de parler de la guidance de Dieu et de la prière pour les êtres aimés. On a ainsi le choix d'opter pour une

²⁴ Coran, Sourate 42, verset 8.

miséricorde et une espérance pour l'autre à trouver sa propre *Fitra*. Des débats parfois houleux s'activent ainsi lors des repas de famille. Le converti promeut son choix et le démocratise par la grande facilité d'entrée en islam. L'absence d'intermédiaire entre Dieu et les hommes est le plus souvent mise en exergue. L'expérience du Prophète de l'islam avec son oncle non-converti *Abû-Tâlib* servira de trame historique-modèle²⁵. La non-conversion de l'oncle n'a jamais empêché l'amour du neveu, ni même ses invocations et encore moins une reconnaissance des moments de vie partagés.

La question d'universalité de la miséricorde divine et du message de l'islam, mais aussi de la fraternité humaine - « *al-Ukuwwa al-Insâniyya* »²⁶, renforcent cette gestion du vivre ensemble. La latitude offerte par la diversité permet ainsi la rencontre sereine avec l'altérité. Pour le cas du converti, la réappropriation avec un certain nombre de versets, allant dans ce sens, ouvre la possibilité de renouer avec soi et avec le milieu d'origine : « *Par la sagesse et la bonne exhortation appelle (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et discute avec eux de la meilleure façon. Car c'est ton Seigneur qui connaît le mieux celui qui s'égare de Son sentier et c'est Lui qui connaît le mieux ceux qui sont bien guidés.* »²⁷.

La charge principielle musulmane n'est ni exclusive, ni excluante, mais on ne peut s'empêcher de voir que bien des modèles de sociétés musulmanes dans l'histoire, ont connu des ruptures par rapport à la gestion de l'altérité et cela pèse sur les discours et les imaginaires collectifs. La conversion est alors le plus souvent comprise comme une entrée dans l'islam, jamais une sortie.

Une autre lecture de l'islam nourrira l'altérité par le prisme des tensions historiques et des anathémisations conceptuelles. L'autre est alors le densément autre, c'est-à-dire, celui que représente dans son humanité tout ce que je ne peux plus être. Les termes de Croisades, plus rarement de *Frاندj*²⁸ ou de *Rûm*²⁹, d'Inquisitions, d'infidélités, de négateurs ou de mécréances ne seront alors pas très loin. Ces termes enchâssés dans un moment de l'histoire, entre autres dans le moment coranique et dans le médiéval, seront réinterprétés et coulés dans

²⁵ WATT Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, 1953.

²⁶ Développée dans le champ juridique musulman par certain *Fuqahâ*' – jurisconsulte.

²⁷ Coran: sourate 16, verset 125.

²⁸ Terme (ayant d'autres variantes) permettant de désigner les Croisés venus d'Europe. Il sera ensuite élargi aux chrétiens d'Occident. Aujourd'hui ce terme est tombé en désuétude.

²⁹ Terme désignant, les territoires de l'empire Byzantin, les chrétiens d'Orient. Forme arabe, turque, persane pour désigner originellement Rome.

les rapports humains contemporains. La source de tous les malentendus part de l'usage des mots et il s'ensuit une altération du sens des origines et de la dé-contextualisation erronée.

Le converti gère, bon an mal an, ses tensions et ses expériences humaines au gré de sa formation islamique et de ses rencontres sur le terrain de la pratique. L'enseignement spirituel en islam pousse en avant la notion du *Jihâd al-Akbar*- le plus grand Jihad, c.à.d. cette résistance contre les dérives internes, contre soi-même. Cette grande lutte contre les aspirations négatives se ressent parfois dans les discours de convertis. Ils nous présentent l'évolution de leur rapport à l'autre par le prisme d'un *Jihâd* contre l'anathémisation et le repli pour l'entre-soi. Beaucoup repensent les moments de crises au travers des représentations qu'ils avaient de leurs proches. Les esprits opèrent quelquefois des changements radicaux. On passe d'une considération de l'autre de l'égarement, à une simple gestion de la diversité divine. Ceci se traduit par un nouveau rapport aux parents, à la fréquentation du foyer au moment des fêtes de fin d'année, à la prière chez les parents où circule le chien de la maison, à la participation à une crémation d'une relation, etc. C'est en quelque sorte une transition de la rigidité de la pratique exclusivement morale et normative vers une approche plus spirituelle et à visage humain. De la rupture des débats, beaucoup passent à la coexistence pacifique. Certaines fois, le contraire peut se produire et la radicalité conceptuelle progressive de l'autre peut être latente dans les discours de quelques-uns. Des informations médiatiques internationales, un sentiment d'islamophobie latente ou une expérience personnelle difficile peut participer à densifier la césure.

A propos des juifs, des chrétiens et de leur statut en terre d'islam

Il nous semble important d'exposer ici, en quelques mots, quelques éléments ayant trait à la représentation des autres pratiquants et aussi du découpage des espaces géographiques. Le Belge converti qui rencontre des formations en sciences islamiques sera assez vite confronté à tous ces termes et la gestion du glossaire du converti pèse dans les articulations sociales.

Dès l'aube de l'Islam, en Péninsule Arabique, les musulmans héritent de versets du Coran qui affublent les juifs et les chrétiens, notamment, de « *Gens du Livre* ». Le Prophète de l'islam, a donc eu des contacts certains avec l'univers judéo-chrétien environnant. Retenons pour l'exemple la fréquentation conjoncturelle du cousin de sa femme Khadija, la rencontre précoce avec un Moine dans le Nord de l'Arabie, le mariage avec une femme d'origine copte, l'exil de ses compagnons chez le Négus chrétien d'Abyssinie, la rencontre de délégations

chrétiennes du Sud de l'Arabie à Médine, etc³⁰. Mais la connaissance des musulmans, jusqu'à la fin de la période califale, se bornera à décrire les chrétiens à partir des Monophysites et des Nestoriens qu'ils rencontrent dans le Nord de l'Arabie ou les juifs à partir de poches tribales localisées. L'histoire démontrera que la meilleure connaissance que les musulmans auront des chrétiens et des juifs sera celle d'orientaux principalement. L'Europe chrétienne demeurera une nébuleuse³¹, mutera en danger et se soldera par une rancœur teintée d'attraction durant tout le médiéval.

Les sources musulmanes dégagent un statut spécifique aux « *Gens du Livre* » les englobant ainsi dans la *Umma*. Le statut, dit de la *Dhimma*, trouve son fondement dans les sources musulmanes mais sa mise en pratique a considérablement varié au cours des siècles. Ce statut de « protégé », parfois qualifié de « citoyenneté de seconde zone », va offrir des expériences de diversités sociales et religieuses généralement stables, conjoncturellement houleuses, voire exceptionnellement de rejet. Le cas d'al-Andalus est assez édifiant à ce sujet. On a d'un côté la présence de juifs ou de chrétiens aux plus hautes fonctions de l'état et de l'autre, sous les Almohades du 12^{ème} siècle notamment, un marquage de la différence par le vêtement³². Cette variété expérimentale est représentative de la définition des concepts dans la pratique de l'altérité.

Dans la période musulmane classique, une théorie de la gestion de l'espace s'établit par l'étiquetage des zones occupées par les uns ou les autres. L'espace sous autorité musulmane est ainsi appelé « *Dar al-Islam* » - l'espace de l'Islam et le reste du monde le « *Dar al-Harb* » - l'espace de l'hostilité. Il y a bien sûr des nuances avec l'existence d'espace du contrat, de trêve, etc. mais la zone du non-islam n'en est pas moins essentialisée. Ces conceptions géopolitiques d'un autre temps laissent entrevoir la nature des relations entre les deux univers.

³⁰ WATT Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, 1956.

³¹ L'heure était à l'*ignorance sereine* car la préoccupation du moment était une levée civilisationnelle. La plupart des informations sur les Chrétiens d'Occident et sur l'Europe provenaient alors de sources indirectes, d'ouvrages grecs et plus faiblement de manuscrits syriaques et persans. Très peu de livres occidentaux furent traduits à l'époque d'ailleurs. La connaissance et la curiosité de géographes musulmans tel Al Mas'udi pour l'Europe et d'autres intellectuels constituent à cet égard une exception. Notons que les musulmans des régions géographiquement proches, telles que l'Afrique du Nord, la Sicile et al-Andalus avait bien évidemment des informations plus précises sur l'autre. L'imaginaire collectif se nourrissait toutefois de présupposés et vivait dans la suffisance. Le cliché le plus récurrent de récits de voyages en Europe, de mémoires, de géographie humaine, était le manque d'hygiène des Européens. On retrouvera ceci jusque sous la plume de certains auteurs du dix-neuvième siècle.

³² A une époque, le Juif devait en effet porter un bonnet recouvrant les oreilles et le chrétien andalou contraint à l'exil vers le Nord.

Un sauf-conduit était impératif, si le non-musulman, le non-dhimmi, voulait traverser l'espace de l'islam, pour le négoce par exemple. Par ailleurs, on n'encourageait aucunement la traversée de l'espace de l'hostilité ou de la négation. Il pouvait y avoir un risque réel, et physiquement (en cas d'agression) et moralement (être témoin de mœurs illicites) et spirituellement (avoir la foi troublée si le temps isolait trop le musulman dans une autre réalité au point de commencer à ressembler à ses hôtes).

Il y aura toujours, par ailleurs, cette volonté de se dépasser, d'aller au-delà de soi et des conjonctures historiques, d'aller vers un meilleur soi. L'exemple du verset coranique, qui traite de la réalité de l'existence de l'homme, annonce une évidence : « *Nous vous avons créé d'un homme et d'une femme ...* »³³. Il y a là l'idée de la création, de la question de l'existence. Donc, les questions existentielles s'annoncent comme une évidence fondamentale pour la présentation de la réalité sociale du musulman : « *Et nous vous avons fait en tribus et en communautés afin que vous vous entre-connaissiez* »³⁴. Donc, l'entre-connaissance est une trame fondamentale dans la relation à l'autre. Elle est la charnière qui va nous porter vers la troisième partie ce verset : « *Certes, le meilleur parmi vous est le plus pieux* »³⁵. La centralité de ce texte qui pose la provenance et la structure sociale comme une évidence, pose la rencontre de l'autre pour fondamentalement. C'est prendre conscience qu'il est le Créateur de la diversité et qu'il va falloir développer, à partir de sa capacité à transcender, à se dépasser soi, une humilité et une recherche du sens en l'autre.

L'entrée du converti dans la matrice musulmane l'amène à se positionner conceptuellement sur son contexte de vie et celui de ses concitoyens. La problématique statutaire du nouveau musulman européen, interroge donc l'articulation qui s'opère sur les injonctions coraniques et prophétiques en contexte européen. La question des mariages mixtes, du regard porté sur l'autre, etc. est interrogée.

Stefano Allievi résume assez bien l'injection des représentations et des backgrounds religieux dans la réalité d'une présence musulmane complexe en Occident. Le débat est avant tout un débat de perception : « *Un principe coranique souvent cité et devenu principe coactif de comportement dit : «point de contrainte en matière de religion» {Cor.II, 256}. Selon l'exégèse islamique, ce verset permet de sauvegarder la liberté des gens du Livre et exclusivement de ceux-ci, et se complète à la lumière de la sourate CIX qui se termine par ce*

³³ Coran: sourate 49, verset 13

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

verset célèbre « à vous votre religion, la mienne à moi ». Cependant, depuis ce texte coranique même, figurent certaines exceptions, dont la plus évidente est l'obligation du jihad, dont une des conséquences fut l'invitation à la conversion des infidèles, sous peine de payer la capitation. Cette invitation pressante et le désir de fuir cet impôt furent naturellement un important agent d'islamisation. Le même discours est également d'application pour le citoyen « infidèle » vivant en terre d'islam. Une telle réglementation ne peut cependant pas être appliquée où l'islam est minoritaire, ce qui est le cas en Occident. Ce qui par contre porte à conséquence dans l'actualité occidentale est le fait intangible qu'un musulman puisse épouser une infidèle et non l'inverse. Le fait en soi ne pourrait concerner que le droit de liberté et donc de liberté de choix religieux mais il revêt également un aspect juridique et législatif ; ce qui explique un certain nombre de conversions à dessein matrimonial. »³⁶

Pour ne revenir que sur la question des mariages mixtes, beaucoup de Belges convertis s'interrogent sur un cadrage juridique jugé discriminatoire par son inégalité. La condition de la conversion comme facteur de légitimation d'une union est critiquée, notamment par Eric alias Karim : « Vous voulez épouser une Marocaine ? D'après la loi marocaine, vous devez être musulman. Sinon, vous ne pouvez pas épouser une musulmane. Ce qui est à mon sens aberrant parce qu'à partir du moment où on crée l'égalité entre homme et femme, je ne vois pas pourquoi une femme a le droit de ne pas épouser un non musulman alors qu'un homme a le droit d'épouser une non musulmane, c'est quelque chose que je n'arrive toujours pas à comprendre. C'est pour ça que je dis, je suis un électron libre, je n'admets pas ce genre de pensée. Moi, en ce moment, beaucoup plus en ce moment d'ailleurs qu'avant, j'ai des gens qui se sont mariés légalement à la commune et puis qui au cours de leur parcours estiment qu'il est temps qu'ils adhèrent à l'islam. Parce que l'exemple avec leur femme, ça se passe bien et tout. Mais c'est librement qu'ils adhèrent à l'islam, pas sous une contrainte quelconque. Ni sur la contrainte de l'épouse. »

2.4 L'aisance des entrées et la problématique de la sortie de l'islam.

Dans le point suivant (3.5) nous traiterons de la ritualisation mise en pratique au moment de la conversion. L'entrée dans la religion de l'islam est attestée à partir du moment où l'individu formule le premier pilier de l'islam, qui est la double attestation de foi. Dire qu'il n'existe nul autre Dieu que Dieu et que le prophète Muhammad est le messager de Dieu, suffit à inscrire une personne dans le nombre des musulmans. La simplicité de la procédure

³⁶ ALLIEVI Stefano, *Les convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, l'Harmattan, pp. 44-46

est déjà en soi un facteur de séduction et d'attractivité pour de nombreux convertis. Cette facilité d'accès s'explique par le défaut d'intersession des humains dans la relation de l'homme avec Dieu. Le choix du converti dépasse les témoins qui ne font que prendre acte de la démarche. L'interférence dans l'intentionnalité ou la contrainte par de lourdes démarches rituelles n'est pas à l'ordre du jour. Il y a, indirectement, dans le champ islamique, un encouragement à entrer dans la confession musulmane. Le récit des *Futûhât* – conquêtes territoriales, et du discours porté sur la *Da'wa* – prédication ont vocation à appeler l'humanité au message de l'islam. Même si des versets garantissent la levée de la contrainte³⁷, un sentiment de partage de son expérience religieuse avec l'autre, en vue de le convertir n'est pas très loin, elle est une conséquence silencieusement espérée. Le côté apologétique n'est pas mis en avant mais c'est surtout l'argument de la responsabilité du témoignage qui s'avance.

Le facteur d'entrée comptabilise instantanément un nouveau converti au corps de la *Umma* – communauté. La difficulté de se défaire par la suite de l'islam est par contre beaucoup plus ardue, voire impossible. Le normatif pèse lourd dans la balance et on a vu des pays musulmans refuser de signer des conventions internationales où se mettait en évidence le respect de la liberté de conscience. Récemment, la réforme constitutionnelle marocaine s'est vue privée de ce point de liberté de conscience mis à l'ordre du jour. Les représentants du parti islamiste *Justice et développement* ont été les plus forts opposants pour l'insertion de ce point. La validation de la liberté de conscience signifierait la validation de l'apostasie.

Les jurisconsultes classiques mettent en évidence que le cas de l'apostat est d'une ultime gravité, car il s'agit là d'un renoncement à Dieu et au regard d'une communauté que l'on bafoue. L'argumentaire mis en avant pour l'invalidation de la « sortie » de l'islam est le principe de la non-contrainte à l'entrée. Pourquoi une personne qui a pris la peine de méditer sa venue à l'islam voudrait-elle en sortir en créant la *Fitna*³⁸ ? En effet, l'argumentaire de la discorde au sein des rangs musulmans, par la promotion du reniement de la religion et de l'insulte supposée du message grippe les mécanismes de la souplesse juridique. Pourtant, au regard des sources musulmanes, une latitude importante est accordée à la liberté de l'individu et l'ossature textuelle qui fonde les arguments condamnant l'apostasie révèle d'un contexte très particulier. La source textuelle qui construit l'argument anti-apostat trouve son origine dans le récit du Prophète Muhammad. Au moment d'une bataille, durant la période

³⁷ « Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement. Donc, quiconque mécroit au Rebelle tandis qu'il croit en Dieu saisit l'anse la plus solide, qui ne peut se briser. Et Dieu est Entendant et Omniscient. », Coran: sourate 2, verset 256.

³⁸ Terme polysémique que l'on peut notamment traduire par la discorde.

médinoise, une personne mettait en avant sa foi musulmane pour ensuite se retrouver, au gré du conflit, dans le camp adverse. Le statut de ce va-et-vient a été condamné par le Prophète. Les compagnons se demandaient s'ils devaient le combattre ou pas sur le champ de bataille, ne sachant plus s'il était musulman ou pas. Cette anecdote est à la base de beaucoup de réflexions moralistes et normatives posant le statut et le verdict de l'apostat. L'exercice de la recontextualisation met pourtant plus en lumière que c'est la haute trahison qui a retenu l'attention du Prophète et des compagnons. L'apostasie devenait donc un outil de la ruse plutôt que la cause même de l'appel à exécution.

Pourtant, dans la psyché collective autant que dans les pratiques jurisprudentielles, on retiendra surtout le fait de la sortie de l'islam comme haute trahison en soi. Cette charge normative et catégorique dans les discours, plus que dans les arguments des musulmans, conditionnent les entrées autant que les difficultés des évolutions assumées. Une personne convertie qui aboutit à un bricolage religieux doit gérer le regard méfiant porté sur son attitude. L'évolution du converti porte en lui les signes d'un début de sortie manifeste en quelque sorte. La méfiance qui plane sur le converti qui se rase la barbe, change de tenue, se réapproprie son nom et ses habitudes, retire le foulard, etc. est assez évidente à palper dans les regards musulmans. L'arrière-fond moraliste et normatif prend le pas sur des trajectoires évolutives. Autant les entrées sont saluées avec enthousiasme, autant les gestations internes et les risques de sortie se figent dans l'indiscutable.

2.5 La ritualisation à la musulmane

Les sources scripturaires musulmanes nourrissant la jurisprudence islamique ont été très précises pour ce qui relève des adorations et des aspects liés à la foi et à la pratique. Le moment de la conversion a été codifié par des rituels correspondant à la dimension intime et symbolique mais aussi au volet pratique et administratif. Si nous devons résumer le passage à l'islam, nous le résumerions par la simplicité extrême. Nous avons déjà eu l'occasion de participer à des moments de conversion et le peu de procédure a pu parfois désarçonner l'intéressé : « c'est tout » !, pouvait-on entendre.

Le converti est ainsi invité, au moment de traduire son choix de cœur ou d'intérêt de manière officielle, à procéder à un lavage corporel purificateur de tout le corps (*al-Ghusl*). Cette démarche symbolique, imprégnée d'une ritualité avalisant en pratique les adorations canoniques (telle que la prière), ouvre la marche vers le passage le plus solennel de la conversion. Il s'agit de la prononciation de la double attestation de foi. Le paramètre de la

sincérité est rappelé. Une fois la prise de conscience de l'engagement acquiescée, l'intéressé peut formuler dans la langue qui lui convient, puis en langue arabe, la formule : « *J'atteste qu'il n'y a nulle autre divinité sinon Dieu et que Muhammad est le messager de Dieu* ». La prononciation en langue arabe est d'ordre symbolique et n'a pas de poids réel dans le droit et la jurisprudence musulmane.

Une dernière étape consiste à suivre la recommandation de la pratique de la circoncision pour les hommes. Toutefois elle n'est pas obligatoire et ne concerne certainement pas les hommes d'un certain âge. Notons que la démarche de la conversion prononcée se fait devant des témoins. Elle est ensuite actée par les instances musulmanes en place dans le paysage belge.

Le converti peut faire le choix d'entamer une procédure administrative auprès du Centre islamique et culturel de Belgique ou auprès du département de l'organe chef de culte des musulmans qui s'occupe des conversions. Cette procédure administrative permet au converti d'accéder à une attestation de conversion qui lui servira, en cas de mariage avec une musulmane ou un musulman, ou pour l'organisation des rites funéraires selon les préceptes islamiques (lavage, linceul, orientation de la tombe, prière funéraire, ...), etc.

L'attestation de la conversion peut aussi couvrir le converti lors d'un pèlerinage aux lieux saints de l'islam (la Mecque et Médine) et qui sont, en principe, interdits pour les non-musulmans. C'est par le biais de cette régularisation que l'on recense les conversions en Belgique. Même si les chiffres avancés semblent largement inférieurs à la réalité. Les témoignages nous font part que la peur d'être jugé par la famille ou par le milieu professionnel représente un frein majeur à la déclaration. Une des membres, convertie au sein de l'Exécutif des musulmans de Belgique actuel, exprimait que la réticence provenait surtout de la part des hommes qui pouvaient être moins visibles dans le paysage. Les femmes qui décident, elles, de porter le foulard avaient plus de difficultés à cacher le changement et donc moins de « risques » à se déclarer administrativement.

3. La conversion par le tamis du psychologique :

3.1 Les ressorts psychologiques de la conversion

Pour les psychologues, le modèle de la religion comme système de signification est une entrée très prometteuse pour comprendre la religiosité humaine et la conversion enracinée dans un contexte culturel donné³⁹. Le modèle de religion offre une terminologie permettant de cerner au mieux les sujets de la conversion : un processus complexe impliquant plusieurs variables comme la culture, le contexte, la personnalité, la situation⁴⁰.

Les chercheurs en psychologie des religions concernés par la question des conversions ont cherché à répondre à des questions fondamentales telles que la prédisposition à se convertir. Il se sont affairés à savoir s'il s'agit là d'un phénomène d'adolescence notamment, de crise donc. Les spécialistes ont également tenté de mesurer l'apport de la conversion sur la psychologie de l'individu et sur la potentielle capacité à modifier la personnalité. La question de processus réversibles ou durables, de démarches intellectuelles ou émotionnelles pour aborder la conversion sont au centre de ces travaux.

Il semble difficile de profiler le point de vue psychologique d'une personne convertie, en ce sens où il y a une multitude de paramètres dont il faut tenir compte pour l'analyse. D'une part, la situation de départ et les prédispositions à la conversion sont variables. Elles n'émergent pas nécessairement dans un questionnaire ou un premier et unique entretien. D'autre part, après la conversion, le milieu islamique dans lequel évolue le Belge converti est très hétéroclite et peut exprimer autant le soufisme, le rationalisme que le littéralisme. Une personne convertie qui évolue dans le milieu soufi, par exemple, n'est pas comparable avec celui qui progresse dans un milieu salafi fondamentaliste. Les lectures d'islam s'impactent sur la vie du croyant et s'imbibent sur le psychologique et la construction identitaire.

³⁹ « Un système de signification est une structure à l'intérieur d'un système cognitif humain qui inclut des attitudes et des convictions, des valeurs, des orientations dirigées vers un but, des objectifs globaux plus généraux, une autodéfinition et des idées sur des questions ultimes. » Chaque élément du système interfère sur les autres et peut changer les différentes composantes selon la pression qu'il exerce ; ainsi toute modification entraîne un changement au sein du système de signification », Paloutzian (2009).

⁴⁰ PALOUTZIAN Raymond.F, *Religion, identité, culture : Impact du système de signification et de son analyse*, dans BRANDT Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (ed.) *La conversion religieuse sous la direction*, Genève, Labor et Fid, 2009, p.51-52.

Le cas du changement de prénom

L'identité de l'individu se construit sur des traces d'identifications sociales palpables, permettant d'édifier d'un soi aussi cohérent que complexe. Le cas du prénom façonne les contours de l'individu qui se présente à autrui. Au cours de ce travail, nous avons été tout particulièrement interpellés par le fait que l'écrasante majorité des personnes questionnées recouraient au changement de leur prénom. Elles sont passées par un processus d'islamisation et d'arabisation du prénom. La perception du changement de prénom a été vécue comme une renaissance de soi, nous dit Denise : *« C'est comme une deuxième chance, une possibilité d'écrire soi-même son histoire et de décider de la direction que l'on veut prendre dans la vie. »*.

Le besoin de changement fondamental prend surtout sens au début d'entrée à l'islam. Le nouveau prénom est vu comme un accélérateur d'intégration au sein de la nouvelle communauté de foi, autant qu'une valorisation de soi par la réappropriation d'un personnage respectable de l'islam : *« changer de prénom est très fort au début de la conversion. Une fois que l'on se sent reconnue en tant que convertie, intégrée dans ce nouvel univers et que l'on y a pris sa place, cela revêt une moindre importance, même si dans mon cas, j'aime être appelée par mon prénom « musulman » par les musulmans et par mon prénom d'origine par les personnes non-musulmanes, c'est ma double personnalité et j'en suis fière. »*. Une gestion double par le principe de « sécularisation du prénom musulman » se mettait en place assez naturellement. Dans le privé de la conversion on utilise Soumaya, par exemple, tandis que dans le « public » on affirme le prénom de l'acte de naissance.

Certaines personnes opéraient une sorte d'intersection entre les univers de provenance et de nouvelle appartenance. Un glissement linguistique qui consistait à arabiser les prénoms d'origine permettait de jongler plus facilement avec les occurrences. Nous avons une convertie du nom de Marie qui se transformait en Miryam, prénom qui désigne historiquement la même personne : la vierge Marie biblique et coranique. Cela se confirma avec la convertie que nous nommerons Sarah : *« Je n'ai pas changé de prénom étant donné que mon prénom de base correspond à celui de ma conversion »*. Cette cosmétique répond à une double attente : c'est autant là une rupture avec un passé, qu'une préservation nostalgique de ce dernier. Eveline, une autre convertie bruxelloise nous confiait que le motif de changement de prénom était dû à une logique de démarcation : *« ... me différencier de celle que j'étais avant la conversion, même s'il était important pour moi que mon nouveau prénom*

ait un lien avec mon prénom d'origine, c'est pourquoi je n'y ai apporté qu'une légère modification. J'ai vécu cette conversion comme une nouvelle vie, un nouveau départ, je choisisais enfin celle que je voulais être et je n'étais plus celle qu'on avait voulu que je sois. ».

Seuls 28 % de cas étudiés n'ont pas eu recours au changement de prénom lors de la conversion. Une des personnes interviewées, prénommée Michel, nous confiait que l'option de changement de prénom représentait pour elle un : *« véritable impérialisme culturel, une volonté de nier la culture d'origine de l'autre »*, et fait l'impasse sur le fait même que la plupart des musulmans du monde ne portent pas de noms arabes.

Une autre nous rajoute que son prénom d'origine *« est utilisé chez les musulmans, les chrétiens, les juifs, etc. Ensuite, je ne pense pas qu'il faille changer de prénom pour devenir musulman. Peut-être qu'au début, cela m'aurait tenté, ça aurait fait plus « musulman ». Mais, en avançant, j'ai compris que le prénom est constitutif de l'être et qu'il l'accompagne depuis ses débuts. De plus, les prénoms qui, à l'époque du prophète étaient transformés, étaient des prénoms dont le sens s'opposait à la croyance intime des êtres. J'aurais peut-être changé si mon prénom avait été en totale opposition avec mes convictions et la personne que je suis. Je ne sais pas... ».*

A propos des pressions sociales et culturelles exercées implicitement par l'entourage musulman quant au prénom, Cécile dira que : *« Non, je n'ai jamais voulu le faire (changer de prénom). Parce que, tu vois, directement, quand j'ai senti que mon ex-belle famille voulait que je devienne plus marocaine que musulmane, tout ça, j'ai arrêté très vite. Donc, en fait, j'avais un prénom « Nour » que mon prof d'arabe m'avait donné, mais moi, je n'aimais pas du tout le fait de changer de prénom ».*

Stefano Allievi nous explique que *« ce processus s'amplifie lorsque le converti décide de rendre son choix public, du moins au sein des rapports avec les musulmans. Le changement de prénom n'est pas obligatoire, ce n'est pas une sunna⁴¹ mais en Occident, l'enjeu du choix du prénom semble s'être renforcé symboliquement, devenant un élément de distinction assumé et réfléchi. Etant donné qu'il s'agit d'une conversion à une religion plutôt*

⁴¹ Tradition prophétique englobant ses paroles et ses actes.

qu'à une culture, ils attachent évidemment beaucoup d'importance au choix de noms islamiques, et pas seulement des noms traditionnels arabes »⁴².

⁴² ALLIEVI Stefano, *Les convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, l'Harmattan, 1998, p.172-173.

3.2 La motivation au cœur du phénomène de conversion

Se pencher sur la question de la motivation, du point de vue psychologique, c'est rendre évident le fait de mobiliser la psychologie des religions comme discipline centrale. Ainsi, nous avons fait le choix de nous concentrer sur les travaux de Buxant et Saroglou, afin de comprendre les stimulants à la conversion en terme de besoins⁴³. Ces auteurs ont pu mettre en évidence que les motifs de religiosité sont notamment présentés en termes négatifs : Freud (1927/1961), Marx (1843/1979) ou Glock (1979) sont cités en ce sens. La religion jouerait une fonction principalement compensatoire, de comblement. Elle répond ainsi à une carence affective et/ou émotionnelle. L'analyse porterait alors sur des questions de manques, de faiblesses ou encore de besoins.⁴⁴

Au fond, les motivations qui poussent une personne à la conversion sont multiples. Une seule personne peut en convoquer plusieurs. Les circonstances de la conversion donnent lieu forcément à des vécus plus individualisés. Une personne nous expliquait que dans sa quête, l'islam a été la religion qui a le plus correspondu à ses attentes. Les circonstances sont ici d'ordre intellectuel, de recherches personnelles. Deux autres personnes précisent aussi que c'est par la réflexion et l'analyse comparée entre la religion de provenance et l'islam que le choix s'est fait. L'une nous disait qu'elle trouvait en l'islam une lecture plus naturelle de la vérité, tandis qu'une autre nous confia que c'est par une recherche théologique ardue qu'elle est parvenue au fait de la conversion. Des circonstances de voyages dans un pays musulman et celle de l'amour pour un musulman est également présente. Notons, à ce propos, le nombre de conversions qui se font administrativement en vue d'un mariage avec un ou une conjointe musulmane. Cette réalité de « fausse conversion » a été telle que le Centre islamique et culturel de Belgique⁴⁵ a imposé une formation en religion islamique d'un certain nombre de mois avant de délivrer l'attestation et ce afin de dissuader les conversions opportunistes.

Les motivations s'axent sur l'ordre du rationnel ou de l'émotionnel. Stefano Allievi a d'ailleurs proposé de son côté une classification spécifique partant d'une recherche sur les convertis européens. Le sociologue en question a présenté les types de conversions entre

⁴³ BUXANT Coralie et SAROGLOU Vassilis, *Les motifs d'attraction pour le religieux : Des besoins affectifs et cognitifs au désir d'expansion de soi*, dans Brandt Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (éd.) *La conversion religieuse sous la direction*, Genève, Labor et Fid, 2009, p.75.

⁴⁴ BUXANT Coralie, *Pourquoi se tourner vers le religieux ?* dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p.41-65.

⁴⁵ Reconnu comme représentant des musulmans de Belgique par le gouvernement belge en 1968 jusqu'à la reconnaissance en 1999 par arrêté royal de l'Exécutif des Musulmans de Belgique.

rationnelles et relationnelles. Les premières, sont pour lui causées par une recherche de sens. Celles-ci peuvent être intellectuelles, déterminées par une vocation politique ou encore mystique. En ce qui concerne les conversions relationnelles, Allievi identifie celles dites instrumentales (en vue d'un mariage ou pour des affaires) et les non-instrumentales⁴⁶. Dans ce cas précis, le converti n'abandonne pas sa culture et accepte la culture nouvelle sans de réelles entraves. Cette dernière est pour lui insignifiante et les entrées dans l'islam sont alors des conversions opportunes, des choix stratégiques en somme⁴⁷. D'autres sociologues, comme Lofland et Skonovd, identifient quant à eux, six types de conversions. Il y a les intellectuelles, les mystiques, les expérimentales, les affectives, les revivalistes et les coercitives⁴⁸.

Les conversions instrumentales sont considérées comme un procédé mis sur pied afin d'obtenir un résultat objectivable. Le cas du mariage est en ce sens assez paradigmatique des conversions à l'islam. Mr. Karim, un des responsables de la conversion en Belgique, délivre lui-même des certificats de conversion. Il sert d'intermédiaire entre l'aspirant à la conversion et le service consulaire marocain. Il posait de façon intéressante le débat du besoin, non plus de la conversion pour des noces, mais en terme administratif, en vue de valider une union: *« La loi islamique dit qu'une femme ne peut pas épouser un non-musulman. Alors on les envoie chez moi, pourquoi ? Pour que j'antidate l'acte. Il y en a qui viennent me voir en disant « voilà, j'ai eu mon mariage à la commune, et puis voilà, je me suis converti ». Ils se sont mariés au mois de juillet et puis ils se sont convertis au mois de janvier. Mais ce n'est pas valable pour le consulat général du Maroc. Il faut que la conversion soit datée d'avant. Mais moi je fais un papier et j'antidate le papier. Parce que ces gens sont musulmans. De quel droit, moi je vais refuser à quelqu'un d'appartenir à l'islam ? De quel droit, qui je suis moi ? Je ne suis pas Dieu, je ne suis pas prophète, je ne suis pas un imam. Et encore, un imam, de quel droit il le ferait ? J'acte tout simplement que monsieur a décidé d'adhérer. »*

Les études de Buxant et Saroglou sur les conversions, mettent également en lien les motifs d'attractions comme une réponse aux besoins socio-affectifs et cognitifs. Ils font référence à la théorie de Maslow (1970) qui hiérarchise en ce sens cinq types de besoins dits conatifs : physiologiques, sécuritaires, d'amour et d'appartenance, d'estime de soi et

⁴⁶ ALLIEVI Stefano, *Les convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, l'Harmattan, 1998, p.94-97.

⁴⁷ Idem, p.98.

⁴⁸ LOFLAND J. et SKONOVD L.N, *Conversion Motifs*, dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t.20, 1981, p.373-385.

d'actualisation de soi ou cognitifs : besoin de savoir et de comprendre⁴⁹. Une personne pourra ainsi qualifier sa conversion de : *« retour sur moi-même. Un questionnement sur mes croyances, sur ce qui vivait en moi. Le constat que, pourtant croyante et assez pratiquante en tant que chrétienne, ma foi ne correspondait pas à la foi qui était constitutive de ma religion. Une remise en question donc et un questionnement sur l'essence de l'islam : est-ce la religion de la terreur ou celle de l'amour et du respect ? Le constat que l'islam me correspondait et que son universalité ainsi que la reconnaissance des différents prophètes et messagers étaient ce en quoi j'avais cru, depuis toujours. Tout cela, c'est le rationnel. Il y a ensuite toute la question de l'intériorité et du cœur. C'est l'écoute de ce que me disait mon cœur qui m'a donné les larmes aux yeux et m'a aidé à prendre la décision. Tout n'est pas rationalisable. Le sens profond peut simplement se révéler à l'être, sans que les mots soient suffisants. Ressentir un amour infini n'est pas descriptible. »*.

La cartographie d'ensemble des motivations, posée à partir du besoin de comblement, fait écho, de façon assez évidente, à notre terrain. Le témoignage d'un de nos répondant dit en ce sens que : *« Oui, parce que je recevais aussi l'illusion d'amour et d'acceptation de mes parents. Quelque part, je crois que j'ai testé leur amour inconditionnel, en mettant, comme ça, le voile, en me convertissant. Puisqu'ils m'acceptaient comme j'étais, j'avais cette illusion que j'étais aimée pour ce que j'étais. Alors, qu'il n'en était rien. Mais j'avais cette illusion, j'y croyais. Et ça aussi, ça me nourrissait, si tu veux. »*.

Buxant et Saroglou démontrent à partir de la littérature en psychologie des religions que la religion peut jouer les fonctions de base et de refuge sécurisants. L'idée centrale concernant ce besoin du religieux est également ressorti de nos enquêtes ; il nous a été confié en ce sens que : *« Il m'a fallu beaucoup de recul pour comprendre tout ce qu'il y avait derrière mes choix, quelque part. Toutes les stratégies parce que pour moi l'islam c'est aussi vraiment une manière, inconsciemment de pouvoir prendre mes distances de ma famille et de pouvoir faire mes propres choix. »*. Aussi, nos auteurs expliquent que, par la relation avec Dieu ou un autre agent supranaturel, on cherche un refuge, une réponse au besoin d'attachement, fondé sur l'existence d'un lien entre la mère et l'enfant. La recherche d'un sentiment de confiance de base, sécurisant, nécessaire, surtout en situation de menace,

⁴⁹ BUXANT Coralie et SAROGLOU Vassilis, Les motifs d'attraction pour le religieux : Des besoins affectifs et cognitifs au désir d'expansion de soi, dans Brandt Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (ed.) *La conversion religieuse sous la direction*, Genève, Labor et Fid, 2009, p.75.

comparable à l'attachement romantique au partenaire, focalise toute l'intention⁵⁰. Notre interlocutrice nous mettait en avant que : *« Donc, c'est plusieurs facteurs et puis, en thérapie, j'ai aussi pu remarquer que la communauté musulmane m'a attirée parce que je recevais beaucoup de reconnaissance. C'était un peu comme une famille d'accueil. »*.

Géraldine Mossière explique en ce sens que la conversion peut être une source de valorisation sociale et personnelle. Elle est créatrice de lien social car elle implique l'appartenance à un groupe structuré, hiérarchisé⁵¹. L'individu se sent dans un confort sécuritaire où il est pris en charge. Le sens de l'Umma, communauté prendra alors tout son sens. A notre question lors de l'interview : *« Est-ce que tu ressens encore ce besoin d'appartenance à cette communauté ? »*, Sophie répondit : *« Un petit peu. Oui. Mes besoins de reconnaissance, voilà, je les connais. Maintenant, j'essaie d'être vraiment vigilante, je ne suis pas encore assez.... à en prendre soin et à diversifier les sources, ne pas être dépendante d'un groupe comme ça, parce que, quelque part, je le vois comme ça. »*. La notion de rattachement au groupe se retrouve également dans les propos de Karim : *« Beaucoup de jeunes adhèrent à ça pour une raison sociale. Et puis, ils connaissent Mohammed, et puis ils fréquentent la sœur de Mohammed. Attention, si tu fréquentes ma sœur, il faut respecter ça, ça, ça. Et ils le font. Parce qu'ils adhèrent à une nouvelle famille. Et ils entrent dans l'islam. Et normalement, à ce moment-là, on fait ce qu'on veut avec. »*. Un autre témoignage met en évidence le lien entre entourage et reconnaissance : *« Je me sentais vraiment bien, quelque part. Même si, parce que je faisais vraiment beaucoup de méconnaissances, sur certaines choses, parce que j'avais un seuil de tolérance très élevé. Et donc, j'étais vraiment bien. J'étais entourée, j'avais beaucoup de relations, beaucoup de signes de reconnaissance donc j'étais bien. »*

D'autre part, la conversion est certes une intégration à un groupe par besoin mais aussi impulsée par une prise en charge d'individus par une famille musulmane : *« A la demande de ma maman, mon éducation a été reprise par une 'VRAIE'(dans tous les sens du mot) deuxième maman Marocaine, Fatima de Berkane, ville que j'ai très vite aimée et que je porte dans mon cœur. Elle ne m'a jamais parlé de l'Islam, jamais cité des références coraniques mais elle a agi, elle m'a montré et elle m'a appris les valeurs musulmanes ainsi que les traditions marocaines avec son amour, une petite harira pendant un Ramadan, un encouragement lors de mon premier essai de participation au Ramadan pour comprendre,*

⁵⁰ Idem, p.76-77.

⁵¹ MOSSIERE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, GRDU (Groupe de recherche Diversité urbaine), Canada, 2007, p.17.

sentir, ... , le sens la famille, la notion du respect, l'importance de l'endurance lorsqu'on souhaite réaliser ses rêves, ... Elle a assuré la continuité de ce que ma propre mère m'a enseigné, elle m'a gâtée comme si j'étais sa propre fille. ». On retrouve au travers de cette prise en charge la dimension relationnelle mère-fille mentionnée plus haut.

Buxant et Saroglou démontrent par des études empiriques le rôle compensatoire du religieux, en ce sens que la population religieuse se distingue en termes de fragilités affectives, émotionnelles et cognitives, et qu'elle entretient une vision plus optimiste du monde, vision limitée à la période d'adhésion⁵².

Pour élargir le panel des motivations, on retrouve le profil d'Elise, qui avance la circonstance de la venue à l'islam à partir d'une profonde remise en question au lendemain d'un choc émotionnel lié à un décès : *« C'est en 1995 (j'avais 17ans), après le décès de ma mère que j'ai commencé à me poser des questions essentialistes telles que : Quel est notre mission sur cette terre ? Pourquoi sommes-nous ici ? Pourquoi la mort nous sépare de nos êtres chers ? Qui est Dieu ? Quel est le sens d'aller à l'église or que je ne ressens aucun apaisement ou d'aucune façon la présence de Dieu..... ».* Cet aspect des choses permet à l'individu de favoriser le maintien de la stabilité émotionnelle. La peur de la mort est un réel stimulant. Dieu, figure d'attachement idéale, théologiquement considéré comme une présence infaillible, est très présent dans le rôle compensatoire, en particulier lors des situations de détresses socio-affectives. On retrouve cette présence dans les conversions dites soudaines⁵³.

Naturellement, l'individu veut comprendre et donner un sens au monde qui l'entoure, aux événements auxquels il est confronté et qui guident son comportement et ses attitudes. L'avantage du sens religieux est qu'il permet de dépasser les limites des explications rationnelles de type scientifique, il est flexible et détient des principes non falsifiables, déniaient l'explicite, notamment de nouveau la maladie et la mort⁵⁴.

⁵² BUXANT Coralie et SAROGLU Vassilis, Les motifs d'attraction pour le religieux : Des *besoins affectifs et cognitifs au désir d'expansion de soi*, dans BRAND Brandt Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (ed.) *La conversion religieuse sous la direction*, Genève, Labor et Fid, 2009, p.82-83.

⁵³ BUXANT Coralie, SAROGLU Vassilis et SCHEUEUR Jacques, *Contemporary Conversions*, dans *Research Of the Social Study of Religion*, t.20, (2009), Brill, p.47-68.

⁵⁴ BUXANT Coralie et SAROGLU Vassilis, Les motifs d'attraction pour le religieux : Des *besoins affectifs et cognitifs au désir d'expansion de soi*, dans BRAND Brandt Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (ed.) *La conversion religieuse sous la direction*, Genève, Labor et Fid, 2009, p.79- 81

Des études empiriques ont donc démontré dans la population religieuse étudiée, outre les fragilités affectives, une très large ouverture à l'expérience ainsi qu'au questionnement religieux⁵⁵. Les modes d'entrée en islam se déterminent par des contextes, mais aussi par des circonstances précises qui favorisent l'entrée dans la religion. Une conversion peut, par exemple, être la conséquence d'un sentiment de rejet de sa communauté d'origine. Le bruxellois Karim nous parlait assez crument et avec une verve engagée des raisons de sa conversion : *« Je ne me suis pas converti parce que quelqu'un m'a indiqué la route, je me suis converti par l'exemple des autres et parce que j'étais moi-même en recherche. Étant rejeté par l'église catholique puisque j'avais divorcé. Je suis croyant, pratiquant, et à l'époque, j'ai perdu mon emploi. J'étais professeur, j'ai perdu mon emploi parce que j'étais dans l'enseignement catholique. Un divorcé dans l'enseignement catholique, dans le temps, ce n'était pas vivable. Maintenant, on a des pédés, on a de tout. Donc, ils ne respectent même plus leur religion. Voilà. »*.

Les études de Buxant et Saroglu démontrent qu'il existe des motifs divers d'attraction au religieux, tant des motifs compensatoires que des motifs liés au développement de soi au sein d'une même population religieuse. L'idée de compenser un manque et d'atteindre un niveau « normal » de fonctionnement, peut être supplanté par la volonté d'atteindre un niveau « optimal ». Dans les deux cas, il s'agit de répondre à une insatisfaction. Enfin, ils démontrent la spécificité holiste du religieux, capable de s'étendre à tous les domaines de la vie, même au prix de l'autonomie de l'individu⁵⁶.

Nous pourrions qualifier les motivations globales de notre échantillon comme une réponse à l'insatisfaction par une quête de l'optimal. En effet, les raisons principales que nous avons pu dégager lors du dépouillement et de la synthèse des questionnaires, ainsi que de nos deux interviews, a été la recherche spirituelle ou la rupture avec un enseignement théologique de base. Beaucoup ont fait mention du terme « spirituel », de « recherche de pureté », « de transcendance », ou parfois de « manque de repères » voire de « recherche de repères ».

Pour ce qui est de la critique de la religion « ancienne », le principal questionnement concernait la notion chrétienne de mystère et de celui de la trinité. La comparaison est parfois moins explicite mais peut être sous-entendue, à l'instar de cette personne qui dit que :

⁵⁵Idem, p.83- 87.

⁵⁶ Idem, p.92

« L'islam correspondait le mieux à mes attentes en termes de crédo et d'ouverture sur une spiritualité et une ascèse permettant un échange direct entre Dieu et l'homme. ».

4. La sociologie de la conversion

4.1 Un état de la question

Nous avons voulu aborder ce point sociologique des conversions comme un préambule conceptuel à la typologie des conversions. L'articulation de notre terrain autour des notions sociologiques des conversions permet de faire émerger un axe réflexif portant sur le changement identitaire et le processus de rupture culturelle.

Nous ne prétendons pas faire ici un état de l'art de la question, mais juste poser une série de points de vue scientifiques à mettre en pratique dans le rapport à notre échantillon. Géraldine Mossière fait référence au fait que : *« Les mouvements de conversion constituent aujourd'hui des indicateurs des logiques d'identification et de ré-identification d'un monde globalisé et pluriel, traversé de rapports de pouvoirs politiques et sociaux ; ils s'inscrivent dans un contexte de privatisation du religieux, de marginalisation des formes religieuses traditionnelles et d'accroissement des possibilités de « bricolage » individuel, où le converti est placé devant un large choix de systèmes de sens, d'affiliations religieuses et d'autorités symboliques »*⁵⁷.

Allievi, situé dans le débat théorique de la sociologie des conversions, indique qu'il est important de garder à l'esprit que nous sommes dans une *« phase de subjectivisation progressive du rapport avec la religion, suite aux processus divers de sécularisation, de privatisation et de pluralisation »*⁵⁸.

Mossière formule l'idée que : *« Le panorama des différentes conceptions attestent de l'absence d'un consensus autour de la lecture commune du phénomène ; certains auteurs suggérant que la conversion ne représente qu'un modèle de socialisation parmi d'autres, introduisant la négociation de contraintes cognitives et pragmatiques. Considérant la religion*

⁵⁷ MOSSIÈRE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, GRDU (Groupe de recherche Diversité urbaine), Canada, 2007, p20-21.

⁵⁸ ALLIEVI Stefano, *Les convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, l'Harmattan, 1998. P 24

*comme un système de pensée, ils mettent l'accent sur les processus d'apprentissage, de mimétisme et de déconditionnement »*⁵⁹.

A propos des travaux de James (1902), Géraldine Mossière écrira qu'il établit une distinction entre le soi comme objet et le « Moi » de la psychologie. Ullman (1989) propose, quant à lui, l'idée que pour la plupart des convertis, d'importantes composantes du «Moi » changent suite à la conversion. L'adoption de nouvelles croyances et de nouveaux styles de vie est un exemple. Il y a aussi ce besoin d'intégrer les structures de la nouvelle communauté qui fait souvent fonction de substitution à la famille d'origine. Il ajoute l'idée que cette reconfiguration du soi est présentée comme une vocation manifestée dans l'expérience de la rencontre avec l'Autre, et de la séparation avec le groupe d'origine⁶⁰.

Dans le même ordre d'idées, Berger et Luckmann (1996), soulignent que la première phase d'initiation, s'opère par une ségrégation entre le converti et les non-musulmans, et ce parce qu'il y a d'abord pour le converti, une nécessité psychologique de restructuration identitaire et de solidification de son « Moi ».

Rambo (2003), lui, décompose la trajectoire de l'individu en sept séquences (contexte, crise, quête, rencontre, interaction, engagement et conséquences). Cette décomposition, comme le commente Lecoyer Kim⁶¹, met bien en évidence le fait que la conversion se pratique dans un processus de changement dynamique et qui prend place dans un ensemble d'influences de personnes, d'institutions, d'événements, d'idées et d'expériences.

Berger et Luckmann développe que pour que la conversion soit durable, il est important de conserver le sens de la plausibilité, autrement dit, de prendre la conversion au sérieux. Dans ce sens la communauté d'accueil devrait fournir cette structure de plausibilité indispensable au converti : « *La religion demande une communauté religieuse, et vivre l'intérieur d'un monde religieux demande l'affiliation à cette communauté* ». ⁶²

Camilleri (1996), qui a travaillé sur les questions identitaires et culturelles, apporte une distinction importante concernant le sentiment même d'identité. L'identité, ne peut-être conserver que si la personne convertie arrive à accorder à l'altération le sens de la continuité.

⁵⁹ MOSSIÈRE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, GRDU (Groupe de recherche Diversité urbaine), Canada, 2007.

⁶⁰ MOSSIÈRE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, GRDU (Groupe de recherche Diversité urbaine), Canada, 2007, p.22.

⁶¹ LECOYER Kim, *Les processus de conversion à l'islam*, 2004, p.20. La construction sociale de la réalité, Paris, Armand Colin, 1996, p.215.

⁶² BERGER et LUCKMAN, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996, p.215.p.216

Il ne peut la percevoir comme rupture, sinon il y a crise d'identité. Pour que le converti ne soit pas confronté à un mode de rupture, il est amené à continuer à donner du sens à sa nouvelle réalité religieuse et sociale⁶³.

⁶³ Guerraoui Zohra, *De la socialisation à l'identité religieuse : l'exemple des personnes en situation interculturelle*, dans Roussia, N. (éd), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes, Presses Universitaires, 2008, p.20.

4.2 Les tendances de la conversion et ses typologies

Les trajectoires de la conversion s'opèrent par la césure et la transition. On passe d'un rapport à la pratique pour un autre, d'un discours à un autre, d'une conception du monde à une autre. Une typologie, appliquée à notre terrain d'enquête, résume les quelques moments les plus significatifs que nous avons pu ainsi distinguer. Ils se caractérisent de la typologie classiquement présentée, mais notre catégorisation nous semble articuler des aspects explicitant assez bien la mise en conversion. Nous pensons que le converti à l'islam s'insère dans un processus de passage par cinq phases distinctes. Ces phases varient en fonction des parcours, des motivations de départ et du facteur temps.

- Nous posons l'idée que le converti passe par un état premier de « mythification » où un certain idéaltype musulman est convoqué et exploité comme matrice de référence pour l'éthique et la morale mais aussi pour la culture dans son aspect originel du 7^{ième} siècle et culturellement en apesanteur: la vie du Prophète, des compagnons et le vécu des messagers antérieurs).
- S'ensuit un certain rejet des appartenances d'origine telles que le prénom ou la relation à la famille. Ainsi, la « désillusion » symbolise cette seconde phase. Il s'y caractérise une dépression générée par une accession impossible à « l'islam pur », celui des « pieux prédécesseurs ». Dans cette phase, les convertis distinguent alors, de manière certes binaire et désenchantée, ce qui relève du passé et du présent, ce qui est culturel et religieux, ce qui est de l'ordre des principes coraniques atemporels et ceux des pratiques de fidèles musulmans enracinés dans une culture (turque ou marocaine pour la plupart des cas).
- La « réconciliation » est une prise de conscience de la complexité individuelle et que l'islam idéalisé n'est plus un but à atteindre. Il y a une prise de conscience que les différentes appartenances ne sont pas nécessairement à opposer.
- La « réappropriation de soi » consiste en une reconstruction identitaire à partir des univers de références distincts qui sont affirmés comme faisant partie de soi. C'est la phase où le prénom d'origine fait généralement sa réapparition.

- Le «prêt-à-porter islamique» qui est du ressort du bricolage religieux⁶⁴ révèle d'une phase où le converti se construit, à l'instar d'un réflexe postmoderne, une identité faite sur le marché des appartenances. On aura par exemple une musulmane wallonne allant vers une approche mystique de l'islam à tendance soufie et qui, étant traditionniste dans les références juridiques continue d'écouter des discours de littéralistes. On pourrait explorer la phase de sortie de l'islam comme une démarche ultime à l'instar du groupe des ex-musulmans de Belgique et qui font écho à des groupuscules américains et français d'ex-musulmans au ton offensif et revendiquant fièrement la sortie par le paramètre de la liberté de conscience.
-

4.2.1 « Mythification » entraînant une rupture

Par l'aspect de « mythification », on entend la convocation d'un certain idéaltype musulman. Ce dernier sera exploité comme matrice de référence vivante pour l'éthique et la morale mais aussi pour la culture. Il est aussi un moment de la rupture saillante avec un passé et une immersion forte dans un champ nouveau. On parle alors d'entrée dans l'islam par la revivification d'une période de fascination qu'a été le moment coranique. L'objectif est donc de vivre en soi ce passé. Ce qui est alors convoqué c'est l'islam dans son aspect originel du 7^{ième} siècle et culturellement en apesanteur au 21^{ième}. La vie du Prophète, des compagnons et le vécu des messagers antérieurs sont réveillés pour être revitalisés dans les pratiques quotidiennes. On veillera à s'habiller selon l'exemple du prophète entre autres.

C'est une phase où l'« idéalisation » domine. D'après la déclaration d'une personne convertie ce moment se caractérise par: « *peu d'esprit critique par rapport à ce qui m'était enseigné malgré ma formation d'assistante sociale* ». On nous a encore confié à ce propos que : « *C'est tellement fort, ça te prend tellement les tripes, ça répond à des besoins tellement ... presque archaïques, que tu arrives à te dépasser et à faire des choses et à accepter des choses, faire des choses importantes* ».

Aussi, le converti s'approprie d'entrée un savoir livresque, de conférences et de causeries sur l'islam et tente d'en faire un vécu palpable dans l'immédiat. La recherche de

⁶⁴ CHRISTIANS Louis-Léon et SERVAIS Olivier, *Religious Bricolage ? How do we conceptualize the Mixture of Religions ?*, dans *Social Compass*, 52, 3 (2005), p.275-279.

références religieuses s'accompagnent en parallèle d'une recherche d'un noyau relationnel : *« Suivre ces cours de sciences islamiques, avec aussi l'intention de fermer le clapet à ma belle-famille, d'avoir aussi des arguments, en fait, des arguments théologiques, pouvoir leur dire « non, j'ai raison » et d'être dans ce jeu de « qui a raison, qui a tort »... je me suis dit : voilà, puisqu'ils viennent avec des arguments religieux, je vais m'armer en arguments religieux. Il y avait de ça. Aussi, pour me sentir plus forte et avoir aussi d'autres types de reconnaissance. Donc, là, avec du recul, je vois bien aussi toutes les intentions qui étaient loin d'être pieuses. Puis, là aussi, c'était la première année, c'était un groupe super solidaire, super soudé. Il y avait une super ambiance. C'était presque symbiotique par moments. C'était vraiment spécial, cette année-là. D'ailleurs on a gardé des liens très forts parce que c'était très fort. Puis, toutes ces autres femmes étaient aussi en recherche donc on a partagé des moments très forts. Donc, ça aussi ça m'a beaucoup soutenue, ça m'a beaucoup nourrie et donc, ça a vraiment participé à mon émancipation, je dirais, et à mon évolution et ça m'a aussi permis de prendre la décision de quitter mon mari. ».*

Suivront un certain nombre de changements forts visibles dans le quotidien. C'est ainsi que notre informatrice aujourd'hui en réconciliation avec ses différents univers d'appartenances nous disait que : *« Je pense que la rupture était indispensable pour pouvoir opérer un tel changement, je me suis totalement restructurée au plus profond de moi-même et reconstruite après un travail de déconstruction et d'élimination de tout ce que je ne voulais plus être. J'ai rompu avec tout mon univers culturel, familial, amical, j'ai changé de mode de vie, de mode de pensée, de comportement, de manière de parler, de type d'alimentation, de tenue vestimentaire, et j'ai été jusqu'à vouloir porter un autre prénom pour mieux m'identifier à ma nouvelle appartenance et à ma nouvelle vie. »*

Notons que la rupture peut être enclenchée par une personne immergée dans la dimension « mythique » mais aussi par la famille des convertis elle-même. Une personne nous dit qu'elle a vécu une *« exclusion et (une) marginalisation de la part des proches, de la famille, des amis, de l'entourage en général- (une) rigidité et (une) détermination de ma part pour sauvegarder ce qui m'était essentiel- perte de repères et recherche de nouveaux repères- sentiment de liberté et d'indépendance »*. Ce qui est une source importante de conflits pour un certain nombre de familles de convertis.

Une convertie qualifiait ces premières expériences à l'islam par la *« naïveté et déni des incohérences (au sein du groupe fréquenté, dans les discours et apprentissages, ...) »*. L'état

de « mythification » signifie celui de la malléabilité extrême du converti. C'est le moment de la certitude du choix spirituel et du doute sur l'intégration réussie dans la communauté. Il coïncide avec le passage nouveau à l'islam et dure entre quelques mois à quelques années selon l'entourage du converti. Nous remarquons que, plus le contexte communautaire se penche sur une approche littérale, de repli identitaire, plus la durée dans la phase mythique s'allonge. Une dame, nous confiait que cette phase de mythification, dont elle est sortie marquée, était vécue comme un « *réel engouement* ». Mais ce qui ressort aussi c'est un « *inconfort vis-à-vis des personnes non-musulmanes que je fréquentais et ma famille (changement d'idée et de comportement)* ». Ce type de débat interne au sein de foyer et les tensions que peuvent générer les nouvelles idées et habitudes entraînent des ruptures sommaires, avec certains membres de la famille, voire des ruptures complètes d'un univers jugé comme éloigné de la vérité et de Dieu.

La rupture est alors vue comme le moyen d'entamer une nouvelle vie et d'effacer ce qui n'a pas été estimé accompli, se donner une nouvelle chance. L'essentialisation et la simplification est dominante, à l'instar de cette dame qui déclare que : « *C'est difficile de faire comprendre son choix à des mécréants (familles, amis,...) je me sens incomprise par eux, mais, Hamdoulillah, j'ai confiance en Dieu, nul ne peut guider celui que Dieu égare et nul ne peut égarer celui que Dieu guide. C'est pourquoi je pense qu'être entourée de bons musulmans est un atout pour les convertis, il faut avoir un soutien et des conseils. En tant que converti on doit toujours se justifier auprès des gens, il faut donc être prêt à répondre à leurs questions avec de bons arguments car les gens attendent souvent qu'on se contredise.* ».

Cette personne a ainsi besoin de repères stables, ne complexifiant pas les réalités et permettant de faire face à « l'adversité ». Une jeune femme met en exergue son univers de référence en terme de discours pendant cette période et appuie le fait d'une binarité dans le rapport aux choses : « *J'ai, au début de ma conversion, beaucoup voyagé sur le net pour apprendre l'islam et j'ai suivi la pensée de savants de l'Arabie Saoudite. Mon ouverture d'esprit s'est restreinte pendant ce temps. Je voyais les choses en terme de licite, illicite ; vérité, mensonge. La plupart du temps. J'ai ensuite réalisé la diversité du monde et de l'islam. J'ai pris conscience que pendant tout le temps où je suivais ces savants, j'avais très*

peu appris qui était le prophète Muhammad dans sa vie de tous les jours. Car l'accent était mis sur les hadiths⁶⁵. »

Ce qui est en jeu dans cette phase, c'est précisément l'identité nouvelle en construction et qui se frotte à des tentations de fuite en avant : *« J'ai tenté de renouveler ma vie au début de ma conversion en essayant d'éliminer ce qu'il y avait de négatif en moi et en essayant d'entretenir ou de développer le positif. Mais j'ai aussi pendant longtemps pensé que je devais rompre avec ce que j'avais été avant, pour être meilleure. J'étais en opposition avec ce que j'avais été. »*. D'autres expliquent que la rupture est due *« au fait que certains membres de ma famille pouvaient avoir du mal à accepter mon choix et que j'ai eu l'impression qu'il fallait que je choisisse entre moi avant ou moi après. Certainement était-ce lié au fait que mon cœur s'était éclairé en choisissant cette religion mais que ma maman ou d'autres personnes de mon entourage ne comprenaient pas ma démarche. J'ai pensé qu'il n'était pas possible de concilier ce que j'étais avant, de ce que je devenais et qui semblait tant effrayer ceux que j'aimais. »*.

Avec le recul, une convertie est parvenue à objectiver son parcours et à mesurer le besoin du passage par cette phase, la nécessité du repli sur soi et la critique a posteriori de l'univers des discours qui continuent d'entretenir l'étape mythique. La rétrospective pose le bilan comme : *« Une phase de renforcement dans ma pratique de tous les jours, mais d'éloignement du monde qui m'entourait. Cela étant lié à un manque de connaissance de l'islam dans sa profondeur. Une volonté aussi d'apaiser mon cœur face aux attaques extérieures. Une phase de trouble suite à la compréhension que les interprétations strictes des savants que je suivais n'étaient pas La Vérité, mais une interprétation, une partie de la réalité. »*.

Seules 8 personnes, parmi les vingt-cinq personnes interviewées, ont clairement mis en avant ne pas avoir opté pour la rupture au moment de l'entrée en islam. L'une d'entre elles invoquait même sa culture chrétienne dans le prolongement de l'esprit de l'islam : *« Ma culture chrétienne est une richesse dans le cheminement à la rencontre de l'islam »*. La dimension conflictuelle et de choix par sélection n'est pas toujours pertinent, à l'instar d'Eric qui nous relatait que : *« j'ai toujours tenu à ne jamais fermer de porte. J'ai toujours laissé aux autres la responsabilité de la rupture éventuelle. Par ailleurs, je ne considère pas ma conversion comme une rupture avec mes références d'origine (même si cela a mené de fait à*

⁶⁵ Paroles du prophète Mohamed.

certaines ruptures, ou plutôt chambardements épistémiques), mais comme une prolongation d'une réflexion, voire un retour aux sources mêmes de ma culture/civilisation qu'une certaine modernité avait tenté d'oblitérer ».

4.2.2 « Désillusion » provoquant la dépression et l'isolement

A la suite de la phase mythique, caractéristique de ruptures et d'idéalisation d'un islam imaginaire et simpliste, s'ensuit une certaine dépression générée par une accession impossible à « l'islam pur », celui des « pieux prédécesseurs » et à la déperdition d'une part importante de ce qui constituait l'identité de l'individu avant la conversion : *« J'ai réalisé que le monde était vaste et petit à petit, (je) sortais de ma période d'adolescence (c'est ainsi que je la nommerais ou période de rébellion) ».*

Les désillusions pointent notamment du doigt un formatage dans la manière de penser l'islam et les choses de la vie en général. Ce qui accentue pour quelques-uns la volonté de se réapproprier une autonomie dans les discours. Eric nous expliquait en ce sens que : *« ma rentrée en force dans la communauté a impliqué un certain formatage dans la manière de penser, mais qui a provoqué une réaction inverse de ma part avec une insistance permanente sur la nécessité d'une approche critique, pour éviter l'abdication de l'intelligence et le prêt-à-penser « islamico-islamique » que je rencontre malheureusement à tous les échelons de la communauté ».* Cette personne, qui a un parcours universitaire supérieur, docteur en islamologie, est un cas assez isolé dans la démarche de rupture. Eric marque là un éloignement net avec la première phase, certes, mais il ne cesse de continuer à se démarquer de la pensée ambiante, traversant l'ensemble de la communauté de foi. Sophie, elle, manifeste sa désillusion par : *« comment c'est possible de manquer autant d'esprit critique, en sortant d'un graduat ou en étant dans un graduat, comment autant être là-dedans. Et avec du recul, je sais que j'étais complètement paumée, que mes besoins psychoaffectifs étaient plus élevés. Donc, c'était l'émotionnel qui était complètement aux commandes ».*

On nous confiait un sentiment de *« déception, prise de conscience (de membres du groupe, des incohérences, ...) »* et que ce qui est de l'ordre des principes coraniques atemporels n'est pas forcément reflété dans les pratiques de fidèles musulmans enracinés dans une culture (turque ou marocaine pour la plupart des cas) où ne reflète pas l'ensemble du discours islamique: c'est *« Une phase de trouble suite à la compréhension que les interprétations strictes des savants que je suivais n'étaient pas La Vérité, mais une*

interprétation, une partie de la réalité. ». Le témoignage suivant résume bien l'animosité qui peut être vécue par les convertis à l'égard de la communauté musulmane culturellement et ethniquement marquée par l'ailleurs : « Même si je ne le subis pas directement, à titre personnel, je resterai toujours un converti et donc, quelque part, perçu comme étranger à l'islam, qui est malheureusement vécu et compris plus comme une culture que comme une religion par de nombreux membres de notre communauté ».

Un répondant attira aussi notre attention sur l'amalgame qui se fait entre culture et religion et ce que cela provoque comme discrimination au sein de la communauté et par conséquent pouvant vivre dans certains cas un double rejet : *« Islamité est trop souvent associée à marocanité, turquité ou autre, ce qui rend le converti toujours suspect de « pas assez », de manque, d'incomplétude. Dès lors, le racisme peut apparaître, ainsi que la discrimination sur base de l'ethnicité dans l'accès à certaines fonctions communautaires. Je voudrais également attirer l'attention sur la situation des convertis qui va au-delà d'un simple racisme inversé : bien que membre de la société majoritaire (du bon côté du rapport de force), ils choisissent de rentrer dans une communauté minoritaire (du mauvais côté du rapport de force), au sein de laquelle ils seront eux-mêmes minoritaires et feront l'expérience négative du rapport de force intracommunautaire. Les convertis souffrent donc d'un double rapport de minorisation : face à la communauté majoritaire par leur foi, face à la communauté minoritaire par leur ethnicité/culture, alors qu'ils font toujours partie de la société majoritaire en termes d'accès à ses ressources symboliques, financières, économiques, linguistiques... Cette double minorisation assortie d'une contradiction interne évidente en termes de positionnement symbolique est parfois vécue de façon très difficile, psychologiquement, par certains convertis. Cela peut déboucher sur des attitudes de rejets plus ou moins virulentes de la communauté musulmane, un isolement subi ou choisi hors de celle-ci, ou encore une prétention à connaître le « vrai islam, ce n'est pas comme ces arabes » ou autres attitudes connexes. »*

Dans cette phase, les convertis distinguent alors, de manière certes binaire et désenchantée, ce qui relève du passé (glorifié en nostalgie) et du présent (boudé par la division en tendance et par un ancrage culturel qui est à contre-courant de ce qui est souhaité par le converti). Il distingue alors ce qui est culturel et religieux, comprenant que la marocanité et l'islamité ne coïncident pas toujours au niveau des principes. C'est ainsi que l'une des personnes concernées par l'enquête nous dit que : *« J'ai très rapidement refusé d'être marocanisée »*. Mais la grande désillusion réside dans la prise de conscience que toute

pratique est « trahison » du passé idéal et où le sentiment d'être jugé par l'autre musulman était blessant au vu des principes islamiques : *« N'empêche que le choix de ma conversion entraînait des conséquences très dures, car aussi bien dans ma famille qu'avec mes amies on me reprochait d'avoir fait ce choix. Et en intra-communautaire, chaque musulman(e) que je rencontrais me bombardait de questions parfois vraiment impertinentes et me considérait comme une race à part. Je me sentais de nouveau, après ma crise identitaire en tant que métisse, prise dans une même quête de positionnement ».*

La course en avant dans la communauté de foi et dans les livres fait perdre pied au converti. Surtout à partir du moment où il prend conscience que, ce qu'il lit, n'est pas forcément ce qui est vécu par les croyants musulmans. Il se rend très vite compte en effet de l'écart entre l'islam et ses principes et les musulmans et leurs pratiques. Sophie nous confiera : *« très vite, les premières grosses déceptions ont commencé, mais ça ma désillusionnée, ce n'est pas le monde des « bisounours », quoi, que j'aurais peut-être espéré, finalement ».* C'est aussi le moment où il y a une rupture inversée de la part du converti, avec le milieu musulman accueillant cette fois et qui a participé à entretenir l'aspect mythique des choses : *« Durant cette période, j'ai commencé à prendre distance psychologiquement et physiquement des premiers groupes (proche de centre Bassam) puis d'autres... sélection de mes fréquentations. ».* Le centre dit « Bassam » est un lieu où un syrien du nom de Bassam Ayachi, de tendance littéraliste (aujourd'hui emprisonné en Italie), exerce des prêches, des formations diverses et organise même des rencontres matrimoniales pour ceux qui fréquentent le centre. Beaucoup de convertis sont passés par ce centre en question, qui avait la force d'assurer des activités régulières et l'offre d'un espace à huis-clos, générant au passage ce sentiment d'appartenance à un islam en immersion dense. Notons aussi que ce lieu a intéressé la sûreté de l'état à plusieurs reprises et concentre un nombre important de personnes aux origines diverses. Il a connu sa période de gloire dans le courant des années 1990 et connaît aujourd'hui un essoufflement assez drastique. Surtout depuis les tensions internes pour la course au leadership des membres et les affaires juridiques qui ont éreintés la dynamique du centre. Ces lieux privilégiés pour les néo-convertis sont des niches qui ont rompu avec le caractère dominant d'autres structures culturelles turques et marocaines de la Capitale.

4.2.3 « Réconciliation »

La « réconciliation » est une prise de conscience de la complexité individuelle et que l'islam idéalisé n'est plus un but à atteindre. La relativisation de la détention présumée de la

vérité par la communauté est également importante. On prend conscience que la conversion n'est pas synonyme d'amputation de soi ou d'une partie de soi. C'est aussi le moment où certains rient de leur démarche d'acculturation et retournent vers une complexification de leur rapport à la vie. Ainsi, à la charnière entre ces deux moments, on se souvient d'un jeune musulman converti, orientalisé dans l'apparence et portant une longue barbe, se remettre à promener le chien de sa maman dans les alentours de la mosquée qu'il fréquentait, alors qu'avant il refusait presque de pénétrer le foyer parental. Cette anecdote montre qu'il y a une dé-complexification du converti par rapport à la culture dominante de foi et que ces autres univers de références sont tout aussi riches et porteurs pour le musulman. Il y a là une prise de conscience que les différentes appartenances ne sont pas nécessairement à opposer : *« J'ai renoué progressivement avec la famille, les proches, les amis,...- trouvé l'équilibre, l'épanouissement et l'harmonie, si bien qu'aujourd'hui je n'ai plus de malaise à être musulmane vis-à-vis de mon univers non-musulman, qui fait aussi partie intégrante de moi, je vis très bien mon appartenance à l'islam, je suis musulmane de cœur et de foi, tout en appartenant à une famille non-musulmane. Je trouve cela riche et pluraliste, c'est un atout pour moi d'appartenir à ces deux univers différents. »*. Ce témoignage d'une trentenaire bruxelloise pose explicitement le cadre de la gestion personnelle de sa pluralité identitaire. Une autre femme, convertie depuis presque dix ans à l'islam, expliquait que la réconciliation s'impose par la recherche personnelle. Cela se passe d'abord par une curiosité intellectuelle importante, par une : *« déconstruction et réappropriation progressive via des formations (recherche d'infos pour argumenter et trouver d'autres courants de pensée- lecture de l'islam). Déconstruction et reconstruction plus solide Hamdoulillah ! (Grâce à Dieu) Dans tout mal, il y a un bien ! J'en suis maintenant convaincue ! Je crois que j'ai pu faire la part des choses en distinguant personne - musulmans - islam et culture marocaine ou familiale »*.

Cette réconciliation est aussi possible par le fait que les convertis s'attellent à lire l'islam à partir de ses principes aux assises universelles et non plus à partir d'un modèle du passé ou des contingences de l'histoire. Certains peuvent prendre leur revanche en allant vers les études des sciences islamiques : *« quand je suis arrivée à al-khayria quoi. C'était vraiment comme une bouffée d'oxygène, non seulement de fréquenter d'autres gens que les gens que je fréquente à Molenbeek et dans mon esprit de famille. C'était : ah, quand même, c'est vrai que l'islam, c'est ... Comme s'ils me confirmaient que oui ... je ne sais pas. Oui, il existe cet islam que moi, quelque part, je cherche, tu vois, ils me confirmaient ça. La formation, ça a été un peu ça, si tu veux, d'avoir des gens avec un niveau d'ouverture, de*

réflexion plus élevée, si on peut juger ça comme ça, qui répondaient en tout cas plus à mes aspirations. Ça aussi, tu vois, comme une rencontre un peu amoureuse. C'est vraiment ça ce qu'on peut ressentir. ».

C'est dans cette phase que les principes d'universalité et d'ouverture refont alors le plus souvent surface. Les notions de paix, d'amour, de justice, de pardon seront des récurrences en ce sens et sont des ponts vers les autres univers que le converti côtoie : *« Une phase de retour sur moi et sur la vie du prophète me permettant de comprendre que son message était celui de l'amour. Phase dans laquelle je suis toujours et où je tente d'apprendre ma religion en lien avec les autres croyances, spiritualités. Où j'apprends à être reliée aux êtres qui m'entourent et à découvrir la dignité et la capacité de faire de belles choses que Dieu a mises en nous. »*. Une autre personne abonde dans le même sens et déclare que : *« j'ai appris à connaître le message du prophète dans sa complexité, dans sa douceur, dans sa lumière. »*. Nous constatons que cette « trêve des identités » met en avant une présence complexe des appartenances. Mais la réconciliation n'est pas encore à ce stade une intersection entre les identités, mais elle se fait par les intentions ou de manière quelque peu alambiquée. Nous sommes alors face à des convertis qui traduisent la subjectivité de leur reconstruction identitaire en « patchwork ».

Une convertie nous confie : *« Des musulmans m'ont dit de faire la différence entre l'islam, la culture.... en fait, quelque part, peut-être que c'est le salafisme qui m'a permis de faire la part des choses. Puisque le salafisme avait déjà, à l'époque, le discours de dire : « l'islam a été pollué par les traditions culturelles et donc, il faut séparer »*. Donc, avec du recul, je ne regrette rien. Mais vraiment, même si ces merdes m'ont permis de mettre mon nez dans des merdes bien plus vieilles, et d'être plus proche de moi et d'avoir commencé un travail thérapeutique en 2000 ».

4.2.4 « Réappropriation de soi »

La « réappropriation de soi » consiste en une reconstruction identitaire à partir des univers de références distincts qui sont affirmés comme faisant partie de soi. Les différentes facettes de soi dialoguent et tentent de s'harmoniser : *« Je crois que là, j'avais décidé de changer. Donc, aussi relancer un projet professionnel et la formation y participait. Cette phase de transition, où je remettais d'autres projets en route, si tu veux. »*

C'est la phase où le prénom d'origine fait généralement sa réapparition, où la tenue vestimentaire a tendance à se conformer aux goûts personnels de la personne plutôt que ceux d'une culture musulmane dominante. C'est le moment des grandes décisions, en ce sens que les nouveaux choix qui s'opèrent se font au regard des deux univers d'appartenance. Dans l'un ou l'autre pôle on sait que l'on sera toujours jugé pour en faire trop ou pas assez. La réappropriation de soi c'est avoir conscience du poids des regards et de continuer de faire ses choix, pour soi : *« Pour moi, il y avait beaucoup de scénarios d'auto-exclusion avec ma conversion, parce que j'aurais pu aller vers le soufisme, pourquoi je n'ai pas été voir... chose. Là, j'ai décidé –j'étais déjà en thérapie- j'ai décidé d'arrêter ces scénarios d'auto-exclusion. Pour moi, le voile, la manière dont j'ai vécu mon islam à l'époque, renforçait tous mes scénarios d'auto-exclusion. Parce que certains milieux, par ma manière de me présenter, en mettant toujours cette identité musulmane en avant, alors que je pouvais me présenter autrement, par ma profession, par ma filiation familiale, par plein d'autres, et je me suis quand même bien auto-exclue, je sentais bien que, professionnellement, c'était quand même difficile. Et donc, ça n'a plus de sens, comme ça, de m'auto-exclure. Je n'éprouvais plus de plaisir sadique, enfin en tout cas moi. »*

C'est aussi le moment où le vocabulaire usuel, chargé de formulation islamique, telle que « Inchallah », est moins récurrente. A ce stade le risque d'être considéré comme « outsiders » (selon le concept de Becker) par la communauté musulmane ne dérange plus. Il y a même un complexe de supériorité qui est latent dans les discours. Le belgo-turc ou le belgo-marocain n'est plus représentatif d'un « islam intelligent » et conforme. C'est aussi à ce stade que beaucoup mettent en avant une formule qui est devenue l'adage de pas mal de convertis : *« Je remercie Dieu d'avoir connu l'islam avant les musulmans »*. Les convertis, conscients de leur pas-de-côté culturel, se sentent libres et investissent le champ de vision d'un islam dit d'avenir, en harmonie avec son contexte : *« mon combat aujourd'hui : faire renouer les musulmans avec leur culture savante et sa subtilité, rouvrir le champ des possibles et utiliser une approche dialectique entre ma culture d'origine et une certaine culture « islamique » pour mettre en avant leurs impensés respectifs et les potentialités qu'elles contiennent pour permettre de vivre pleinement sa foi dans un contexte sécularisé. »*

La recherche et le besoin de découvrir des discours libérateurs se font fortement ressentir. La quête d'une nouvelle approche par le détournement des discours dominant est une tendance assez forte. Les convertis en phase avec leur réalité nouvelle cherchent des nouveaux supports discursifs d'apaisement de ce qu'ils sont. Une de nos interlocutrice ,

mentionnant son écoute à Bruxelles de l'imam de Bordeaux Tareq Oubrou, nous éclaire en ce sens. Le désenchantement se remplace par des pôles discursifs qui ont la force de réenchanter : *« J'ai eu aussi cette sensation quand j'ai écouté Tareq Oubrou à la mosquée, tu vois. D'ailleurs, un prof, Abdel, a dit : « merci pour cette théologie de réenchantement ». Après, ça s'est suivi d'une critique. J'aimais beaucoup le jeu de mot, c'était vraiment, pour moi, enchanteur ».*

Nous pouvons presque qualifier cette étape de la conversion par la dilution de l'identité religieuse. En fait nous avons ressenti, depuis le terrain, qu'après un trop plein d'islam on préfère opter pour la discrétion tranquille : *« Je n'aime plus me dire convertie, je n'aime plus me dire musulmane. J'évite toujours de le faire. Je ne le dis plus. D'abord, parce que je n'ai plus besoin de le dire. Avant, j'avais besoin de me montrer et le voile, c'était la manière par excellence. Et donc, quand je me présentais c'était d'abord comme ça, comme si mon identité passait par ça. C'était la première chose. Maintenant, je n'ai plus du tout ces besoins-là, plus du tout le besoin d'afficher mon appartenance religieuse. Et, au contraire, je n'ai plus envie de le faire parce que je sais ce qu'il y a derrière. Et maintenant, j'ai plutôt envie, soit de me dire monothéiste ... Je n'ai même pas envie de me mettre dans une case. Même soufi, j'aurais même pas envie. Parce que ça fait trop référence à d'autres choses dans lesquelles je ne me reconnais pas. »*

4.2.5 « Prêt-à-porter islamique » ou le bricolage religieux

Le «prêt-à-porter islamique», qui est du ressort du bricolage religieux, révèle enfin la phase où le converti se construit, à l'instar d'un réflexe postmoderne, une identité faite sur le large marché des appartenances. Nous l'avons déjà ressenti avec le dernier entretien cité plus haut. C'est la période où les discours islamiques ambiants sont transcendés pour aller à la découverte de discours plus en adéquation avec la posture de conciliation des sphères : qu'ils soient de musulmans ou pas. Krishnamurti, le Dalaï Lama ou Ahmadou Bamba peuvent devenir des références de sens pour l'accompagnement moral, éthique et spirituel de convertis.

La rupture avec la dimension morale culpabilisante est très fonctionnelle à ce stade. Le passage par les différents courants de lectures de l'islam donne au converti le privilège d'un panorama de vécu dans les lectures. Il existe les lectures littéralistes, traditionnalistes, réformistes, mystiques ou rationalistes. On pourrait dire que la tentation du nouveau converti à trouver refuge dans la lecture littéraliste est grande et que le « converti mature » a plus

tendance à aller vers une lecture mystique et rationaliste du texte. Le terrain nous dévoile que les choses ne sont pourtant pas aussi simples. Le converti qui adopte une lecture réformiste ne veut pas nécessairement rompre avec la littéralité pour autant. Cette dernière lecture porte une dimension expérimentale affective, teintée malgré tout d'une reconnaissance des premiers pas dans l'islam. Sur le terrain, le salafisme bénéficie de l'indulgence d'une présence accompagnante. On aura dès lors une musulmane de Wallonie allant vers une approche mystique de l'islam à tendance soufie (sans être rattachée à une confrérie) et étant traditionniste dans les références juridiques (par la formation de base héritée d'un centre de formation islamique), tout en écoutant des discours de littéralistes (dus à la bibliothèque ou à la médiathèque constituée au moment de la conversion à l'islam). Des compositions de la sorte sont innombrables et marquent des islams spécifiques en fonction de chaque individu : *« J'aime le sunnisme, nous dit une jeune femme, dans le sens du suivi de la sunna ; le soufisme pour le sens qu'il permet de discerner dans chaque chose. Je ne connais pas très bien les autres groupes, mais j'ai des amis chiïtes. Je tente simplement d'être musulmane, de la manière la plus universelle possible ».*

La prise de conscience de la démarche personnelle dans le rapport au religieux est difficile à cadrer pour le converti. Une de nos informateurs, face à la facilité de s'étiqueter au début de sa phase croyante, avait très difficile à se dire aujourd'hui : *« orthodoxe au début de la conversion, proche de milieu salafi et maintenant ... rationaliste, soufie, progressiste, syncrétique... Et bien, je n'ai vraiment plus aucun problème avec le syncrétisme. Même si c'est un terme qui est encore fort péjoratif, je n'ai pas de problème avec le syncrétisme. Pour moi, il n'y a pas une vérité. J'aime bien l'image d'une tour de Pise où il y a plein de fenêtres et que chacun regarde la vérité à travers sa fenêtre. L'analyse transactionnelle, quelque part, elle m'a permis aussi de voir quelque chose de beau, de transcendant, d'avoir accès à cette spiritualité ».*

La dilution des termes spécifiques, identifiant une lecture ou une tendance religieuse, est aussi remplacée par les concepts plus génériques : *« Je suis avant tout musulman. Par pratique, je peux m'estimer sunnite, mais avec un profond respect pour l'approche shî'ite du droit canon et le shî'isme gnostique. Je refuse l'appartenance à une école juridique particulière et – toujours dans une logique profondément (post-)moderne – j'élabore mon propre cadre en fonction de mes convictions fondamentales et de la recherche de la plus grande ouverture du champ des possibles en matière de pratiques religieuses. Idem en termes d'approches théologiques et métaphysiques. ».*

Une autre convertie nous disait en substance qu'elle ne savait pas trop comment se qualifier à ce stade et nous dit tout de même que : « le « *self islam* » correspond assez bien à ma démarche actuelle ». Le « *self islam* » est le titre de l'ouvrage d'un auteur français musulman de France Abdenmour Bidar et qui en appelle à une prise en compte de son appartenance à l'islam, à partir des attentes personnelles et non plus suivant une orthopraxie communautaire.

La collecte de soi sur l'étal des vérités s'impose de fait comme une posture d'avenir pour le converti : « *Oui, je suis dans du bricolage, pour le moment, je prends et je crois que je prendrais de plus en plus... j'irais certainement d'avantage dans le bricolage d'une manière ouverte et que je ne suis pas sûre de refaire ma vie avec un musulman et pour moi, ce ne serait pas un problème. Enfin, ce ne serait pas un problème, oui et non, parce qu'il faut quand même que ça soit quelqu'un qui connaisse l'islam et qui soit dans la spiritualité et tout ça. Mais à partir du moment où c'est quelqu'un qui est dans la spiritualité et qui peut voir toutes les religions comme un chemin, ou même le chamanisme, ce n'est pas un problème pour moi. C'est vrai que je ne fais pas des immenses mélanges, je peux prendre des trucs du bouddhisme, je ne me sens pas bouddhiste. C'est vrai que je me sens plus, ma référence c'est quand même plus l'islam. J'aurais envie de retourner à la Mecque, par exemple* ».

Conclusion

Se convertir à l'islam en Belgique est une démarche qui entraîne des conséquences importantes sur le plan religieux, certes, mais aussi psychologique, culturel et social des individus.

Le phénomène n'est pas encore assez étudié et le terrain est aussi riche que flottant. La richesse tient en partie sur les individualités qui se penchent sur l'islam et changent la réalité de leur vécu de façon significative. Le côté flottant signifie que les données concernant cet aspect social restent très aléatoires et il n'existe pas de « guichet unique » permettant de centraliser les informations concernant la conversion. C'est plutôt une cacophonie qui s'instaure et un éclatement des ressources, des initiatives et un manque flagrant de concertation des leaders musulmans sur la question. Au jour d'aujourd'hui, chacun gère les convertis qui viennent de leur propre initiative. Il n'existe pas de volonté de communiquer ou de réunir les interfaces.

Les latitudes offertes par la recherche aujourd'hui permettront sans doute de combler un réel déficit sur cet aspect des choses. Le terrain rencontre des changements rapides et la trajectoire des premiers convertis sert de modèle aux nouveaux, qui se croisent dans les couloirs de l'associatif religieux.

La conversion reste un terrain privilégié d'étude des transformations du religieux dans son ensemble. Entre les concepts de bricolage religieux et de radicalisation, c'est tout l'islam européen qui est observé dans son articulation identitaire.

Au sein de notre travail plusieurs réalités socio-religieuses émergent : Une bonne partie des motivations des convertis prend sens à partir d'un contexte en connexion avec les musulmans. La dimension sociale est importante et est densifiée dans un milieu bruxellois dynamique où réside un peu moins de la moitié des musulmans du pays. Les musulmans sont 17%, selon les chiffres les plus avancés, de la population bruxelloise globale. La concentration communautaire sur la capitale, cumulée au facteur des natalités laissent penser à une plus forte visibilité musulmane dans les années à venir, semble-t-il. Les convertis évoluent donc dans un contexte religieux, ethniquement marqué, et dans un climat environnant crispé par la montée démographique de l'islam.

Les choix individuels des convertis, faits de motivations et de parcours au sein de la communauté de foi, ont également développé un tissu dense de relations interpersonnelles avec les musulmans, convertis ou pas. Les convertis vont à la rencontre d'une communauté et s'investissent fortement dans les activités sociales, culturelles et religieuses. Ce qui a pour effet de donner une connaissance réelle au converti du dynamisme associatif religieux sur le local. Son besoin d'islam l'amène à fortifier le relationnel avec les musulmans qui proposent du religieux. Les motivations jaugent les aspirations et les dynamismes de chacun, et le converti s'oriente en fait dans un marché islamique local en fonction des besoins qu'il cherche à combler.

La rencontre avec les convertis, tout au long de notre travail d'enquête, fait ressortir un vrai besoin de communiquer. Nous avons l'impression que, une fois passé le sas de la méfiance, c'est une vraie soif de se dire qui s'empare de la plupart des intéressés.

L'analyse du questionnaire a permis de dessiner des tendances. Nous avons pu mettre ces données en dialogue avec les entretiens d'enquête et il en est ressorti une forte similarité dans les trajectoires, malgré la grande diversité des motivations personnelles de départ.

Au-delà des réalités sociales concernant les conversions de Belges, c'est l'aspect psychologique qui nous semble le plus prometteur dans l'éclairage de cette réalité. La motivation d'entrer en relation avec des interlocuteurs en écoute est en soi vécu comme un besoin. Les convertis ressentent la nécessité d'être entendus pour ce qu'ils sont et ouvrent leurs constructions identitaires à qui veut bien les entendre. Cette ouverture sur l'intime n'exclut pas une ouverture sur le groupe. On a fortement ressenti, en effet, que les convertis se pensent comme une minorité qui s'organise et se battent pour ces droits, surtout pour la reconnaissance légitime de ce qu'ils sont. Le travail identitaire de l'individu et du groupe se cumule dans les attentes.

Un autre chantier qu'il nous semble important de continuer à investiguer est une mise en relation entre les connaissances théologiques des convertis et les natures d'ancrage dans la religion. Le converti qui passe du littéralisme au syncrétisme cherche à entraîner avec lui une légitimation théologique faisant autorité dans le débat classique ou contemporain. Le travail de mise en parallèle des tendances de la pratique religieuse du converti, avec l'arrière-fond discursif qui est mobilisé dans la validation du parcours, reste à faire.

Le travail sur les concepts religieux problématiques sera aussi un chantier d'avenir ouvert aux musulmans dans leur ensemble et aux convertis en particulier. Autant l'accommodement, par tabou, de termes ou de faits religieux comme apostat, infidèle, interdiction de mariage d'une musulmane avec un non-musulman a été une posture contemporaine, autant les années à venir laissent présager un travail critique et conceptuel important. Le théologico-religieux sera rattrapé par les vécus.

Il existe toujours des motivations mûrement ruminées ou soudaines qui propulsent les individus à formuler un intérêt auprès des musulmans fréquentés : *« Je ne répèterai jamais assez à mes proches, après le décès de ma mère, que la découverte de l'Islam fût la meilleure, la plus belle, la plus pure des choses qui m'a été donnée ! »*. Le frottement à un nouveau tissu social a un impact sur le relationnel vécu au sein des familles d'origine. Ces dernières qui ne comprennent ni le choix, ni la transformation du membre converti se sentent trahies et abandonnées par l'enfant qui « fuit ».

La personne concernée par la conversion et qui transite entre deux univers passerait donc par des phases que l'on caractérise par le besoin. Il y a le besoin d'amnésie la provenance, de s'immerger, de se réconcilier, de vivre en cohérence à partir de son vécu et d'être pleinement soi. C'est pourquoi, au travers de notre travail, l'hypothèse de départ dressant une analyse du processus de conversion en stades reste pertinente.

La « mythification » fait quasi l'unanimité des personnes interrogées. La « désillusion » semble aussi faire l'unanimité mais la propension pour la critique des musulmans d'origine est la remarque la plus récurrente : *« L'Islam n'appartient pas aux arabes, d'ailleurs ils ne sont pas majoritaires dans le monde musulman. Je me sens épanouie et à ma place dans cet Islam universel qui accueille tout un chacun et loge tout le monde à la même enseigne, il n'y a aucune préférence raciale, le meilleur auprès de son Seigneur est le plus pieux est-il stipulé dans le Saint-Coran, j'aime cette religion d'équité et de justice. »*. La « réconciliation » par la prise de conscience de la complexité individuelle est l'axe qui va enclencher la redécouverte de soi et la sortie d'une logique de l'enfermement et d'une logique réactive et défensive : *« Je suis Sarah parce que je suis ici, parce que je suis née ici, parce que j'ai grandi ici, parce que mes parents sont ceux qu'ils sont. Parce que Dieu m'a offert l'Islam et m'a ouvert la voie de l'amour. Je suis Sarah avec Lui. Et, avec Lui, il est plus difficile à l'autre d'attaquer car ma réponse à l'attaque sera « Salam ». Ma réponse au racisme est « salam » et je pense que les gens aiment la paix. Profondément... »*.

La « réappropriation de soi », consistant en une reconstruction identitaire participe du fait que l'entre-deux chaises n'est pas tenable et que la conversion des handicaps dus aux appartenances est transformée en richesse : *« Au départ il y a rupture, puis il faut retrouver un équilibre avec tout cela, en ne rejetant pas tout du monde passé. Le défi consiste à parvenir à marier les deux ! Je pense que cela est un atout pour moi d'avoir cette double appartenance, je comprends les codes culturels occidentaux non-musulmans et ceux des arabo-musulmans. C'est un plus pour moi. »*

Le «prêt-à-porter islamique» et le bricolage religieux ne sont pas encore la réalité de beaucoup de convertis, il touche en grande partie 30% des personnes interrogées. Cette posture est caractéristique de fortes personnalités ou l'apanage de personnes qui se situent hors du circuit communautaire. *« Je me suis d'abord mis dans un stade de lecture intense que cela soit dans les différents mouvements de l'islam. Il est vrai que je suis passé par le stade du doute ou même du trop-plein, trop de renfermement, même extrême et après j'ai choisi la voix du modéré. Maintenant je suis comme je suis. »*

Bibliographie :

Ouvrages

ALLIEVI Stefano, *Les convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, l'Harmattan, 1998.

ARBORIO Anne-Marie et FOURNIER Pierre, *L'enquête et ses méthodes*, Paris Armand Colin, 2005.

ATTIAS Jean-Claude, *De la conversion*, Paris, Cerf, 1997.

BRANDT Pierres-Yves et FOURNIER Claude-Alexandre, *La conversion religieuse : Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, 2009.

BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, 2004.

BERGER P. et LUCKMANN , *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996.

BOUZAR Dounia, *Être musulman aujourd'hui*, De La Martinière, 2007.

CHERQAOUI F. et ROCHER L., *D'une foi l'autre : Les conversions à l'islam en Occident*, Paris, Seuil, 1986.

CESARI Jocelyne, *Musulmans et républicains, les jeunes l'islam et la France*, Bruxelles, Complexe, 1998.

DASSETTO Felice, *La construction de l'islam européen : approche socio-anthropologique*, Paris, l'Harmattan, 1998.

DE CHANGY Jordane, DASSETTO Felice et MARÉCHAL Brigitte, *Relations et co-inclusions, Islam en Belgique*, Paris, l'Harmattan, 2007.

DE VITRAY-Meyeroovitch E., *Islam, l'autre visage*, Paris, Albin Michel, 1991.

DUMÉZIL B., *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares Ve-VIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2005.

GARDET Louis., *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1977.

- GUERRAOUI Zohra, *De la socialisation à l'identité religieuse : l'exemple des personnes en situation interculturelle*, dans Roussia N. (éd), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes, Presses Universitaires, 2008.
- GODO Emmanuel., *La conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000.
- HADOT Pierre, *Conversion*, dans *Encyclopediae Universalis*, t. 6, Paris, 1995.
- HERVIEU-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- JAVEAU Claude, *Leçons de sociologie (U)*, Paris, Armand Colin, 1997.
- LECOYER Kim, *Les processus de conversion à l'islam*, 2004.
- Le Saint Coran, Traduction française du sens des versets, sur <http://www.oumma.com/coran>.
- ROY Olivier, *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.
- QUIVY Raymond et VAN CAMPENHOUT Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1995, Revue et corrigée en 2006.
- SAROGLOU Vassilis et HUTSEBAUT DIRK, *Religion et développement humain*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- SAROGLOU Vassilis, *Structuration psychique de l'expérience religieuse : La fonction paternelle*, Paris-Montréal, L'Harmattan (coll. Religion et sciences humaines), 1997.
- SERVAIS Olivier, *Anishinaabeg et missionnaires jésuites dans la région des grands lacs nord américains*, (thèse en théologie), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2003.
- VAN CAMPENHOUDT Luc, *Introduction à l'analyse des phénomènes sociaux*, Paris, Dunod, 2007.
- WATT Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford, University Press, 1953.
- _____, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, 1956.

Articles

Allievi Stefano, *Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans*, dans *Social Compass*, 46, 3 (S 1999), pp. 283-300.

AMGHAR Samir, *Le salafisme en Europe : la mouvance polymorphe d'une radicalisation*, dans *Politique étrangère*, 1 (2006), Printemps, pp. 65-78.

Billette A., *Se raconter une histoire : pour une analyse révisée de la conversion*, dans *Social Compass*, 23 1 (1976), pp. 47-56.

BUXANT Coralie, *Pourquoi se tourner vers le religieux ?* dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), pp. 41-65.

BUXANT Coralie et SAROGLU Vassilis, *Les motifs d'attraction pour le religieux : Des besoins affectifs et cognitifs au désir d'expansion de soi*, dans BRAND Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (ed.) *La conversion religieuse*, Genève, Labor et Fid, 2009, pp.73-99.

BUXANT Coralie, SAROGLU Vassilis et SCHEUEUR Jacques, *Contemporary Conversions*, dans *Research Of the Social Study of Religion*, t.20, (2009), Brill, pp. 47-68.

CHRISTIANS Louis-Léon et SERVAIS Olivier, *Religious Bricolage ? How do we conceptualize the Mixture of Religions?*, dans *Social Compass*, 52, 3 (2005), p. 275-279.

Daynes S., *Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des Etats -Unis*, dans *Social Compass*, 46, 3 (septembre 1999), pp. 313-323.

Derroitte Henri, *Catéchèse et initiation*, (coll. Pédagogie catéchétique, n° 18), Bruxelles, Lumen Vitae, 2005.

OUBROU Tariq & BABÈS Laila., *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalités et femmes en islam*, Albin Michel, 2002.

García-Arenal Mercedes, *Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire : esquisse générale*. dans *Social Compass*, 46 3 (septembre 1999), pp . 273-281. A

Landau Philippe-E., *Se convertir à Paris au XIXe siècle*, dans GODO Emmanuel (éd.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000.

LOFLAND John et SKONOVD N, *Conversion Motifs*, dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t.20, 1981, pp. 373-85.

MARTINEZ DE PISON Ramón, *Les fondements anthropologiques de l'expérience religieuse*, dans DERROITTE Henri (ed), *Catéchèse et initiation*, Bruxelles, Lumen Vitae (coll. Pédagogie catéchétique, 18), 2005, pp. 41-56.

MOSSIÈRE Géraldine, *La conversion religieuse, Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Compte rendu du Groupe de recherche Diversité urbaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Montréal (Québec), 2007.

PALOUTZIAN Raymond.F, *Religion, identité, culture : Impact du système de signification et de son analyse*, dans BRANDT Pierre-Yves et FOUNIER Claude-Alexandre (ed.) *La conversion religieuse sous la direction*, Genève, Labor et Fid, 2009, pp. 51-52.

SERVAIS Olivier, *Résistance et conversion des Anishinaabeg au christianisme : bricolage, rupture ou coupure*, dans *Social Compass*, 52, 3 (septembre 2005), pp. 331-336.

DAYNES Sarah., *Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des Etats-Unis*, dans *Social Compass*, 46 n°3 (S 1999), pp. 313-323.

RAMBO L.-R, *Anthropology and the Study of Conversion*, dans *The Anthropology of Religious Conversion*, BUCKSER A. et GLAZIER S.-D. (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 2003, pp. 211-221.

Colloques :

BUXANT Coralie e.a., *La conversion religieuse, Colloque international organisé par l'université de Lausanne du 15-16 mai 2008*.

Site internet :

BACHELET Remi, *Méthodologie : l'analyse factorielle des correspondances*, 6-2007 (En ligne): <http://www.rb.ec-lille.fr/coursderecueilanalyseettraitementdesdonnees.htm> (Pages consultées le 10/05/2011).

Site : http://www.levigilant.com/documents/seul_vrai_baptême.html (Pages consultées le 15/04/2011).

Site : Oumma.com : Le Saint Coran, Traduction française du sens des versets, sur <http://www.oumma.com/coran> (Pages consultées le 03/05/2011).

Site: World Muslim Congress: <http://www.worldmuslimcongress.blogspot.com> (Pages consultées le 7/08/2011).

Annexe

QUESTIONNAIRE A L'ATTENTION DE PERSONNES CONVERTIES A LA RELIGION MUSULMANE EN VUE DE DETERMINER LES PARCOURS RELIGIEUX.

NB. Merci d'accepter de répondre au questionnaire suivant. Il est évident que les données récoltées, relatives à l'objet de ce travail académique, sont destinées à des fins exclusivement scientifiques et resteront donc strictement confidentielles.

Informations générales :

- Âge :
- Croyance d'origine :
- Année de conversion :
- Genre : Homme ☐ – Femme ☐
- Etat civil Célibataire ☐ Marié(e) ☐ Séparé(e) ☐ Divorcé(e) ☐ Veuf/veuve ☐
- Nombres d'enfants :
- Niveau d'études : Primaire ☐ secondaire ☐ Supérieur ☐ Universitaire ☐
- Ville de résidence :

1/ Quelles sont les raisons et les circonstances qui ont motivé votre conversion à l'islam ?

2 /Dans quelle courant de pensée ou dans quelle lecture de l'islam estimez-vous appartenir ?
Expliciter brièvement :

3/ Quels sont les phases majeures par lesquels vous êtes passé(e) dans votre cheminement (spirituel, personnel, social, ...) après la conversion ?

4 /Etes-vous passé(e) par une phase de rupture avec vos références d'origines (religion, culture, famille, ...)? Expliquer brièvement :

5 /Avez-vous changé(e) de prénom depuis votre conversion ? Expliquez dans les deux cas pourquoi :

6/ Ressentez-vous le besoin de partager votre temps avec des convertis surtout ? Expliquez

7/ Vous estimez-vous différent des musulmans de naissance ? Expliquez

8/ Pensez-vous parfois vivre une sorte de racisme de la part de la communauté musulmane ? Pour la question du mariage notamment ?

9/ A combien estimez-vous le nombre de convertis à l'islam en Belgique ?
