

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

Naouel Yakoub

DANS **Jeunes, religions et spiritualités** 2024/3, PAGES 74 À 89
ÉDITIONS **Agora débats/jeunesses**

ISSN 1268-5666
DOI 10.3917/agora.098.0074

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-agora-debats-jeunesses-2024-3-page-74?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.
Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

Naouel Yakoub

Au sein de la société française, les jeunes converti-es à l'islam sont l'objet d'une curiosité inquiète. Face à l'actualité médiatique récente, la représentation dominante de l'islam juge cette religion globalement rétrograde, favorisant un repli communautaire, ou liée à des actes terroristes (Kakpo, 2007). Alimentée par des controverses à répétition¹, la construction d'un « problème musulman » serait le résultat d'une « stigmatisation sans complexe » de l'islam et des musulmans (Hajjat, Mohammed, 2016, p. 14). Ce qui fait dire à Abdelmalek Sayad : « Être musulman, c'est comme être un Noir ; l'islam sert alors, comme la couleur de peau, de sorte de patère à laquelle on accroche tous les préjugés, tous les stigmates, tous les racismes. » (Sayad, 2002, p. 102.) En cela, l'islam demeure associé à une menace étrangère qui chercherait à s'imposer au sein d'une population française présentée comme « blanche » et de culture « judéo-chrétienne »². Dans ce contexte particulier, la figure des converti-es à l'islam concentre certaines peurs. Deux principaux aprioris peuvent être soulignés : l'incompréhension de la condition de la femme musulmane perçue comme « victime » de l'oppression masculine et le risque de radicalisation³. Néanmoins, les actions d'une petite minorité agissante (qui représente quelques centaines d'individus⁴) ne doivent pas occulter les parcours plus « ordinaires » des converti-es appartenant à une majorité silencieuse (Galonnier, 2017).

1. Par exemple l'interdiction du port de l'abaya en milieu scolaire.

2. Certains discours politiques dénoncent une « islamisation des banlieues ». En ce sens, Bernard Rougier évoque dans son ouvrage « les territoires conquis de l'islamisme » (2020).

3. Les trajectoires violentes d'une minorité de djihadistes français ont ainsi participé à alimenter cette figure « inquiétante » du converti. On peut citer l'exemple de Fabien Clain surnommé la « voix de Daech » et ayant revendiqué les attentats du 13 novembre 2015.

4. À ce jour, nous n'avons trouvé aucune étude statistique nous permettant d'évaluer la réalité des conversions à l'islam en France.

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

En ce sens, des travaux ont permis d'analyser les recompositions identitaires et les pratiques culturelles ordinaires des personnes converti-es à l'islam en prenant en compte les schèmes d'interprétation de ces individus (Mossière 2013 ; Puzenat, 2015 ; Galonnier, 2017).

Dans le prolongement de ces travaux, nous souhaitons apporter un éclairage supplémentaire sur les parcours d'engagement de jeunes converti-es à l'islam. Nous proposons de nous pencher sur les parcours de conversion en analysant les trajectoires de vie des individus, en étudiant les liens qu'ils/elles entretiennent avec la religion musulmane et la manière dont ils/elles construisent et valorisent leur rapport à l'islam. Nos données empiriques montrent que cet islam des jeunes serait vu comme émancipateur parce qu'il constitue une voie de contestation de la société actuelle et une manière de se démarquer de son milieu social d'origine dans une logique de distinction morale et sociale (Kakpo, 2007). La jeunesse constitue ainsi une étape singulière dans laquelle il s'agit de faire « l'expérience subjective du devenir adulte » (Van de Velde, 2015). Face à des expériences personnelles jugées difficiles, ces jeunes sont amené-es à interpréter leurs choix religieux comme une voie d'émancipation. Dans une forme d'*empowerment*, l'entrée des jeunes issu-es des classes populaires dans la religion est une manière de transcender leur existence sociale et de promouvoir des modèles sociaux et de genre dans lesquels ils/elles ont été initialement socialisé-es. Nous chercherons ainsi à mieux comprendre le parcours social de ces jeunes converti-es fait d'apprentissages d'un certain nombre de dispositions sociales qui leur permettent de se réapproprier leur existence dans une logique de compensation (Mohammed, 2016). Mais cette « requalification symbolique » (Kakpo, 2007) ne s'opère pas à tous les niveaux puisque se convertir à l'islam suppose également de faire l'expérience de la minoration. Nous montrerons de façon concrète comment les converti-es envisagent l'expérience du « devenir minoritaire ». Selon la définition proposée par Juliette Galonnier et Solène Brun, il s'agit notamment pour les converti-es qui montrent des signes visibles d'appartenance à la religion musulmane d'être exposé-es à des « formes de rejet et de discrimination à caractère explicitement racial » (Brun, Galonnier, 2016). En essayant de comprendre les logiques qui ont poussé les différent-es acteur-trices à se convertir, nous allons nous pencher dans un premier temps sur un besoin de religion qui prend ses sources dans les différentes socialisations vécues par les individus. Après avoir exploré « l'univers de représentation » des jeunes, nous verrons les conséquences pratiques de cette conversion et en particulier l'expérience de la « mise en minorité » en raison d'un choix spirituel.

MÉTHODOLOGIE

Cet article s'appuie sur un corpus de données issues d'une enquête qui s'étend de 2018 à 2024. Dans le cadre de mon doctorat, je réalise un travail de recherche sur de jeunes converti-es à l'islam résidant principalement dans des espaces périphériques précarisés dans les régions lyonnaises et grenobloises. Le corpus est composé de 32 converti-es âgés de 17 à 35 ans, né-es et socialisé-es en France et issu-es de familles non musulmanes. (20 femmes et 12 hommes). Afin de cerner la pluralité des situations, cette recherche repose sur une méthode qualitative comprenant des observations et des entretiens biographiques répétés, qui ont permis de saisir les étapes d'engagement en analysant finement les pratiques, les conduites et les transformations dispositionnelles qui en découlent. L'accès aux enquêté-es s'est fait par interconnaissance et par une technique d'échantillonnage dite « boule de neige » (Atkinson, Flint, 2001). Les entretiens ont été réalisés au domicile des enquêté-es et/ou dans des lieux publics (café, parcs publics, etc.). Ayant grandi dans une famille de tradition

musulmane, ma connaissance (*a minima*) de l'islam et de la langue arabe m'a permis d'entretenir un climat de confiance avec les enquêté-es. Les entretiens ont été complétés par des observations liées à des expériences de sociabilité effectuées dans un cadre informel (sorties au restaurant, cérémonie de mariage, etc.). À noter que la majorité des enquêté-es sont issu-es des classes populaires et une petite minorité, des classes moyennes. Plus de la moitié des enquêté-es sont peu ou pas diplômé-es (CAP, BEP, baccalauréat, ce dernier concernant 21 enquêté-es sur 32). Six enquêté-es ont un BTS ou une licence et cinq sont titulaires d'un master. Leur démarche de conversion a eu lieu majoritairement entre 12 et 20 ans. La durée de celle-ci est donc très variable, remontant pour certain-es à quelques mois et pour d'autres à une vingtaine d'années. Les jeunes converti-es sont affilié-es à des courants divers de l'orthodoxie musulmane, mais ne se revendiquent pas d'un courant islamique particulier (seul-es trois enquêté-es de l'échantillon se sont défini-es comme salafistes).

L'APPROPRIATION DE L'ISLAM PAR LES JEUNES CONVERTI-ES : LES RESSORTS INDIVIDUELS ET SOCIAUX D'UN CHOIX RELIGIEUX

Les éléments déclencheurs de la conversion sont très divers et impliquent un processus au long cours. Cela nous amène à nous questionner plus précisément sur la manière dont les expériences de socialisation les prédisposaient sans les prédéterminer (tous les individus socialisés dans un contexte similaire ne deviennent pas musulmans) à entreprendre une quête religieuse ayant eu pour résultat qu'ils/elles se sont tourné-es vers l'islam. En effet, si les jeunes converti-es ont envisagé cette démarche de conversion, c'est parce qu'ils/elles se trouvaient dans des contextes sociaux qui favorisaient ce choix. La conversion apparaît dans ce cadre comme le résultat d'un faisceau d'éléments convergents (Millet, Thin, 2012). L'analyse processuelle des conversions religieuses permet ainsi « d'élaborer une histoire

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

typique retraçant les étapes franchies par tous les enquêtés », bien que la variété des parcours étudiés implique une part de singularité (Denave, 2015).

Nos données de terrain montrent qu'il s'agit tout d'abord d'une quête spirituelle qui débute à l'adolescence chez des jeunes qui cherchent à donner un sens à leur vie. Cela prend des formes et des temporalités qui se manifestent différemment selon les trajectoires de vie. En proie à des interrogations existentielles, ces jeunes partent à la recherche d'une forme de « vérité » qui leur semble la plus plausible. Il s'agit le plus souvent de questionnements philosophiques et/ou spirituels qui peuvent naître lors de difficultés particulières de la vie et/ou au contact de groupes de pairs. Ce besoin de recherche métaphysique est souvent exprimé par des questions telles que : « Quel est le sens de la vie ? » ; « Y a-t-il une vie après la mort ? » ; « Qu'est-ce que je fais sur terre ? », etc.

Une forte propension de notre échantillon (21 enquêté-es sur 32) déclare avoir grandi dans une famille de tradition catholique. Ces jeunes converti-es décrivent souvent leurs parents comme des « chrétiens de culture » et sans réelles pratiques religieuses. Certaines traditions subsistent néanmoins (baptême, communion, cours de catéchisme, etc.). Les dimensions de l'univers mental familial mettent ainsi en exergue l'incorporation de dispositions religieuses. Il s'agit notamment de dispositions à croire, à s'en remettre à des forces surnaturelles et à adhérer à un univers de représentations spirituelles (croyance en un dieu créateur, à l'enfer, au paradis, au jugement dernier, à la destinée, etc.). Dans ce cadre, l'islam est souvent perçu comme l'expression d'une « continuité » pour les converti-es issues de familles juives et/ou chrétiennes qui s'inscrivent dans une lignée des religions abrahamiques (Mossière, 2021). Ce discours socialement construit est ainsi une manière pour les jeunes converti-es d'apporter un nouveau regard sur ce qu'ils/elles considèrent comme étant des « incompréhensions » du culte chrétien, en particulier le principe de la « Trinité ». Le choix de l'islam se définit alors comme le prolongement d'une croyance préexistante que l'on souhaite se réapproprier, ce qui implique une reconfiguration du « croire » et une redéfinition des principes religieux qui résultent des socialisations antérieures. La conversion religieuse est ainsi le fruit d'un long cheminement personnel, mais elle est surtout le corollaire de l'environnement social des converti-es et la volonté de produire de la « cohésion » au sein du quartier, du groupe de pairs, de la famille, ou du couple (Puzenat, 2015, p. 173). La période de la jeunesse se caractérise également par une socialisation « en train de se faire » et en particulier par l'indifférenciation temporelle entre socialisations primaires et secondaires (Darmon, 2010). Tous-es les converti-es de notre échantillon déclarent avoir connu dans leur entourage social des membres originaires du Maghreb, de Turquie et d'Afrique

subsaharienne qui ont contribué à leur engagement. Cette socialisation par « frottement » permet une « forme d'empathie culturelle et religieuse où l'islam est valorisé et respecté ». (Adraoui, 2019). Les relations personnelles et en particulier les groupes de pairs fournissent des ressources aux individus même lorsqu'ils/elles sont peu pratiquant-es. Bien que cette influence initiale soit généralement minimisée dans le discours des converti-es, l'influence des relations amicales et/ou amoureuses semble primordiale. Aurélie, 30 ans, convertie depuis dix ans, a grandi dans une famille modeste d'origine portugaise (sa mère est couturière et son père est monteur haute tension), elle a baigné dans une culture catholique pratiquante qu'elle a remise petit à petit en question durant sa scolarité. Le discours d'Aurélie évoque à la fois la contestation d'un cadre religieux et l'influence de son entourage social :

La conversion religieuse est ainsi le fruit d'un long cheminement personnel, mais elle est surtout le corollaire de l'environnement social des converti-es et la volonté de produire de la « cohésion » au sein du quartier, du groupe de pairs, de la famille, ou du couple.

« C'est déjà mes fréquentations qui ont beaucoup joué parce que c'est vrai que j'avais beaucoup de copines maghrébines, je les voyais faire le ramadan, on parlait de Dieu et aussi je me posais beaucoup de questions par rapport à ma propre religion parce qu'à un moment donné, j'arrivais plus trop à suivre, dans la religion catholique il y a ce qu'on appelle la Trinité et quand j'étais à l'église, je me demandais à qui adresser mes prières, en fait je me disais : est-ce que je parle à Dieu ? Est-ce que je parle à Jésus ? Est-ce que je parle au Saint-Esprit ? Quand je demandais par exemple à des prêtres ou à des personnes un peu plus âgées qui avaient peut-être pu m'expliquer, je n'étais pas convaincue, et puis il y avait toute cette hiérarchie dans la religion catholique, le pape, les prêtres, je ne comprenais pas pourquoi ils ne se mariaient pas, en plus avec tous les scandales qu'on entend. Il y avait des choses que je ne comprenais pas, il y avait des incohérences, des incompréhensions. » [Aurélie, 30 ans, enseignante d'anglais [aujourd'hui mère au foyer], mariée, 3 enfants, niveau bac + 5.]

Dans le parcours d'Aurélie, une rencontre décisive marquera son parcours de conversion. Si une familiarisation précoce avec l'islam est présente (via des amitiés au collège ou au lycée en voyant ses copines faire le ramadan par exemple), c'est à l'université (lors de ses études de langues) qu'elle fera la connaissance d'une étudiante de confession musulmane avec qui elle aura de longues discussions sur la religion et qui l'encouragera dans cette démarche. Son amie lui prêtera notamment des livres sur l'islam et l'accompagnera dans sa conversion : « Elle a réussi à m'expliquer les principes de l'islam avec... douceur, avec une manière tellement belle que j'ai tout de suite adhéré. »

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

Les converti-es évoquent souvent un événement biographique déclencheur qui remet en question leurs certitudes. Pour certain-es, il s'agit d'un cheminement qui se fait sur la durée avec des expérimentations dans divers courants religieux et/ou de voyages à l'étranger entrepris dans un cadre familial et/ou dans un cadre plus individuel (par exemple en prenant une année sabbatique après le lycée, ou en s'engageant dans un projet humanitaire au début de l'âge adulte). Ces expériences de vie ont permis de s'ouvrir à d'autres conceptions, même dans le cas d'absence d'éducation religieuse. Pour d'autres, il s'agit d'une période de difficultés particulières, voire de chocs biographiques (décès d'un proche, rupture amoureuse, maladie, etc.).

C'est le cas d'Estelle, une étudiante de 21 ans qui indique que le déclin s'est produit pour elle lors du décès de son compagnon à l'âge de 19 ans (sa conversion se situe à la même période). Ayant grandi dans une famille de tradition catholique non pratiquante, issue de la classe moyenne (son père est chef d'entreprise et sa mère, employée), elle souligne que son adhésion à l'islam l'a aidée à faire face au décès de son compagnon. Avant cet événement, elle avait déjà une vision « positive » de l'islam, notamment à travers la rencontre de celle qui deviendra sa meilleure amie au collège. Elle évoque également le parcours de sa tante paternelle qui s'est convertie à l'islam. Elle se dit très inspirée par cette tante qu'elle trouve « généreuse, bienveillante et engagée », ce qui, selon elle, est lié à l'islam : « Ses paroles étaient toujours pleines de sagesse. » Nos données empiriques montrent l'influence primordiale de certains membres de la famille converti-es à l'islam (oncle, tante, frère, sœur, cousin, cousine...). Estelle évoque le fait que son compagnon, qu'elle définit comme « athée », avait des membres de sa famille également convertis à l'islam (sa tante maternelle et sa sœur). Se décrivant comme croyante, elle a l'impression que cette religion l'attirait depuis longtemps, mais sans pour autant envisager de se convertir : « J'étais jeune, je ne pensais pas à tout ça. » La disparition de son compagnon âgé de 19 ans et la difficulté d'envisager ce deuil à cet âge vont participer de sa conversion bien que ce ne soit pas la seule cause. La religion musulmane est présentée comme une ressource afin de faire face à des périodes de difficultés particulières. L'importance de la dimension émotionnelle peut participer d'une reconstruction du sens et s'ajouter à une dimension plus rationnelle :

« Je me suis dit, la vie c'est ça, à tout moment je peux partir demain, pendant toutes ces années-là, je croyais en Dieu, je me disais, je parle à Dieu tout le temps, je ne priais pas, mais je sais que c'est la mort qui m'a questionnée sur plein de trucs et je me suis dit mon choix c'est l'islam, je me suis retrouvée seule, face à moi-même et plus rien autour et je me suis dit moi je veux vivre, je ne me suis pas autorisée à vivre ces années-là et je dis que je parle à Dieu tout le temps, je sens que j'ai un réel lien avec, mais Dieu c'est qui en fait ?

Au début je me suis un peu interrogée sur toutes les religions, mais au fond de moi, je savais que c'était l'islam, seul l'islam m'a donné des réponses à mes questions existentielles. » (Estelle, 21 ans, étudiante, célibataire, sans enfant, niveau licence.)

L'INVESTISSEMENT DANS L'ISLAM ET LA RECHERCHE D'UNE IDENTITÉ RESPECTABLE

Si la majorité des converti-es évoque la « simplicité » de se convertir à l'islam⁵, il convient de mieux évaluer comment cette démarche engendre une dynamique de « transformation de soi » en vue de nourrir un « éthos » musulman, ce qui implique un processus d'acquisition du modèle religieux et social associé à des pratiques. La conversion entraîne la mise en place d'une discipline qui se traduit par le fait « d'apprendre par corps » (Faure, 2000). Il s'agit de s'approprier une religion qui est à la fois une langue (l'arabe), une culture, des interprétations, des savoirs et des techniques corporelles. En ce sens, le religieux fait système et englobe tout de la vie du/de la converti-e : de ses manières de se vêtir, de s'alimenter, de se laver, à sa vie conjugale et amicale, en passant par son rapport au spirituel et par les pratiques telles que la prière ou le ramadan. En effet, on constate que la clarté et la précision du système de normes et de codes sont présentées par les jeunes comme un facteur d'attraction, qui leur permet de développer une nouvelle image de soi (Kakpo, 2005). De manière progressive et performative, les converti-es apprennent les pratiques par « mimétisme » en observant les autres, en prenant des cours d'arabe et de religion à la mosquée, dans des associations, ou encore sur les réseaux sociaux *via* des cours en ligne. Il est intéressant de constater que des jeunes qui peinent à trouver leur place dans le système scolaire deviennent des « érudit-es » de la connaissance musulmane. C'est le cas de Rudy, 29 ans, converti depuis neuf ans, qui a grandi dans plusieurs quartiers populaires de la région lyonnaise, entre autres à Caluire-et-Cuire et à Rillieux-la-Pape (son père est artisan menuisier à la retraite et sa mère employée). Il se décrit comme un élève peu scolaire : « L'école ce n'était pas trop ma tasse de thé. » Ses parents n'ayant pas de diplôme ne l'ont pas encouragé à étudier à l'école. Rudy s'épanouira davantage dans sa vie professionnelle en choisissant de travailler dans le social et dans un métier qui a du « sens » selon lui (il est chargé de mission dans le développement social) :

« Tout ce qui est primaire, collègue, je travaillais pas, mais j'avais plutôt de bons résultats, mais arrivé au lycée où je sortais un peu plus avec les potes, je travaillais toujours pas, je pensais que ça allait passer, mais ce n'est pas passé, j'ai pris une voie technique, sciences techniques industrielles, qui m'ont amené à un BTS technico-commercial, mais c'était une voie que j'avais prise juste pour faire

5. La conversion consiste en la prononciation d'une profession de foi : « Il n'y a d'autre dieu qu'Allah et Mohamed est son messenger. »

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

plaisir à mes parents, en gros arrête pas, mais le bac je l'ai eu au rattrapage et j'ai préféré faire un an en Australie pour une quête personnelle, au final, le BTS, j'ai fait les deux ans, mais je l'ai pas réussi parce que je travaillais toujours pas. » [Rudy, 29 ans, chargé de mission dans le développement social, marié, 2 enfants, niveau BTS.]

Comme beaucoup de converti-es, Rudy développe un savoir religieux en autodidacte, notamment en prenant des cours de sciences islamiques sur une plateforme d'apprentissage en ligne. La religion devient pour lui un « vecteur » de mobilité sociale (Beaugé, 2023) et constitue un « espace de promotion sociale alternative » (Kakpo, 2007, p. 92), ce qui lui permet d'incorporer un capital religieux (en lisant des livres de religion ou en participant à des conférences islamiques). L'école n'est plus la seule possibilité de développer un savoir intellectuel. Rudy souligne le fait qu'il apprécie le côté « concret » de la religion même s'il avoue « galérer un peu », n'ayant pas « appris les techniques d'apprentissage scolaire ». Malgré cela, il dit avoir apprécié l'étude des textes religieux « parce que cela [l']intéressait vraiment » :

« Il y avait un cours c'était sur l'explication d'une sourate, la sourate Myriam, en expliquant en détail certaines actions de sa vie, la manière dont cette femme était pleine de bonté et de patience, la gratitude qu'elle avait envers son seigneur, c'est une source d'inspiration pour nous tous et j'aime bien le cheikh car il aborde de façon scientifique l'étude des textes de la religion. Il a une vraie méthode. »

Notre enquête montre également que la plupart des converti-es valident une conception des rôles de genre traditionnelle et une morale sexuelle définie dans un cadre hétéroparental (Maudet, 2017). Par ailleurs, il n'est pas rare que ces jeunes évoquent une certaine admiration pour la ferveur des pratiquant-es musulman-es et semblent vouloir revendiquer un modèle de solidarité et de convivialité. Ils/elles y voient une résonance avec leurs propres représentations et attentes d'un modèle familial. Dans ce cadre, la religion musulmane devient un « puissant vecteur d'attraction », notamment pour les converti-es qui ont connu des expériences familiales et scolaires difficiles (Mossière, 2021). Il est en effet important de constater que, dans la majorité des cas (20 enquêté-es sur 32), les parents des converti-es sont divorcés ou séparés, avec une forte proportion de familles monoparentales ou recomposées. Certains jeunes ont également été concerné-es par des actes de maltraitance physique et/ou psychologique. La conversion à l'islam est alors vue comme un moyen de se sortir d'un cadre familial perçu comme défaillant. Comme le souligne Fabien Truong, l'islam est « individué mais pas individualiste puisqu'on y constate une critique sociale de la société : égoïsme, froideur des rapports sociaux, matérialisme, etc. » Il s'agit donc pour les jeunes converti-es d'avoir accès à une « société solidaire de semblables que sanctifie l'appartenance à la communauté des croyants (*Oumma*) » (Truong, 2020, p. 124).

La conversion à l'islam implique une forme idéalisée de la vie de famille et des enjeux de genre qui diffèrent selon les sexes. Pour les jeunes femmes, la démarche de conversion suppose de valoriser une forme de féminité qui consiste à promouvoir le rôle de mère et d'épouse. Cela entraîne une redéfinition des normes conjugales et un certain nombre d'entre elles préfèrent choisir un conjoint musulman pratiquant susceptible de leur « apprendre » la religion, faisant alors du degré de piété religieuse un critère de choix amoureux. Pour celles qui font le choix de ne pas travailler, le fait de s'investir dans l'éducation des enfants ou de s'occuper du foyer est revendiqué comme une manière d'affirmer sa féminité dans une forme d'« hypermaternité ». La quête religieuse des femmes est ainsi confondue avec une nouvelle identité féminine où le maternage occupe une place essentielle. (Puzenat, 2015, p. 173). Aurélie, 30 ans, anciennement enseignante d'anglais, a interrompu sa carrière afin de s'occuper de ses trois enfants, et valorise ce choix par une critique sociale sur la « double journée » des femmes qui travaillent :

« La femme au foyer musulmane, elle a tout gagné, elle reste chez elle, elle s'occupe de ses enfants, alors que celle qui va travailler, quand elle va revenir du travail, elle aura quand même les tâches ménagères, elle aura le double du travail, donc finalement, celles qui disent qu'il y a le travail pour s'épanouir, elles sont encore plus débordées que les mères au foyer. » (Aurélie, 30 ans, enseignante d'anglais [aujourd'hui mère au foyer], mariée, 3 enfants, niveau bac + 5.)

Pour Aurélie, être une femme au foyer musulmane permet de s'investir dans un rôle social valorisant qui est vu comme un acte de « piété ». Elle a notamment fait le choix d'assurer l'école à la maison pour ses trois enfants. Selon elle, sa mission d'« éducatrice » lui donne une place privilégiée au sein de sa famille. Titulaire d'un master en langues étrangères appliquées et ayant exercé la profession d'enseignante d'anglais, elle a développé un certain nombre de dispositions scolaires et pédagogiques qui s'avèrent utiles dans sa démarche d'assurer l'école à domicile. Aurélie assure également l'éducation religieuse de ses enfants : elle enseigne donc les pratiques religieuses, mais transmet également des valeurs éducatives, par exemple, l'interdiction de regarder la télévision, car elle souhaite « préserver » ses filles de la musique et des publicités où l'on voit des « femmes se dénuder pour un savon ». Aurélie préfère privilégier les jeux « éducatifs » sur tablette. L'éducation religieuse vise à apporter une forme de « distinction sociale » (Bourdieu, 1979) pour les familles des classes populaires en ascension sociale : par exemple, à travers la revendication d'un islam « savant » qui valorise une approche scolaire (livres, cours de religions, etc.) [Beaugé, 2023].

Pour certains jeunes hommes, il s'agit de s'affirmer dans une forme de virilité qui permet de « canaliser » une violence vécue dans les quartiers

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es à l'islam en France : une quête de respectabilité

populaires. Selon le principe musulman traditionnel, c'est à l'homme d'assumer financièrement la vie de famille. Cela implique pour les jeunes hommes convertis de stabiliser leur situation financière et surtout d'« arrêter les conneries », de « s'éloigner des mauvaises fréquentations », d'« assumer des responsabilités », de se « caser » et/ou de « devenir père de famille », ce qui favorise dans certains cas les sorties de carrière délinquante (Mohamed, 2012). Le cas de Didier en fournit un exemple. Âgé de 31 ans, d'origine française, il a grandi à Vénissieux, au sein d'une famille de tradition catholique. Son père est retraité et ancien cantonnier dans la fonction publique et sa mère, standardiste. Son enfance est marquée par la séparation de ses parents et par le départ de son père du foyer familial. Il évoque une enfance difficile faite de « coups » et de « violences », en décrivant des situations de violences intrafamiliales et de maltraitances. Il grandit seul avec sa mère qui a de nombreux problèmes de santé. Son entrée dans l'islam est relativement précoce puisqu'à l'âge de 12 ans il décide de se convertir sans en informer ses parents, en particulier son père qu'il qualifie de « raciste ». Son parcours de conversion est loin d'être solitaire puisqu'il évoque un certain nombre d'amis musulmans avec qui il « traîne » dans le quartier. Après une scolarité laborieuse, il quitte le foyer familial vers l'âge de 15 ans et vit seul en foyer quelques années durant lesquelles il « se fait tout seul ». Il revendique sa conversion comme un choix personnel, ce qui lui permet de distinguer l'islam « hérité » de l'islam par choix.

« C'est un choix personnel, pour mon cas à moi, j'ai beaucoup traîné avec des musulmans, des musulmans d'ailleurs qui étaient mes amis, bon voilà c'était un peu rigolo, parce qu'eux ils s'en foutaient un petit peu, ils le faisaient parce qu'ils n'avaient pas le choix par rapport à leur père, à l'époque c'était, allez, il faut aller à la mosquée, en vrai mes potes, ils allaient à la mosquée avec un tournevis dans les poches parce qu'après, ils allaient voler des postes, c'était un peu plus ou moins marrant, on était des gamins, et il y avait les gens, dans mon groupe, qui ont pris la voie de la sagesse et d'autres qui ont pris la voie, la mauvaise voie j'allais te dire, la voie qui semblait euh pas une très belle voie du tout, pour moi c'est un choix personnel, et c'est un choix où tu sais dans ta vie tu te cherches c'est comme tout, soit professionnellement, soit amoureusement, tu te cherches et bah moi, c'était ça, à l'adolescence c'est qu'est-ce que je vais faire ? Est-ce que tu vas dealer de la drogue et tirer sur des gens ? Ou, parce que c'est le terme hein, ou aller faire des casses ou xxx choses ou alors est-ce que tu es prêt à te dire bah voilà il faut assumer tout ça, est-ce que c'est ta voie ? Ou est-ce que ce n'est pas ta voie ? Bah, écoute, je vais te dire, la plus belle des voies c'est celle de la tranquillité, c'est celle de l'islam. » (Didier, 31 ans, chef d'équipe, marié, 1 enfant, sans diplôme.)

Didier nous présente sa conversion à l'islam comme la voie rédemptrice d'un passé délinquant. Cette séquence biographique qui retrace son parcours nous permet de nous pencher sur le recours à l'islam en tant que quête de respectabilité (Dazey, 2019). Cette phase repose sur une évaluation

subjective du choix des possibles. La carrière délinquante est ici vue à l'aune des souffrances qu'elle engendre et la conversion religieuse vient combler un sentiment de mal-être et d'échec (scolaire, professionnel, amoureux, etc.) [Truong, 2020]. Didier, qui n'a aucun diplôme (il a arrêté l'école au collège), entreprendra une formation et exercera le métier de chef d'équipe dans une grande entreprise lyonnaise. Il fera également le choix de se marier avec une musulmane avec laquelle il aura un enfant. Pour certains jeunes converti-es, la conversion intervient davantage comme un besoin de se « purifier des péchés » et comme un moyen de se réhabiliter par rapport à un certain nombre d'écarts de jeunesse – « fumer », « sortir en boîte de nuit », avoir une vie sexuelle « débridée » – ce qui se traduit par le fait de « contrôler ses passions ». À ces jeunes converti-es, l'islam apporte des repères et un cadre normatif qu'ils/elles recherchent et se veut une critique plus large des modèles émancipateurs occidentaux. Ces représentations normatives des règles morales valorisent des formes « d'ascétisme » (Darmon, 2010) et participent à la stratification sociale parce qu'elles permettent à des jeunes issues des classes populaires de se forger un statut « respectable » et de rompre avec la « culture de rue » que l'on associe à certain-es jeunes des banlieues. Cela est d'autant plus important qu'être un-e « bon-ne » musulman-e c'est avoir le « bon » comportement (Beaugé, 2023). Ce travail sur « soi » passe par un combat contre le « *nafs* » (l'ego), un terme qui revient très souvent dans le discours des enquêté-es qui appréhendent leur conversion comme un « espace de progression » morale et spirituelle (Kakpo, 2005). La plupart des jeunes converti-es vont évoquer un certain nombre de valeurs qu'ils jugent positives et qu'ils assimilent à des « actes d'adoration envers Allah », des valeurs telles que la solidarité (faire des maraudes), la maîtrise de soi (apprendre à gérer ses émotions, ne pas médire, avoir une bonne « *nia* », c'est-à-dire des bonnes intentions dans les actions), la volonté de s'épanouir (être en paix, être un soutien pour ses proches). Toutes ces valeurs sont ainsi expérimentées dans le cadre des pratiques musulmanes dévoilant le besoin de remettre de l'ordre dans sa vie. Tout élément passé de la vie du/de la converti-e va être ramené à son choix de conversion par une forme de « requalification symbolique » (Kakpo, 2007). Il s'agit de trouver des alternatives de sens aux nouveaux défis de la société et aux incertitudes liées à l'avenir, notamment au sein des quartiers populaires où les possibilités d'ascension sociale et économique sont limitées.

La carrière délinquante est ici vue à l'aune des souffrances qu'elle engendre et la conversion religieuse vient combler un sentiment de mal-être et d'échec (scolaire, professionnel, amoureux, etc.).

FAIRE L'EXPÉRIENCE DE LA MINORATION RELIGIEUSE ET RACIALE

La conversion apparaît donc comme un moyen de faire naître une identité « respectable » (Adraoui, 2019). Néanmoins, cette respectabilité ne s'envise pas à tous les niveaux. En effet, la visibilité de l'appartenance religieuse musulmane implique pour les converti-es de vivre l'expérience de la « minorité » et la « perte d'un statut privilégié » que l'on peut considérer comme le fait d'appartenir au groupe majoritaire. Dans ce cadre, nous traiterons maintenant plus spécifiquement de la question de la « blanchité » et des conséquences liées à cette « blanchité » dans le choix de se convertir (bien que certain-es converti-es aient également connu un passé migratoire). Souvent partagé-es entre l'héritage de leur famille d'adoption et celui de leur propre famille les converti-es sont amené-es à questionner « l'imbrication entre religion et culture » (Galonnier *et al.*, 2019). La difficulté de révéler sa conversion montre que cette démarche peut être mal perçue par les familles des converti-es, qui expriment un certain nombre de craintes, notamment le risque de radicalisation. La question de la « trahison » ou le fait de « renier sa culture » sont très présents dans le discours des converti-es, ce qui peut mener à des ruptures familiales. Pour les femmes converties qui décident de se voiler, l'expérience du voile est ainsi celle qui suscite le plus de réactions négatives voire de rejets. Dans ce contexte, le voile est parfois assimilé à un instrument d'oppression des femmes. Il peut être jugé trop « visible », voire « provocateur », et pas seulement au sein de l'entourage social des converties. De par son côté visible, le voile peut également faire vivre l'expérience de la discrimination. Ainsi, certaines converties vivent des expériences négatives directement liées au port du voile : elles sont confrontées à des remarques racistes et peuvent être interpellées directement dans la rue, comme Julie (25 ans) qui rapporte des critiques et des insultes du fait de son choix d'être voilée :

« J'ai eu de tout, des regards de travers, j'ai eu les insultes, j'ai eu droit à rentre chez toi, je rentre où ? C'est chez moi la France. J'ai eu droit ah bon, mais pourquoi tu portes le voile et tu n'es pas arabe, ah tu es mariée généralement quand tu portes le voile"... Mais je ne vais pas m'arrêter à ça, ça, c'est des épreuves, c'est des tests qu'Allah il te met, je les vois comme ça, pour qu'en gros tu l'assumes encore plus, et que tu montres que tu es heureuse dans ta religion. » (Julie, 25 ans, sans profession, divorcée.)

Le port du voile peut également avoir des conséquences importantes sur la vie professionnelle des femmes converties. Plusieurs stratégies peuvent ainsi être envisagées : certaines converties le retirent pour aller travailler, quand d'autres décident de se réorienter au niveau professionnel, le plus souvent dans l'entrepreneuriat. En effet, cette voie est souvent choisie afin de tenter d'échapper aux discriminations liées au port du voile (Karimi, 2020). La question du genre intervient donc directement dans l'expérience

des converti-es mais n'a pas les mêmes incidences selon le sexe, les jeunes hommes convertis étant beaucoup moins confrontés à des réactions de rejet dans l'espace social.

À l'inverse, si l'accueil des converti-es par les communautés musulmanes est en général très positif, il peut être aussi à l'origine de réactions de méfiance, ce qui peut conduire à parler d'une « double expérience minoritaire » des converti-es. (Brun, Galonnier, 2016). Les converti-es blanc-hes ont le plus souvent conscience des rapports de domination qui peuvent orienter les rapports sociaux. Jade (24 ans), technicienne, convertie depuis huit ans, est mariée à un musulman d'origine algérienne. Ses liens avec sa belle-famille d'origine maghrébine ne sont pas exempts de reproches et de malentendus. Jade n'hésite pas à différencier la religion lorsqu'elle est teintée de culture maghrébine (« les pratiques du bled ») et la pratique religieuse « à la source » *via* l'adoption d'un islam « savant ». La famille de son compagnon ne semble « pas assez » pratiquante selon Jade. Les rôles s'inversent alors puisqu'il est reproché à Jade d'avoir une pratique trop rigoriste de la religion. Les trois sœurs de son mari étant des musulmanes non pratiquantes, des incompréhensions s'installent. La rencontre entre Jade et sa belle-famille a donc été un « choc des cultures » où deux manières différentes d'appréhender la religion sont confrontées. Ainsi, les différentes socialisations religieuses sont mises en concurrence et tendent à produire des rapports de domination, comme le révèle cet échange entre Jade et sa belle-famille :

« Du coup, elle [sa belle-sœur] a été choquée parce que, moi, je suis arrivée *salem*, je vais aller faire ma prière, tac, et du coup quand elle a parlé avec mon mari, elle lui a dit, mais en fait tu ne m'as pas ramené une Française. Il lui disait bah si je t'ai ramené une Française, elle lui a dit, mais il fallait préciser qu'elle était... extrémiste [...], mais tu as vu comment elle parle, elle parle que de religion, elle prie toute l'année, elle fait ci... Et mon mari lui a répondu, ouais, bah chose normale, chose que je fais en fait. Elle lui dit oui toi c'est normal tu es dedans, mais elle, on la voit petite blondinette, on ne s'attend pas à ça. Je lui ai dit, mais vous pensez que les Français qui sont convertis c'est juste : ils se sont convertis, on s'assoit et on boit un thé ensemble ! » (Jade, 24 ans, technicienne, mariée, 2 enfants.)

Cet extrait d'entretien souligne l'hétérogénéité des pratiques musulmanes. À travers une approche « disciplinée » du religieux, Jade qui ne se revendique d'aucun courant particulier de l'islam (elle dit suivre la « voie du juste milieu » en respectant les préceptes coraniques et la « *sunna* prophétique ») tente de légitimer sa position en tant que musulmane convertie. Dans certains discours des converti-es, on retrouve cette idée que s'islamisier ce n'est pas adopter la culture arabe ou maghrébine. Il s'agit plutôt de revendiquer un islam « universel » qui s'inscrirait au-delà des différences ethniques.

CONCLUSION

L'étude des jeunes converti-es à l'islam nous montre que la conversion apparaît comme une « quête de respectabilité » face aux conditions sociales d'existence dans certaines franges des classes populaires et moyennes. L'observation de l'entrée dans l'islam révèle l'existence de conditions prédisposantes relatives à la socialisation des jeunes converti-es, qui va leur permettre d'envisager ce choix religieux. L'analyse des données met aussi

La conversion apparaît comme une « quête de respectabilité » face aux conditions sociales d'existence dans certaines franges des classes populaires et moyennes.

en exergue l'existence d'une quête spirituelle et le rôle joué par les sociabilités juvéniles. L'engagement religieux passe enfin par l'incorporation d'un certain nombre de pratiques religieuses et la valorisation de valeurs traditionnelles. Cela implique une réappropriation personnelle de la religion à l'aune d'une perspective d'autonomie et de réflexivité, qui se révèle être une critique sociale et

politique de notre société actuelle, bien que cette adhésion religieuse suppose également de faire l'expérience de la minoration religieuse et raciale. La religion apparaît ainsi comme un « gage de sérieux » qui permet à ces jeunes d'affronter l'entrée dans leur vie d'adulte (Zegnani, 2018). Loin de constituer une « rupture » du lien social, la conversion est vue comme une ressource qui leur donne la possibilité de s'affranchir de certains déterminismes sociaux à travers la revendication d'un islam « savant » et « universel » qui transcende les frontières ethniques.

■ BIBLIOGRAPHIE

ADRAOUI M.-A., 2019, « Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186, p. 53-70.

ATKINSON R., FLINT J., 2001, « Accessing hidden and hard-to-reach populations. Snowball research strategies », *Social Research Update* [en ligne], n° 1, vol. 33.

BEAUGÉ J., 2023, « Des différences dans l'indifférence. Derrière le voile, des préférences de classe », in Favier A. *et al.* (dir.), *Religions et classes sociales*, Lyon, ENS Éditions, p. 137-160.

BOURDIEU P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

BRUN S., GALONNIER J., 2016, « Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blancs à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration », *Tracés*, n° 30, p. 29-54.

DARMON M., 2010, « Des jeunesses singulières. Sociologie de l'ascétisme juvénile », *Agora débats/jeunesses*, n° 56, p. 49-62.

DAZEY M., 2019, « Les conditions de production locale d'un islam respectable », *Genèses*, n° 117, p. 74-93.

DENAVE S., 2015, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques*, Paris, PUF.

FAURE S., 2000, *Apprendre par corps, Socio-anthropologie des techniques de danse*, Paris, La Dispute.

GALONNIER J., 2017, « L'islam des convertis », *La vie des idées.fr* [en ligne], 31 octobre.

GALONNIER J., PUZENAT A., KHATEB H., MOSSIÈRE G., 2019, « Introduction. Conversions à l'islam », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186, p. 11-31.

HAJJAT A., MOHAMMED M., 2016, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte.

KAKPO N., 2005, « L'islam des filles », *Diversité*, n° 142, p. 123-135.

KAKPO N., 2007, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po.

KARIMI H., 2020, « Des musulmanes entrepreneuses en réseau en France », *Travail, genre et sociétés*, n° 44, p. 107-123.

MAUDET M., 2017, « Religion et sexualité en France des années 1970 aux années 2000. Évolution des pratiques et attachement à la famille hétérosexuelle », *Population*, n° 4, vol. 72, p. 701-728.

MILLET M., THIN D., 2012, *Ruptures scolaires. L'école à l'épreuve de la question sociale*, Paris, PUF.

MOHAMMED M. (dir.), 2012, *Les sorties de délinquance. Théories, méthodes, enquêtes*, Paris, La Découverte.

MOHAMMED M. (dir.), 2016, « La dynamique des bandes de jeunes : compensation et réputation », *Revue Sens-Dessous*, n° 18, p. 17-23.

MOSSIÈRE G., 2013, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, PUM.

MOSSIÈRE G., 2021, « Rupture d'affiliation et continuité de la tradition chez des jeunes convertis à l'islam au Québec. Une nouvelle anthropologie de la famille », *Anthropologica* [en ligne], n° 2, vol. 63.

PUZENAT A., 2015, *Conversions à l'islam. Unions et séparations*, Rennes, PUR.

Les parcours d'engagement religieux des jeunes converti-es
à l'islam en France : une quête de respectabilité

ROUGIER B. (dir.), 2020, *Les territoires conquis de l'islamisme*, Paris, PUF.

SAYAD A., 2002, *Histoire et recherche identitaire*, Saint-Denis, Éditions Bouchène.

TRUONG F., 2020, « Le médium du peuple ? Désirs d'islam dans la seconde zone », in BUCAILLE L., VILLECHAISE A., *Désirs d'islam. Portraits d'une minorité religieuse en France*, Paris, Presses de Sciences Po.

VAN DE VELDE C., 2015, *Sociologie des âges de la vie*, Paris, Armand Colin.

ZEGNANI S., 2018, « Les carrières des jeunes salafis des quartiers populaires : entre radicalité et conformisme », *Agora débats/jeunesses*, n° 80, p. 117-131.

■ L'AUTRICE

Naouel Yakoub

n.yakoub@univ-lyon2.fr

Doctorante en sociologie à l'université Lyon 2, centre Max-Weber (UMR 5283, équipe Modes, espace et processus de socialisation).

Thèmes de recherche : conversions religieuses ; pratiques religieuses ; socialisation ; institution religieuse.