

Reconnue par l'autre, respectée chez soi : la construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'islam en France et au Québec

Géraldine Mossière

Volume 8, numéro 2, décembre 2008

Être musulman en Occident après le 11 septembre

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000318ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000318ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mossière, G. (2008). Reconnue par l'autre, respectée chez soi : la construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'islam en France et au Québec. *Diversité urbaine*, 8(2), 37–59.
<https://doi.org/10.7202/000318ar>

Résumé de l'article

Dans les pays occidentaux, le nombre de convertis à l'islam va en augmentant et le phénomène semble toucher davantage les femmes que les hommes. Alors que l'adhésion à l'islam implique l'incorporation d'un nouvel éthos, nous examinons la construction performative du sujet féminin musulman occidental. Les converties interrogées produisent des discours standardisés sur la femme et sur la famille par lesquels elles critiquent les modèles de genre occidentaux et affirment leur appartenance à la communauté musulmane. Tout en reflétant les rapports de pouvoir qui gouvernent les sociétés française et québécoise, les converties formulent des projets politiques qui se posent en alternative aux choix séculier et moderne et contribuent à reconfigurer les domaines du privé et du public, ainsi que les frontières de la marge et du centre. L'article est basé sur un terrain ethnographique comparatif mené auprès de femmes converties en France et au Québec.

RECONNUE PAR L'AUTRE, RESPECTÉE CHEZ SOI : LA CONSTRUCTION D'UN DISCOURS POLITIQUE CRITIQUE ET ALTERNATIF PAR DES FEMMES CONVERTIES À L'ISLAM EN FRANCE ET AU QUÉBEC

Géraldine Mossière

Résumé / Abstract

Dans les pays occidentaux, le nombre de convertis à l'islam va en augmentant et le phénomène semble toucher davantage les femmes que les hommes. Alors que l'adhésion à l'islam implique l'incorporation d'un nouvel éthos, nous examinons la construction performative du sujet féminin musulman occidental. Les converties interrogées produisent des discours standardisés sur la femme et sur la famille par lesquels elles critiquent les modèles de genre occidentaux et affirment leur appartenance à la communauté musulmane. Tout en reflétant les rapports de pouvoir qui gouvernent les sociétés française et québécoise, les converties formulent des projets politiques qui se posent en alternative aux choix séculier et moderne et contribuent à reconfigurer les domaines du privé et du public, ainsi que les frontières de la marge et du centre. L'article est basé sur un terrain ethnographique comparatif mené auprès de femmes converties en France et au Québec.

While the number of converts to Islam seems to be rising in Western societies, it has been observed that women are more likely to change religion than men. Given that the adoption of the Muslim paradigm implies the embodiment of a new vision of the world, I examine how the Western Muslim woman subject is constructed through narrative performance. By producing standardized discourses on woman and the family, the converts express deep criticism of Western gender models while asserting their belonging to the Muslim community. As the product of the power relationships that govern French and Québécois societies, they build political attitudes they present as alternatives to Western modern and secular choices. In so doing, they reframe the public and private spheres, as well as social borders between margin and center. This paper is based on an ethnographic study of women who have converted to Islam in Quebec and in France.

Mots clés : Islam, femme, conversion, genre, Occident.

Keywords: Islam, woman, conversion, gender, West.

Introduction

Les contacts entre musulmans et Occidentaux s'inscrivent dans une longue histoire de croisades, de conquêtes, de colonisation, puis d'impérialisme qui se prolonge actuellement grâce à la récente accélération des flux migratoires (Garcia-Arenal 1999, 2001). Bien que ces rencontres se soient généralement déclinées sur un mode conflictuel aujourd'hui fortement ancré dans l'imaginaire collectif, elles ont également catalysé des mouvements de conversion. Si les phénomènes d'adhésion à l'islam observés à l'heure actuelle ont de nombreux précédents, le mouvement s'est apparemment amplifié depuis les événements du 11 septembre 2001 (Van Nieuwerk 2006). En France, en 2004, le nombre de convertis à l'islam était évalué à 50 000¹; il serait plus significatif en Amérique du Nord où les chiffres restent toutefois sujets à débat. Aux États-Unis, près de la moitié des musulmans sont des convertis qui appartiennent majoritairement à la communauté noire : 30 % y auraient adhéré dans les prisons, sous l'influence de figures de proue telles Malcom X. L'islam y serait associé à une religion de résistance permettant de maintenir une frontière sociale avec le groupe blanc dominant. Au Québec, les conversions à l'islam affichent une croissance de plus en plus marquée si l'on en croit certains indicateurs informels : afflux d'Occidentaux dans les mosquées, augmentation des inscriptions au cours d'arabe et croissance des ventes du Coran en version française dans les librairies. On distingue généralement deux voies de conversion à l'islam, soit selon un cheminement personnel et spirituel, soit dans le cadre d'unions mixtes (Allievi 1998). Les statistiques indiquent que, dans ce dernier cas, et ce même s'ils le souhaitent, les musulmans en union avec une Québécoise n'insistent pas en général pour que cette dernière se convertisse (Castel 2006). Selon Castel, en 2001, approximativement 9000 musulmans vivant au Québec étaient convertis ou issus de familles biculturelles et 53 % d'entre eux seraient des hommes. Alors que ces derniers se convertissent à tout âge, les femmes adhèrent à l'islam plus jeunes, âgées de 15 à 44 ans.

Au Québec, la situation des musulmanes est généralement comparée à celle des Québécoises de la période précédant la Révolution tranquille, alors dominée par la religion catholique (Tahon 1996). Le phénomène de la conversion à l'islam amène par conséquent à s'interroger sur la façon dont ces femmes incorporent un nouvel éthos, impliquant de nouveaux modes d'être et des codes de conduite spécifiques. Le présent article s'appuie sur un terrain ethnographique de deux ans, effectué auprès de

plus de soixante femmes converties à l'islam, en France et au Québec. Après avoir présenté deux itinéraires de conversion, l'un en France et l'autre au Québec, nous examinons les actes performatifs par lesquels les femmes produisent une identité de genre articulée autour de deux sites, d'une part le statut de la femme et les rapports de genre qui le façonnent et, d'autre part, l'herméneutique du soi qui construit le sujet musulman.

Au-delà des perspectives classiques (Gellner 1981), sémiologiques (Geertz 1992) ou systémiques (Gilsenan 2001), l'islam est ici considéré comme une religiosité ou une pratique discursive, soit une pensée en action qui se réalise dans un style de vie ou, reprenant la formule de Kilani (2004 : 99), par une « esthétique de l'action », codifiée comme une « manière "civilisée" de se comporter », au sein « d'une pluralité d'univers sociaux et culturels » (*ibid.* : 100-101). Cette perspective phénoménologique axée sur l'islam en tant que religion vécue (Manger 1998) repose sur une dialectique qui rend compte de l'interaction entre l'agence du sujet et les conditions de production de l'action et du sens.

Par ailleurs, dans un contexte où la femme musulmane constitue un véritable enjeu dans les rapports entre Islam et Occident (Kilani 2004), les discours des converties visent à réhabiliter cette figure en lui attribuant une capacité d'agence inattendue. Ce faisant, elles produisent un discours critique sur la structure de genre de leur société d'origine. Néanmoins, la comparaison des modèles sociaux construits par les converties en France et au Québec met en évidence leur dimension standardisée, au service de leur intégration au sein du « Nous » collectif d'une communauté qui se veut universelle. En effet, Moxley Rouse (2004) souligne que si l'islam ne requiert pas l'abandon de la totale capacité d'agence des femmes converties, l'impératif communautaire de cohésion et de consensus rend nécessaire l'adhésion à un ensemble de discours autorisé et dérivés de la profession de foi (*shahada*) et de ses présupposés politiques. En fait, les motifs de conversion rapportés sont très diversifiés et tant la multiplicité que la complexité de leurs combinaisons génèrent des trajectoires aussi plurielles qu'idiosyncrasiques (Daynes 1999). Sans rendre compte de la variété des profils observés, la description de deux cas étudiés permet toutefois d'illustrer de façon significative les *lifeworlds* ou mondes vécus des converties rencontrées. Par ailleurs, à eux deux, les discours rapportés relativement à la construction subjective du genre forment un archétype représentatif de la majorité des récits recueillis.

Finalement, sans ignorer que l'actuel phénomène de conversion à l'islam participe d'un mouvement global de « renouveau de l'islam », lui-même en partie lié à la revitalisation du religieux dans les sociétés contemporaines, l'étude établit que les discours des converties résultent des milieux sociopolitiques au sein desquels ils émergent. En exprimant une critique des rapports sociaux qui structurent la France et le Québec, les converties introduisent un modèle alternatif aux choix séculier et moderne et formulent des projets de société qui contribuent à reconfigurer les domaines politiques du privé et du public, ainsi que les frontières sociales de la marge et du centre.

Collecte de données et choix méthodologiques

La plupart des études sur la conversion à l'islam (Allievi 1998; Köse 1999; Mansson McGinty 2002; Sultan 1999; Wohlrab-Sahr 1999) reposent sur une reconstruction des itinéraires de conversion à partir de la collecte des récits de vie. Toutefois, à l'instar de Bourdieu (1994) qui les qualifie d'« illusions biographiques », il est admis que ces discours constituent un genre littéraire codifié et standardisé, soit une reconstruction *a posteriori* d'une biographie, en vertu du nouveau paradigme adopté. Tout en tenant compte du caractère construit des discours collectés, nous avons d'abord rassemblé une soixantaine de récits de vie, également répartis entre la France et le Québec. Le recrutement s'est effectué grâce aux réseaux informels tels que le bouche à oreille, mais aussi par des annonces sur des forums Internet musulmans, ou encore en participant aux cours d'arabe ou aux enseignements sur le Coran qui sont dispensés dans les mosquées. Les entretiens traitent de la trajectoire personnelle du répondant, puis de sa démarche de conversion, de la réorganisation de son quotidien et de ses projets d'avenir. Dans les deux milieux étudiés, les répondantes résident tant dans les centres urbains qu'en province, la majorité sont âgées de moins de 35 ans, à proportion égale de célibataires ou divorcées et de femmes mariées. L'échantillon comporte également une part significative de femmes plus âgées, ces dernières étant toutes mariées. Par ailleurs, tous les conjoints des femmes en union sont musulmans, la plupart de naissance.

Inspirée de la perspective théorique poststructuraliste de Judith Butler (1990), l'étude conceptualise les catégories de genre comme les produits d'actes performatifs : c'est en se racontant dans le langage de l'islam que les converties construisent une nouvelle identité de femme. Dans

ces espaces discursifs balisés par le paradigme musulman adopté, les femmes converties travaillent leur subjectivité, leur appartenance sociale et leur discours politique (Curtis 2005). Ce processus dynamique et historique prend également forme à travers l'incorporation des normes et conventions induites par l'islam, soit par l'apprentissage et l'imitation de nouvelles pratiques religieuses et de nouveaux comportements prescrits. En effet, outre l'acte formel de conversion qui consiste en la profession de foi (*shahada*), effectuée en présence de témoins et suivie d'un rituel d'ablutions, l'adhésion à l'islam requiert un certain degré d'engagement qui se donne à voir socialement par le respect de certains devoirs et rituels, perçus comme l'expression concrète de la foi intérieure. C'est pourquoi une dizaine des femmes converties rencontrées ont fait l'objet d'études de cas plus approfondies, incluant des observations de leurs activités sociales et religieuses, tant dans le milieu familial et amical de la convertie, qu'au sein de sa communauté religieuse. Considérant le corps physique comme une mise en scène du social et des normes adoptées, mais aussi comme le vecteur de transmission d'une culture religieuse, les observations ont particulièrement ciblé les pratiques corporelles des femmes converties (hygiène, code alimentaire, code vestimentaire, rapport à l'alcool et conception de la maladie).

Amélie et Juliette : deux itinéraires de conversion

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

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

Au moment de notre première rencontre, Juliette était célibataire et désirait ardemment se marier. Moins d'un an plus tard, elle avait épousé Mohammed, un immigrant d'origine syrienne. Celui-ci l'avait remarquée à la mosquée et avait demandé à des intermédiaires d'établir le contact. D'abord réticente, Juliette craignait les difficultés généralement inhérentes aux unions mixtes : « *J'étais dans ma période "Je veux un converti"* ». À force d'insistance de la part de ses amies, elle consent à parler à Mohammed et se dit troublée par le grand « bien-être » qu'elle ressent alors. À la suite de plusieurs rencontres téléphoniques, ils réalisent qu'ils partagent les mêmes projets familiaux. De nombreux éléments en apparence anodins concourent par ailleurs à les rapprocher. Par exemple, la compatibilité de leurs deux compagnies de téléphones cellulaires leur permet d'échanger de longues heures au téléphone à moindre coût, une facilité qu'ils interprètent alors comme un signe de la volonté divine de les rassembler. Juliette est aujourd'hui enceinte de quelques mois.

Amélie, âgée de 30 ans, est Québécoise et travaille comme responsable dans un centre d'appels montréalais tout en continuant ses études en administration. Convertie depuis deux ans, elle dit avoir toujours cru en Dieu, mais n'avoir jamais vraiment pratiqué une religion en particulier. Elle a rencontré Mourad, un immigrant d'origine marocaine, il y a quatre ans. Si ce dernier ne pratiquait alors pas l'islam, il se conformait cependant à certaines valeurs et refusait par exemple le concubinage avant le mariage. Amélie était particulièrement intriguée par son comportement « *très calme en tout temps* », c'est pourquoi elle décida d'en savoir plus sur l'islam. Elle s'est adressée alors à une femme musulmane, car elle avait « *besoin de savoir c'est comment l'islam dans la vie d'une femme. Parce que, veut veut pas, on voit qu'il y a plus d'obligations, c'est plus dur pour la femme...* ». C'est quand elle prend conscience que l'islam ne contredit pas ce qu'elle connaissait de la religion qu'elle décide de se convertir : « *C'était les mêmes prophètes qu'on m'avait appris dans mon enfance, ils étaient tous là : Moïse, Noé, Abraham, c'était pas comme quelque chose de nouveau. Et Jésus que j'aimais beaucoup, qui est un prophète important* ». Mourad et Amélie sont mariés à présent; ils n'ont pas encore d'enfants.

Discours et performance de genre : variations autour de la femme, du couple et du soi

Performance identitaire et techniques du soi

Pour la convertie, la mise en narration de sa propre expérience joue un rôle clé dans le processus de constitution et d'actualisation du soi musulman, en relation dialectique avec le corps. Selon Woodberry (1992), dans l'islam, l'être humain est représenté comme un individu né dans un état naturellement pur (*fitra*), si bien que sa démarche religieuse ne vise pas tant à le transformer comme dans la tradition chrétienne, qu'à l'amener à modifier lui-même son style de vie dans le sens d'une soumission à Dieu. L'adhésion à la vision du monde et le respect des prescriptions musulmanes inaugurent par conséquent une forme de religiosité vécue comme une herméneutique du soi (Foucault 2001), et motivée par une volonté de réalisation personnelle, dans le cadre d'une communauté religieuse perçue comme idéale. Le corps représente ici autant un outil performatif permettant l'incorporation de nouveaux codes de conduite qu'un espace de mise en scène sociale d'une subjectivité musulmane en devenir. En premier lieu, les converties sont dépossédées de leur corps, considéré comme un simple dépositaire du pouvoir de création divin. Elles se conforment à un ensemble de conventions qui affichent et affirment leur nouvelle identité religieuse, et progressivement, la naturalisent. Selon Juliette :

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

L'observation de ces différentes performances permet d'incorporer une nouvelle identité genrée qui s'affiche et se produit via le code vestimentaire :

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

L'emphase portée sur les techniques du corps vise à pallier l'absence de transmission héréditaire des dispositions religieuses et amène les

converties à rendre explicite ce qui, pour un musulman de naissance, est implicite par le dispositif de socialisation. Cet apprentissage des dispositions corporelles musulmanes reste cependant un processus essentiellement cognitif; Amélie reconnaît par exemple l'efficacité limitée du foulard qui n'empêche pas les attirances physiques :

« Il y a un musulman que je croise souvent à l'université, je sais que je lui plais, je suis capable de le sentir dans ses yeux quand il me regarde. Si j'étais pas mariée, peut-être que je ferais en sorte que ça se développe. Mais là, je peux pas. J'te dis pas que je le trouve pas attirant, c'est un beau gars c'est ça le pire! [...] Mon voile me met à l'abri dans le sens qu'il l'empêche pas de me trouver jolie, mon visage, mes yeux, mes dents, ma bouche et tout ça. Ça crée quand même une barrière, tu vois pas les formes du corps. Et aussi, il peut pas arriver et me taper sur l'épaule : "Comment ça va?" puis "Viens ici, je te donne deux becs et on va prendre un café." »

Ne pas consommer la nourriture considérée comme malsaine telle que le porc ainsi que préserver la virginité jusqu'au mariage sont autant de techniques destinées à maintenir le corps pur, un objectif que les converties associent à la nouvelle religion adoptée. Parmi les valeurs qui déterminent ce comportement, la modestie présente le corps comme un bien précieux car divin, et donc réservé exclusivement à elle-même et à leur mari. La vision du monde sous-jacente à ce dispositif corporel justifie une nouvelle forme de respect et de reconnaissance pour le statut de la femme :

« J'ai l'impression que les hommes ont oublié la valeur de la femme. Quand je suis entrée dans l'islam, j'ai vu comment la femme est décrite dans le Coran, et avec le témoignage de mes copines qui sont mariées : quand tu es une musulmane, t'es une princesse; les hommes dans la rue baissent leurs yeux. Pourquoi? Pas parce qu'on est dominante; par respect, ils voient une femme voilée et ils se disent : "La pudeur!" C'est pour ça que j'ai mis le foulard aussi. Et je me sens plus égale à l'homme en étant musulmane qu'autrefois... » (Juliette)

Pratiques matrimoniales et rapports de genre

L'adhésion à l'islam amène Amélie et Juliette à reproduire un discours sur la famille qui valorise et se fonde sur le mariage et sur la famille biparentale, tel que le rapporte Juliette :

« Je pense que l'ordre, c'est le papa, la maman, les enfants. Le type un peu ringard. Parce que ce qui n'est pas construit, ça se casse et on est malheureux après. Alors, le mariage, je pense que c'est la meilleure des solutions. »

Ce discours organise les rapports de genre autour d'un contrôle strict de la sexualité :

« Pendant le ramadan, on n'avait pas eu de rapports. Après le ramadan, il s'y attendait pas, moi j'ai dit : "C'est le tout pour le tout, là c'est fini on fait plus l'amour. Si tu veux me marier, t'es sérieux, tu veux qu'on avance ensemble dans l'islam, on se marie! Sinon moi y'a plus de relations". » (Amélie)

Au sein du couple, les converties se perçoivent avant tout en tant qu'épouses et les célibataires cherchent activement à se marier, car ni le concubinage, ni les relations sexuelles ne sont permis en dehors du mariage. Après leur conversion, les femmes élaborent donc des stratégies dans le but de contracter une union avec un homme « de la communauté », les pratiques matrimoniales étant strictement limitées aux partenaires musulmans. Si la femme est déjà en couple avec un non-musulman au moment de la conversion, la relation s'achève généralement à plus ou moins longue échéance. La convertie comprend cette rupture comme un nouveau départ dans son parcours sentimental désormais inextricablement lié à son cheminement spirituel, la vision sous-jacente étant que le partage d'une même religion assure l'observation de performances identitaires communes pour chacun des partenaires, comme pour les enfants. Selon Juliette :

« Si je me mets avec quelqu'un de non musulman, il n'acceptera jamais mon mode de vie et s'il l'accepte, il ne l'acceptera que par amour, et ça, c'est pas la peine... Moi je veux quelqu'un qui aime Dieu comme je l'aime... Qu'on soit sur la même longueur d'onde, tout simplement. »

Tel que pratiqué par les converties rencontrées, l'islam préconise une stricte séparation des genres, de sorte que les contacts entre hommes et femmes sont réduits au minimum. Pour les converties qui n'ont pas d'espace familial où côtoyer des hommes musulmans, rencontrer un partenaire potentiel est un processus complexe et très codifié qui correspond au schéma typique suivant : le message indiquant qu'une musulmane cherche à se marier est d'abord envoyé au sein de la communauté musulmane,

via le réseau amical, soit les maris des amies qui tentent d'accorder les célibataires disponibles. Ces derniers se rencontrent en présence d'une tierce personne qui s'assure que les règles de la bienséance sont respectées. Si les deux candidats se montrent intéressés, ils peuvent par la suite échanger par téléphone ou se rencontrer dans des endroits publics. Les critères de sélection sont rationnels et pragmatiques : partage d'une vision de la vie et de projets d'avenir communs :

« On va se parler au téléphone ou sur "msn". On va apprendre à se connaître, on va parler de notre religion, de notre pratique, comment on voit les choses tout ça. Mais il y a pas de flirt, il n'y a pas de séduction, c'est pas froid non plus, mais faut pas flirter. Faut faire attention à ça... » (Juliette)

Les converties distinguent ce modèle de séduction de celui des non-musulmans :

« Chez les païens, on se teste d'abord, pendant cinq ans, et après tu décides si c'est l'homme de ta vie. Alors que c'est l'inverse en islam : si tu rencontres quelqu'un, c'est parce que t'as une intention de mariage, alors on se marie vite et on construit après. On construit l'amour après, c'est-à-dire avec le mariage, on apprend à se connaître. » (convertie de France, mariée avec un musulman de naissance)

En déplaçant la notion d'amour romantique au profit d'une référence constante à Dieu, ce discours inscrit les rapports de genre dans une structure relationnelle à trois partenaires. Amélie commente : *« Après quatre ans et demi de relation, j'étais prête à le laisser, je m'étais dit : "Je l'aime super gros sauf que ma relation avec Allah est plus précieuse qu'une relation avec un homme" »*. Elle ajoute :

« Il y a plein de règles qui sont instituées pour que le couple fonctionne, qui font que t'as l'esprit tranquille. Si mon mari me trompe, tant pis pour lui! Moi je le vois pas, mais Dieu le voit! C'est ça qu'on se dit tout le temps : "On est sous surveillance!" C'est ça la beauté quand t'es croyant, t'as pas besoin de quelqu'un qui checke si t'as fumé, si t'as bu, si t'es allé avec quelqu'un. Toi-même avec toi-même tu le sais que t'es checké, ça fait que tu te tiens droit! »

Pour le choix de leur époux également, les converties transfèrent leur capacité d'agence à une volonté divine qui leur est extérieure et qu'elles peuvent sonder à travers prières et songes. Ainsi, par la prière de consultation, elles demandent un signe divin pour confirmer que le candidat rencontré est le bon partenaire de vie.

La femme musulmane au cœur du modèle familial

Pour les converties, l'objectif premier du mariage est de construire une famille et leurs discours indiquent clairement que leur rôle est d'éduquer les enfants tandis que leur époux est chargé de pourvoir aux besoins du ménage. Quoiqu'une telle division sexuelle des tâches soit fortement critiquée par les mouvements féministes tant au Québec qu'en France, les converties l'intègrent dans un nouveau paradigme qui valorise la figure de la femme en tant que mère, et donc fondement de la société civile. Selon Amélie, « *le principal rôle de la femme et sa responsabilité sont d'éduquer les enfants parce que les enfants, ce sont l'avenir de la société. Si les femmes élèvent les enfants correctement et transmettent de bonnes valeurs, vous aurez une meilleure société.* » Contrairement au modèle familial patriarcal associé aux générations antérieures, le discours des converties introduit un paramètre religieux qui donne sens à leur statut de femme et à leur rôle d'épouse. Elles soulignent que la responsabilité masculine de subvenir aux besoins matériels de la famille est moins valorisante que leur propre devoir d'éducatrices. Juliette explique :

« Mon rôle, c'est de m'occuper de la maison, des enfants et en même temps, c'est de l'adoration. Parce que j'obéis à mon créateur, alors ce ne sont pas des gestes inutiles sans récompense au bout. Parce que ça va rentrer au jour du jugement : Juliette a bien élevé ses enfants, elle a maintenu sa maison propre, son mari était content d'elle. Et vice-versa pour mon mari : Est-ce que t'as bien nourri tes enfants, ta femme, ses habits, tu leur as donné ce qu'ils avaient besoin physiquement, moralement, psychologiquement? C'est toute l'unité familiale. Tandis qu'avant, c'était plus comme : mon père c'est le boss, et ma mère elle dit rien, puis elle subit. »

Reconnue par l'autre, respectée chez soi : l'« illusion biographique » de la femme convertie

Les discours d'Amélie et de Juliette sont caractéristiques des récits recueillis auprès de la majorité des converties de l'échantillon, tant en France qu'au Québec, de sorte qu'une forme standard de récit de conversion à l'islam semble émerger. La construction de ce discours résulte des rapports de pouvoir qui structurent non seulement le champ sociopolitique d'origine des converties (Asad 1993), mais aussi leur nouveau groupe d'appartenance.

Intégrer le sujet musulman converti dans la oumma

En tant que vision du monde, l'islam s'intègre avec flexibilité au sein des représentations locales, si bien que certains auteurs évoquent l'existence d'un islam culturel dont le référentiel s'articulerait avant tout autour d'une tradition ou d'un groupe d'ancêtres (Cesari 2004). Les converties, en revanche, ne bénéficient d'aucune possibilité de transmission familiale des codes sociaux normatifs et dispositions corporelles liées à leur nouvelle religion. Dans leurs ethnographies respectives, réalisées dans des milieux musulmans égyptiens, Mahmood (2005) et Hirschkind (2006) mettent en évidence le rôle des leçons, des mosquées et des médias dans la sociabilité et l'éducation à l'islam de croyants revenus à la pratique de l'islam. Comme la majorité des femmes rencontrées, Amélie et Juliette participent à ce processus d'apprentissage de la piété musulmane axée sur l'accumulation et l'authenticité du savoir religieux. Cette approche orthodoxe de la religion, et en particulier des rapports de genre, provoque souvent des tensions au sein des unions mixtes lorsque les époux nés dans l'islam ne pratiquent pas avec autant de rigueur ou de discipline que leurs partenaires converties. Amélie note :

« Vu qu'il est pas super pratiquant, il est pas rigide rigide. Je dirais que je suis un peu plus rigide que lui. Donc, c'est moi qui checke les affaires que lui devrait checker. Par exemple, c'est le père qui est responsable devant Allah de pas laisser sa femme sortir sans son foulard. Mais là, c'est comme moi qui me retrouve à lui dire : "Non ce pantalon-là, il est vraiment trop serré. Change-moi ça!" »

En dépit d'un discours exclusivement fondé sur les prescriptions et les techniques du soi liées à l'éthique musulmane, les performances des converties suggèrent une réappropriation des référents ethniques généralement associés à l'identité musulmane. Cette forme de fascination à l'égard des représentations et marqueurs visibles de l'altérité tend à saturer l'identité musulmane d'un ensemble d'attributs visibles et réifiés, perpétuant ainsi une lecture essentialiste et stéréotypée de l'islam (Jensen 2008). Par exemple, Juliette met de l'avant son phénotype pour entretenir l'ambiguïté de son origine : *« La plupart des gens me prennent pour une Kabyle, parce que je suis blanche, mais j'ai le type méditerranéen et comme mon père est Italien, j'ai les yeux marron. »* Quant aux pratiques matrimoniales, quoique très codifiées par les discours, elles ne résistent ni aux comportements machistes, ni aux traditions ethniques, que les converties considèrent comme des traits culturels et que leurs maris musulmans de naissance présentent comme des principes religieux. Une

amie de Juliette qui projetait d'épouser un Marocain, de quatre ans son cadet, a vu la famille de ce dernier s'opposer au mariage en raison de la différence d'âge, et Juliette de s'insurger : « *C'est complètement injuste, la première femme de Mahomet avait 15 ans de plus que lui!* ».

Les conditions de production du soi ne sont, par conséquent, pas exclusivement définies par les sources scripturaires de l'islam et la formation du sujet musulman converti est soumise à des rapports sociaux structurés par les pratiques locales. Alors que le mari d'Amélie paie toutes les factures du foyer comme l'islam le requiert, il se trouve aussi à cuisiner les repas; Amélie se considère en effet comme une femme occidentale libre qui revendique son inaptitude à certaines tâches ménagères :

« C'est lui qui cuisine parce qu'il est bon cuisinier. Je suis vraiment chanceuse parce que moi, je cuisine pas. Il l'accepte parce qu'il me dit : "Moi, marié à une Québécoise, j'accepte de laisser tomber certaines choses aussi de l'homme arabe, je le savais en te mariant, je perds des choses, mais je gagne des choses" [...] Il gagne une femme occidentale qui est libre, qui a la mentalité beaucoup moins dépendante qu'une femme arabe. »

Les paradoxes que soulève l'observation des comportements genrés des converties confirment la dimension construite de leur discours identitaire. Au cœur de cette illusion biographique se situe l'enjeu de leur appartenance à la communauté universelle de frères et sœurs musulmans et de la légitimité de leur place en son sein, comme Amélie le suggère :

« Il y avait une convertie sur un forum Internet qui parlait des Arabes comme s'ils allaient toujours te considérer inférieure, c'est eux les vrais musulmans, toi t'allais toujours être moindre. Mais j'ai pas du tout ce sentiment-là. Parmi les musulmanes de naissance que je côtoie, je sens vraiment qu'elles me considèrent aussi musulmane qu'elles. Même il y en a une, quand elle fait quelque chose et qu'elle veut le faire passer aux autres, elle me demande à moi : "C'est vrai? Est-ce que ça fait partie de l'islam?" »

Pour les converties, la reconnaissance de leur appartenance à la *oumma* est directement liée à leur degré de savoir et de respect de l'éthique religieuse, de sorte que la reproduction stricte d'un discours normatif religieux manifeste et garantit leur compétence en islam. Le capital symbolique que représente cette accumulation de connaissances

leur octroi de pouvoir et agence personnels, fondateurs d'un nouvel idéal féminin (Moxley Rouse 2004).

Réhabiliter la femme musulmane dans la société occidentale

En tant que catégories partagées par les membres d'une même société, la sexualité et les rôles dévolus à l'homme et à la femme forment des conventions d'ordre idéologique (Kilani 2004; Cesari 2004). C'est en particulier sur la femme que s'exercent les codes de conduite (Abu-Lughod 1996) et les stratégies de contrôle de la sexualité (Mernissi 1983), si bien que cette dernière apparaît comme un espace de production des discours liés au concept d'individu, de personne et de société. Plus généralement, la figure de la femme constitue un enjeu dans les rapports entre Islam et Occident. À cet égard, Kilani considère la femme comme un « otage dans un conflit manichéen entre deux types d'humanité féminine » (2004 : 107) : d'une part les femmes occidentales pensées comme un symbole de modernité, libres et égales des hommes et, d'autre part, les femmes orientales étendards de la « dignité du monde musulman, préservée face à un Occident décadent qui aurait dévoyé ses femmes » (*ibid.* : 106).

Contrairement à la perspective hégémonique occidentale qui associe la femme musulmane à une victime passive et assujettie, les discours d'Amélie et de Juliette visent à réhabiliter cette figure en présentant la structure de genre en Islam comme un paradigme lui attribuant capital symbolique et capacité d'agence. Tout en reconnaissant la femme musulmane comme une catégorie façonnée par des processus discursifs hégémoniques qui, ultimement, l'imposent comme culture (Zayzafoon 2005), nous inscrivons ici la démarche des converties rencontrées dans celle des musulmanes pieuses étudiées par Mahmood (2005) en Égypte. Selon l'anthropologue, ces femmes ne reproduisent pas les modèles de comportement comme des prescriptions sociales qui leur sont imposées et qui limitent leur liberté individuelle. Au contraire, elles traitent ces modes de performance autorisés comme des potentialités par lesquelles elles acquièrent une capacité d'autonomie. Validant cette approche auprès de Suédoises converties, Mansson McGinty (2007) observe la formation de féminités alternatives, situées à l'intersection des discours de genre occidental et musulman dont elles produiraient un discours critique. Au-delà du commentaire qu'elles portent sur leur société d'origine, les femmes converties formulent également des projets alternatifs qu'elles contribuent activement à réaliser. En effet, bien que voilées et adhérant au discours normatif genré, la plupart des femmes rencontrées et toutes

celles qui restent au foyer œuvrent comme bénévoles auprès d'organismes communautaires qu'elles ont généralement contribué à mettre sur pied, selon une vision politique précise. Au Québec comme en France, certaines d'entre elles ont par exemple créé des compagnies de « vêtements de haute qualité et de style diversifié répondant aux critères islamiques »² qui sont conçus et fabriqués sur le territoire national, autant que possible par des frères et sœurs musulmans.

« Occidentales de naissance », les femmes qui se convertissent choisissent par le fait une identité de la marge qui cristallise la lutte idéologique que se livrent Islam et Occident. De la sorte, elles se positionnent en un site stratégique pour produire un discours tant sur leur société d'origine que sur la communauté qu'elles adoptent. Parce que l'éthique islamique revendique un modèle alternatif, voire stigmatisé en Occident, les converties se réapproprient son langage comme un idiome symbolique particulièrement riche, original et signifiant, capable d'exprimer une critique des rapports de pouvoir qui gouvernent leur société d'origine.

Critique des modes de gouvernance en France et au Québec

Réorganiser la sphère publique et la sphère privée

Si le récit identitaire des femmes converties participe d'un mode d'être et d'une façon de faire propres à l'éthos musulman, il se construit en réaction au paradigme occidental. Car au-delà de l'appropriation d'une identité religieuse, la démarche des femmes converties à l'islam en France et au Québec traduit une critique politique à l'endroit de leur société d'origine. Cette contestation qui emprunte le langage de l'islam manifeste une volonté de résistance non seulement à un ordre politique hégémonique, mais aussi à la structure genrée des identités personnelles, dans des sociétés qui repensent constamment le statut de la femme. En effet, si dans les pays musulmans les places relatives des deux sexes sont instituées et légitimées par des textes sacrés, dans les démocraties modernes et multiculturelles, le rôle social attribué à la femme apparaît comme un enjeu de négociation des concepts de la famille et du genre et, à plus forte raison, de l'individu. À cet égard, les femmes converties dénoncent vivement le discours dominant occidental qui, en vertu d'une éthique égalitariste, tend à indifférencier les identités de genre et à les fusionner dans une catégorie d'« individu moderne asexué ». L'islamologue Jocelyne Cesari confirme que la constante augmentation des conversions

à l'islam dans les pays occidentaux atteste de la « dimension rassurante de la division privée des rôles entre homme public et femme, prônée par les lettrés musulmans conservateurs » (2004 : 227). Sont ainsi valorisés le modèle patriarcal, mais aussi la pudeur, la chasteté et la vertu féminines ainsi que les pratiques matrimoniales perpétuées dans le cadre religieux.

Par ailleurs, alors qu'elles se définissent par opposition aux comportements des femmes dites « païennes », les converties interrogées revendiquent les mêmes critères de féminité qu'elles circonscrivent toutefois à l'intérieur de la sphère privée. Comme l'indique Amélie : « *C'est juste à l'extérieur que je dois être habillée modestement, à la maison, avec mon mari, je peux être la femme la plus sexy au monde si je veux!* ». Ce discours inscrit les rapports de genre au sein d'une nouvelle configuration des sphères privée et publique, propre aux sociétés musulmanes. L'architecture traditionnelle des habitats maghrébins illustre cette organisation de la vie sociale qui s'élabore autour d'espaces intérieurs dévolus aux femmes et faits de précieuses cours flanquées de hauts murs hermétiques, et agrémentés de fenêtres grillagées vers l'extérieur (*moucharabiehs*). À l'inverse, dans les modes de gouvernance français et, dans une moindre mesure québécois, les frontières des espaces privé et public résultent des dynamiques de pouvoir entourant la manifestation des appartenances religieuses, comme en attestent les débats entourant le port de signes religieux dans les milieux scolaires. Les converties renversent cette définition en la réarticulant autour de l'expression des marqueurs de l'identité féminine. Cette réorganisation des espaces privé et public gravite autour des rôles et statuts de la femme, comme le confirme la sociologue Nilüfer Göle : « Le mouvement féministe et celui des islamistes sont les deux mouvements majeurs de notre époque, qui cherchent à redéfinir, dans des voies bien différentes, voire opposées, les valeurs et les frontières du privé et du public. Dans les deux cas, la question du genre est centrale dans la mesure où elle est l'articulation du privé et du public » (2005 : 102). Cependant, la construction des espaces d'expression identitaire est sujette à une constante renégociation, car seules les femmes mariées semblent s'en satisfaire, tandis que les converties célibataires regrettent de ne disposer d'aucuns espaces pour exprimer leur féminité :

« Parfois ce n'est pas facile parce que tu te vois avec le foulard et c'est pas vraiment toi, tu te dis : "Oh j'ai l'air d'une vieille femme!" Parce que l'objectif du foulard, c'est justement de se cacher. » (Juliette)

Reconfigurer les catégories sociales du centre et de la marge

La similarité des récits d'Amélie et de Juliette suggère que les identités et les rapports de genre des converties à l'islam se confondent en un discours pensé sur un mode communautaire unique et universel, comme une alternative aux modes d'être et façons de faire locaux. Toutefois, les itinéraires et profils des deux femmes ne peuvent être dissociés de leurs sociétés d'origine respectives, qui forment leurs conditions de production. En fait, tant le sens attribué à la conversion que l'usage de l'islam en tant que langage symbolique sont façonnés par les historicités des deux sociétés. À cet égard, mentionnons que la France et le Québec sont organisés autour de modes de gestion des diversités ethnique et religieuse relativement différents. En effet, alors qu'en France le mode de gouvernance de type républicain vise à effacer les différences culturelles et à reléguer la religiosité à la sphère privée, les politiques publiques québécoises reconnaissent et tentent d'accommoder la diversité ethnique et religieuse conformément à l'idéologie cosmopolite dont elles se revendiquent (Fridman et Ollivier 2004). Ces deux modèles s'enracinent dans des histoires migratoires différentes : dans le sillage d'une longue tradition de contacts et d'échanges, et à la suite de la Seconde Guerre mondiale, des populations maghrébines se sont massivement installées en France où elles se sont vues concentrées dans lesdites « banlieues », soit des sortes de ghettos où les « immigrés » côtoient les classes de « Français de souche » les plus démunies. Aujourd'hui, la société française se trouve aux prises avec les enfants de ces immigrants qui affichent des identités hybrides – difficilement négociées entre allégeances à la Nation française, reconnaissance d'un héritage musulman – et un rapport ambigu au pays d'origine des parents.

Au Québec en revanche, l'immigration de populations musulmanes est plus récente et ces dernières sont relativement peu connues du groupe d'accueil qui, dans la foulée des événements du 11 septembre 2001, a témoigné d'un regain d'intérêt pour l'islam et les modes d'existence qu'il implique. Longtemps dominée par l'Église catholique et par un modèle familial de type patriarcal, au cours des années 1970, la province est entrée dans une nouvelle phase de modernisation et de sécularisation qui a privé la population des repères symboliques du passé et favorisé l'émergence d'un influent mouvement féministe. En outre, la globalisation ainsi que les flux de populations accueillies dans le cadre des politiques publiques organisant l'immigration ont importé de nouvelles références identitaires au Québec. Ces dernières s'insèrent dans le paysage social québécois en vertu de la rhétorique de la diversité et du cosmopolitisme dominante,

néanmoins largement imposée et monopolisée par les classes sociales privilégiées ayant accès aux ressources financières et éducationnelles (Fridman et Ollivier 2004; Bauman 1998).

Les récits de conversion recueillis émergent de ces champs sociopolitiques : celui de Juliette est le fruit d'un mode de socialisation apparu dans les cours d'école, au sein d'une institution qui a pourtant pour mission d'homogénéiser, sous la bannière républicaine, l'identité des enfants nés en France. Ce contexte laïc structure les discours des converties autour des difficultés liées à la pratique de l'islam, dans un environnement où les musulmans sont minoritaires; les barrières à l'accès à l'emploi sont notamment évoquées comme l'obstacle le plus significatif. À l'inverse, le discours d'Amélie gravite autour de la référence catholique si bien que la continuité établie entre les prophètes des trois religions du Livre reproduit une cohérence idéologique qui n'empêche pourtant ni la critique ni le rejet de l'héritage chrétien. Ainsi, l'expérience des Québécoises converties semble davantage résulter d'une démarche personnelle visant à adhérer à une grille de références morales et à répondre à une quête de sens, via l'adoption d'un nouvel éthos. Les mariages mixtes que la plupart des converties contractent illustrent la variété de rapports de pouvoir structurés par les champs sociopolitiques autour de l'acte volontaire d'adhésion à l'islam. En épousant un immigrant de bagage ethnique différent, les Québécoises affirment leur ouverture à une nouvelle diversité induite par les flux migratoires issus de la globalisation et souscrivent, tout en la polarisant, à une rhétorique cosmopolite dominante dans la société québécoise. Quant aux Françaises qui s'unissent à un immigrant de première ou de seconde génération, elles adoptent ainsi une identité associée à un mode de résistance face à un système politique œuvrant à standardiser l'identité nationale, et à transcender les frontières religieuses et ethniques.

Les données collectées suggèrent qu'en France, les converties sont majoritairement des jeunes de 30 ans ou moins, issues des banlieues des grandes villes, tandis qu'au Québec, les profils socioéconomiques sont plus variés : jeunes filles de milieu défavorisé, étudiantes de niveau universitaire, coopérantes humanitaires dans des pays de tradition musulmane, mères monoparentales, etc. Dans la province, l'acte de conversion permet aux Québécoises les moins nanties d'adhérer à la rhétorique hégémonique d'ouverture à l'altérité et paradoxalement, pourrait donc signifier une volonté d'intégration au groupe dominant. À l'inverse, pour les jeunes

Françaises « de souche » socialisées parmi des groupes d'immigrants marginalisés, la conversion à une religion minoritaire, associée à une population ostracisée, exprime avant tout une protestation envers la classe sociale qui occupe le centre du champ sociopolitique. Anne-Marie, une jeune femme médecin de 33 ans convertie depuis 16 ans, évoque ses années d'internat :

Intervieweur : « *Pourquoi c'était important pour toi de porter le foulard pendant ton stage à l'hôpital?* »

Anne-Marie : « *Ça c'est plus par... militantisme [...] D'un point de vue plus militant parce qu'on veut reléguer cette communauté musulmane à une communauté d'immigrés, de femmes au foyer, illettrées tant qu'à faire, et c'est mieux si elles le restent. Donc, il fallait qu'il y ait quelques messages qui passent comme quoi c'est possible d'avoir une pratique religieuse et d'être insérée professionnellement.* »

Maréchal et ses collaborateurs (2003) confirment qu'en Europe, l'islam constitue un espace de production du soi, l'expression d'une protestation et une forme d'action politique et sociale. Par ailleurs, dans ces quartiers enclavés et réputés violents, où l'islam est devenu l'univers du discours prépondérant, l'adoption de cette religion traduit également une tentative d'intégration, voire une forme de solidarité ou d'appartenance identitaire manifestée par les Français « de souche », envers les groupes de la périphérie. Les études effectuées auprès de prisonniers américains soutiennent cette interprétation puisque dans l'univers carcéral marginalisé, la conversion à une religion stigmatisée comme l'islam représente autant une forme de contestation politique envers le groupe dominant qu'un mode d'intégration sociale à un univers périphérique (Dix 1997).

Conclusion : de l'efficacité de l'islam comme langage politique

La narration de la conversion ainsi que la démonstration des comportements qui en découlent participent de l'élaboration de nouveaux discours, conformes à l'idéologie religieuse adoptée, et producteurs d'un nouveau rapport au soi, religieux et genré. Au Québec comme en France, les performances des converties produisent un modèle commun et standardisé des rapports de genre et du statut de la femme musulmane, soit d'un enjeu cristallisant l'essentiel de la critique portée à l'endroit des convertis à l'islam, et des musulmans plus généralement. En effet, la

construction identitaire des femmes rencontrées est avant tout façonnée par le contexte social et politique dans lequel émergent leurs processus de conversion. Alors que l'appropriation de l'islam par les femmes occidentales s'imisce dans les espaces laissés vacants par la modernité, elle exprime une contestation politique envers les modes de gouvernance des sociétés contemporaines. Les discours et performances de genre des converties produisent en effet des projets de société qui réorganisent les domaines public et privé de la vie politique, tout en reconfigurant les frontières sociales du centre et de la périphérie. Si au Québec l'islam participe de l'adhésion à la logique cosmopolite hégémonique, en France, à l'inverse, elle exprime une critique envers la structure sociale différenciée et un mode d'appartenance à une classe sociale ghettoisée et ostracisée.

Alors que le mode d'être et la façon de faire musulmans apparaissent de plus en plus comme des alternatives aux choix moderne et séculier, la mobilisation de l'islam comme langage politique et social introduit de nouveaux schèmes de pensées que les sociétés occidentales sont désormais amenées à intégrer dans leur univers du discours. Aux catégories identitaires fixes et établies, les trajectoires de conversion substituent en effet une nouvelle mobilité du soi et de l'appartenance sociale qui remet en question les modes de gouvernance nationaux et les dépasse selon une perspective transnationale. Induit par la globalisation, ce déplacement des identités, des visions du monde et des *habitus* aboutit à la création de nouveaux liens et pratiques sociales déterritorialisées, voire virtuelles.

Dans ces processus, le choix de l'islam est symbolique; il constitue en effet un signifiant puissant dont la polysémie permet de construire et d'afficher une variété de visions du monde et de pratiques, toutes présentées comme islamiques. En fait, au-delà de l'adhésion à un ensemble de règles et de croyances fixes, la conversion à l'islam permet la réappropriation d'un référent malléable, déterminé par les rapports de pouvoir gouvernant le milieu environnant, et relativement ajusté selon la capacité d'agence dévolue au sujet. Par exemple, tel qu'exprimé par les converties interrogées, le port du voile peut traduire, entre autres, une critique et une volonté d'encadrement des rapports de séduction hommes/femmes typiques des sociétés occidentales, une reconnaissance de la répartition sexuelle traditionnelle des rôles entre hommes et femmes, une herméneutique du soi, ou encore un mode d'expression et de reconnaissance publique de l'identité religieuse et de l'appartenance

à une communauté. Cette flexibilité du référent « islam » reflète tant la pluralité des courants idéologiques qui le traversent (soufisme, salafisme, wahhabisme, mouvement réformiste, etc.), que la diversité des articulations des discours islamique et occidental.

Note biographique

Géraldine Mossière est doctorante au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Son projet traite des femmes converties à l'islam en France et au Québec. Elle est également coordinatrice de recherche du « volet religion » au sein du GRDU.

Notes

¹ Smolar, P., 2004, « Les convertis à l'islam, une minorité croissante d'activistes », *Le Monde*, 4 juin, cité dans Cesari (2004).

² Informations tirées du site web d'une compagnie de vêtements créée au Québec par des femmes converties.

Bibliographie

Abu-Lughod, L., 1996. « Honor and shame », dans M. Jackson (éd.), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington, Indiana University Press, p. 51-69.

Allievi, S., 1998. *Les conversions à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris, L'Harmattan.

Asad, T., 1993. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Bauman, Z., 1998. *Globalization: The human consequences*. New York, Columbia University Press.

Bourdieu, P., 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Éditions du Seuil.

Butler, J., 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge.

Castel, F., 2006. « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes », dans M. Venne (éd.), *L'annuaire du Québec 2006*. Montréal, Fides, p. 222-228.

- Cesari, J., 2004. *Islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, Éditions La Découverte.
- Curtis, E. E., 2005. « African-American islamization reconsidered: Black history narratives and Muslim identity », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, n° 3, p. 659-684.
- Daynes, S., 1999. « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des États-Unis », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 313-323.
- Dix, F. A., 1997. *Race, religion, and the inmate culture: An interpretation of the development of Islam in American prisons*. Tallahassee, Florida State University.
- Foucault, M., 2001. *L'herméneutique du sujet*. Paris, Gallimard.
- Fridman, V. et M. Ollivier, 2004. « Ouverture ostentatoire à la diversité et cosmopolitisme. Vers une nouvelle configuration discursive? », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 1, p. 105-126.
- Garcia-Arenal, M., 2001. *Conversions islamiques identités religieuses en Islam méditerranéen*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- Garcia-Arenal, M., 1999. « Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire : esquisse générale », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 273-281.
- Geertz, C., 1992. *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, Éditions La Découverte.
- Gellner, E., 1981. *Muslim society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilsenan, M., 2001. *Connaissance de l'islam*. Paris, Karthala.
- Göle, N., 2005. *Interpénétrations. L'islam et l'Europe*. Paris, Galaade Éditions.
- Hirschkind, C., 2006. *The ethical soundscape: Cassette sermons and islamic counterpublics*. New York, Columbia University Press.
- Jensen, T. G., 2008. « To be "Danish", becoming " Muslim": Contestations of national identity? », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, n° 3, p. 389-409.
- Kilani, M., 2004. « Femmes, religion et islam. De quelques constructions hégémoniques », dans I. Taboada-Leonetti (éd.), *Les femmes et l'islam. Entre modernité et intégrisme*. Paris, L'Harmattan, p. 95-110.
- Köse, A., 1999. « The journey from the secular to the sacred: Experiences of native British converts to Islam », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 301-313.
- Mahmood, S., 2005. *The politics of piety: The islamic revival and the feminist subject*. Princeton, Princeton University Press.
- Manger, L., 1998. *Muslim diversity: Local Islam in global contexts*. Surrey, Curzon Press.
- Mansson McGinty, A., 2007. « Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden », *Women's Studies International Forum*, vol. 30, n° 6, p. 474-485.
- Mansson McGinty, A., 2002. *Becoming Muslim: Meanings of conversion to Islam*. New York, Palgrave Macmillan.
- Maréchal, B., S. Allievi, F. Dassetto et J. Nielsen, 2003. *Muslims in the enlarged Europe: Religion and society*. New York, Leiden; Brill.
-

- Mernissi, F., 1983. *Sexe, idéologie, Islam*. Paris, Albin Michel.
- Moxley Rouse, C., 2004. *Engaged surrender African American women and Islam*. Berkeley, University of California Press.
- Sultan, M., 1999. « Choosing Islam: A study of Swedish converts », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 325-337.
- Tahon, M.-B., 1996. « Regards croisés sur les “musulmanes” au Québec », dans K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (éd.), *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 169-188.
- Van Nieuwerk, K., 2006. *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*. Austin, University of Texas Press.
- Wohlrab-Sahr, M., 1999. « Conversion to Islam: Between syncretism and symbolic battle », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 351-362.
- Woodberry, J. D., 1992. « Conversion in Islam », dans H. Newton Malony et S. Southard (éd.), *Handbook of religious conversion*. Birmingham, Religion Education Press, p. 22-40.
- Zayzafoon, L. B. Y., 2005. *The production of the Muslim woman, negotiating text, history, and ideology*. Lanham, Lexington Books.
-