

Comment réaliser la piété dans l'immanence ?
Exercices de (re)composition de modèles sociaux et éthiques
d'intellectuelles engagées et converties à l'islam
How to Achieve Piety in the Immanence ?
Endeavors to Construct Social and Ethical Models among
Intellectual Women Committed and Converted to Islam
¿ Cómo hacer realidad la piedad en la inmanencia ?
Ejercicios de (re)composición de modelos sociales y éticos de
intelectuales comprometidos y convertidos al islam

Géraldine Mossière

Volume 42, numéro 1, 2018

Femmes et subjectivations musulmanes
Women and Muslim Subjectivations
Mujeres y subjectivaciones musulmanas

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1045127ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1045127ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mossière, G. (2018). Comment réaliser la piété dans l'immanence ? Exercices de (re)composition de modèles sociaux et éthiques d'intellectuelles engagées et converties à l'islam. *Anthropologie et Sociétés*, 42(1), 135–153.
<https://doi.org/10.7202/1045127ar>

Résumé de l'article

Notre terrain ethnographique mené en France et au Québec auprès de femmes entrées dans l'islam a mis en évidence la centralité du travail sur le soi (*djihad an-nafs*) dans le processus de conversion. Si cette herméneutique du soi correspond à une lecture théologique de l'être musulman et de sa formation, ces exercices de composition du sujet s'opèrent également à l'intersection de deux systèmes culturels et sociaux en tension, celui d'origine et celui choisi. Comment les femmes rencontrées s'approprient-elles ces deux univers de sens et de normes ? Quelles nouvelles possibilités sociales et politiques ces processus de subjectivation ainsi négociés ouvrent-ils ? Dans cet article, nous décrivons les activités caritatives, comportements d'entraide et engagement sociaux que les nouvelles musulmanes organisent comme une forme de *praxis* inhérente à leur compréhension de l'islam. C'est dans l'action, la démonstration, voire l'ostentation des pratiques axées sur la réalisation de la piété personnelle dans l'immanence que les converties élaborent des cadres normatifs alternatifs, la volonté de perfectionner le soi étant ainsi mise au service de la communauté. L'islam apparaît ici comme un langage identitaire et politique, vecteur d'un projet de société alternatif.

COMMENT RÉALISER LA PIÉTÉ DANS L'IMMANENCE ?

Exercices de (re)composition de modèles sociaux et éthiques d'intellectuelles engagées et converties à l'islam

Géraldine Mossière



Tourner le regard vers le soi en vue de mener une «vie bonne» apparaît comme un impératif individuel et moral pour beaucoup de contemporains. Le sociologue Pierre Prades (2014) note que cette réflexivité est habituellement vécue comme un choix non seulement rationnel mais aussi utilitariste, le sujet devenant un projet en soi, et l'humain un foyer de potentialités à réaliser. Selon lui, ce projet prend ses racines dans une éthique protestante libérale toujours active dans les pays de tradition chrétienne, s'appuyant sur l'idéal de sanctification ou de perfection propre aux puritains. Cette morale axée sur l'individu se conjugue également à un principe de responsabilité personnelle et, on pourrait dire, sociale. L'héritage de la philosophie antique et son intérêt pour le travail du sujet sur lui-même ne sont pas étrangers à la centralité actuelle de l'accomplissement du soi. La démarche typique du philosophe antique s'opère en effet à l'aide d'exercices dits «spirituels» qui visent la connaissance et le déchiffrement du soi de façon à, ultimement, incarner et refléter ce que l'on médite. Selon le sociologue et philosophe Jean-Louis Schlegel, la sécularisation et l'avènement du rationalisme ont relégué ces ascèses axées sur la sagesse et l'attention au soi dans le domaine de la vie religieuse. Le philosophe Pierre Hadot (2002) ajoute que, historiquement, ce souci du soi ne se dissociait guère du souci d'autrui ni des affaires de la cité, au rang desquels figurent le devoir d'agir au service de la communauté humaine, et selon la justice. Comme l'indique Jean-Louis Schlegel, cette «tradition profane ou terrestre de la vie antique visait avant tout la vie bonne en ce monde, le rapport à soi, au cosmos et aux autres hommes, et [elle] apprenait aussi à mourir» (Schlegel 2014 : 36).

Technologie du soi par excellence (Foucault 2001), la conversion représente sans doute l'archétype de ce travail d'amélioration et de réalisation de l'un, au service du tout. Notre étude ethnographique menée auprès de converties à l'islam au Québec et en France montre en effet que pour ces dernières, entrer dans l'islam signifie incorporer un ensemble de pratiques religieuses et sociales qui façonnent le sujet de piété musulman (Mossière 2013). Cette herméneutique du soi s'opère conformément à une nouvelle conception du collectif qui, tout comme elle, s'inscrit dans une structure sociale et politique, est porteuse de

désirs et vecteur de choix. Pour la plupart des nouvelles musulmanes que nous avons rencontrées, l'islam offre un langage qui permet d'exprimer une expérience d'altérité, de marginalité, ou de féminité, dans des environnements où les identités et modèles sociaux sont relativement normés. Au Québec, il leur donne également la possibilité de combler un vide dans la continuité d'une quête morale ou éthique, que d'aucuns apparentent à la vague hippie des années 1960. En France, il permet de pallier les promesses non tenues du modèle de fraternité universelle et aux constats de fragmentation sociale particulièrement marqués dans certaines zones urbaines. Plus largement, de nombreuses converties disent trouver dans l'islam les éléments d'un projet alternatif, fondateur de la société renouvelée «de demain». Elles illustrent ainsi la démarche de plusieurs figures célèbres telles qu'Éva de Vitray-Meyerovitch, Vincent Mansour Monteil, Roger Garaudy et René Guénon qui, en choisissant l'islam, exprimaient une protestation contre les ordres dominants de leur temps (colonisation, civilisation occidentale, etc.). De la même façon, plusieurs femmes que nous avons rencontrées ont été éduquées dans des milieux alternatifs de type Nouvel Âge; d'autres disent avoir hérité de valeurs humanistes ou socialistes chrétiennes; certaines plus âgées évoquent un passé militant et des prises de position en faveur des minorités et groupes dominés dans le monde, l'opposition à la guerre d'Algérie par exemple.

Si le récit de ces femmes veut avant tout exprimer un retour au spirituel dont l'islam se fait le vecteur autant qu'il lui donne sens, ces exercices apparaissent à l'intersection de deux systèmes culturels et sociaux en tension: celui d'origine, vécu et hérité, d'une part, et celui choisi, visé et fantasmé, d'autre part. Comment négocient-elles et s'approprient-elles ces deux univers de sens et de normes? Quelles nouvelles possibilités sociales et politiques leur processus de subjectivation ainsi négocié ouvre-t-il? Dans cet article, nous examinons comment les modes de constitution du soi de ces nouvelles musulmanes ancrées dans la *praxis* de l'islam opèrent via leur être au monde et leur action sur le monde. Si la démarche d'entrée et d'incorporation de l'islam qu'entament ces femmes donne à voir les rapports de pouvoir qui traversent leurs univers politiques d'origine et d'adoption, elle expose également les possibilités d'aménagement que l'un peut apporter à l'autre. C'est dans l'action, la démonstration, voire l'ostentation des pratiques axées sur la réalisation de la piété personnelle que s'élaborent des cadres normatifs alternatifs, la volonté de perfectionner le soi étant ainsi mise au service de la communauté. Ces processus de constitution de subjectivités musulmanes s'exercent au sein de réseaux sociaux locaux et transnationaux actifs, où ils consolident et desservent un engagement idéologique et social fort.

Après avoir présenté notre étude ethnographique et le profil des converties rencontrées, nous décrivons leurs activités et engagements communautaires ainsi que le projet social qu'ils véhiculent. Nous rappelons ensuite la définition de l'être humain ainsi que les modes de constitution du sujet de piété tels que véhiculés par la théologie musulmane à laquelle ces femmes adhèrent, et soulignons combien les contraintes et conditions sociales et politiques balisent

la (re)composition de ces subjectivités musulmanes, et orientent leur agir social. Ainsi constitué historiquement, le sujet doit être pensé dans les cadres normatifs qui lui sont propres et qui organisent ses capacités d'action et en orientent le sens. L'analyse de nos données ethnographiques suggère que, fortes de ce changement de paradigme qui leur permet de revisiter leurs expériences du soi et du social, les nouvelles musulmanes se font les chantres de projets de sensibilisation et de déconstruction des idées et discours dominants par rapport à l'islam. Nous démontrons enfin qu'en formulant une vision de l'islam culturellement et socialement acceptable, leur piété musulmane constitue un exercice de composition d'un discours critique et alternatif aux ordres politiques et éthiques dominants.

Nouvelles musulmanes Éduquées, urbaines, connectées et engagées

Entre 2006 et 2008, nous avons mené une enquête ethnographique auprès de femmes converties à l'islam en France et au Québec : 38 entretiens semi-dirigés ont été menés au Québec et 40 en France, ces entrevues ont donné lieu à deux études longitudinales au Québec et quatre en France, incluant observations et plusieurs discussions informelles à intervalle. Les entrevues ont été dirigées selon la technique du récit de conversion de façon à mettre en parallèle les trajectoires biographiques et religieuses. Nous avons également effectué des observations au sein d'associations où les répondantes sont actives ainsi que dans des mosquées et dans divers centres d'apprentissage où elles suivent des cours d'arabe ou sur l'islam. Les récits collectés auprès de ces femmes traitent de leur parcours biographique antérieur à la conversion, puis de leur démarche vers et dans l'islam. Ils portent en particulier sur les modes d'apprentissage des pratiques religieuses et sociales et des codes de conduite liés à la tradition musulmane (alimentation, habillement, hygiène, etc.). Plusieurs des femmes interviewées lors de cette première phase de collecte des données ont été recontactées depuis 2016 dans le cadre d'une étude longitudinale toujours en cours qui a permis de retrouver huit de ces femmes au Québec, et cinq en France.

Profils de converties

Parmi les 38 femmes rencontrées au Québec, 28 sont nées dans la province, deux proviennent du Canada anglophone, cinq sont européennes, et trois sont originaires d'Amérique du Sud. 36 des 40 répondantes rencontrées en France y sont nées ; l'échantillon compte également deux Belges, une Britannique, et une Rwandaise ; cinq des femmes nées en France sont filles d'immigrants (quatre d'Europe du Sud ou de l'Est, une du Cambodge) tandis que quatre femmes sont originaires des Antilles francophones (Guadeloupe, Martinique, Haïti). Si tous les âges sont représentés, la génération des moins de 35 ans prédomine nettement, en particulier en France : elles ont 30 ans ou moins (21 au Québec et 24 en France), et la grande majorité est âgée de moins de 38 ans (31 au Québec et 30 en France).

La plupart des femmes interviewées sont mariées à des hommes nés dans l'islam, et les rares célibataires recherchent activement un conjoint de la même confession. Des profils-types de trajectoires de conversion semblent se dessiner selon les catégories d'âge puisque les plus jeunes ont habituellement adopté l'islam à la suite de démarches personnelles, alors que les quadragénaires y ont surtout adhéré dans le cadre d'unions mixtes (via la reconversion d'un mari musulman de naissance, non pratiquant au moment du mariage).

Étant donné leur catégorie d'âge, la plupart des répondantes sont étudiantes, bien que toutes aspirent à rester au foyer afin de se consacrer à leur vie familiale et religieuse qu'elles considèrent inextricablement liées. Les niveaux d'éducation sont généralement élevés, en particulier au Québec où plus du trois-quart des femmes préparent ou détiennent un diplôme universitaire, 17 de niveau baccalauréat québécois (licence en France), et 12 de second cycle ou plus ; parmi les neuf autres converties, certaines ont suivi une formation professionnelle ou obtenu un diplôme collégial. Outre les 14 étudiantes, les sept femmes au foyer, les trois en retraite ou préretraite, et une femme travaillant à temps partiel, les domaines d'activités des autres femmes converties sont variés : enseignement, administration, service à la clientèle. En France, neuf femmes rencontrées ont une scolarité de niveau baccalauréat ou moins, et ce sont aussi les répondantes les plus jeunes ; 11 converties ont suivi une formation technique ou professionnelle de moins de trois ans après le baccalauréat, et 10 détiennent ou sont en voie de détenir une licence ; 10 femmes, soit un quart des répondantes sont diplômées de niveau second et troisième cycle. Les activités et choix professionnels des répondantes ne reflètent pas leur niveau de qualifications : huit converties restent au foyer, neuf sont étudiantes, et trois occupent des emplois précaires dans la restauration, au sein de l'entreprise familiale, ou dans l'entretien ménager.

La plupart des musulmanes que nous avons interviewées vivent dans les centres urbains (Paris, Lyon, Rennes, Montréal, Québec) et celles qui proviennent de milieux plus ruraux ont habituellement une expérience internationale (séjours touristiques à l'étranger, stage de coopération, unions mixtes, etc.). Contrairement au Québec où les nouvelles musulmanes rencontrées proviennent de milieux sociaux très divers, une forte proportion des converties françaises est issue des « cités », c'est-à-dire de banlieues urbaines fortement défavorisées et marginalisées. Tandis que la plupart des femmes adhèrent à une vision réformiste de l'islam, certaines parmi les plus éduquées ont choisi la tradition soufie. Dans les deux espaces considérés, une part significative des répondantes œuvre dans le domaine associatif au sein de leur mosquée, des associations musulmanes étudiantes, des associations de femmes musulmanes, ou encore sur les forums et sites Internet d'échanges et d'entraide. De façon générale, même si elles ne s'engagent pas activement sur ces sites, la majorité des femmes maintiennent des liens avec la communauté musulmane francophone, souvent transnationale, via Internet ; quelques femmes résidant en France étant d'ailleurs en interaction virtuelle avec certaines de nos répondantes outre-Atlantique.

Engagement social et dynamiques associatives

En France comme au Québec, la majorité des converties, souvent les plus engagées dans leur religion, valorisent la forte dimension communautaire de leur groupe d'adoption. Cette collectivité est néanmoins vue sur un mode global et universel que les nouvelles musulmanes opposent aisément aux identités nationales. Ainsi, elles imaginent une communauté transnationale unifiée, la *Umma*, sans toujours soumettre cette représentation à l'épreuve de la réalité. Une telle vision est rendue possible par l'usage intensif des nouvelles technologies de communication, mais aussi par l'absence d'une institution d'autorité centralisée. En fait, bien que conçue sur un mode global et unifié, la *Umma* se construit autour de petits groupes ancrés au niveau associatif local. Par exemple, la majorité des converties étudiantes s'impliquent, à divers degrés, dans les associations musulmanes universitaires, parfois affiliées à des mosquées locales, ou qu'elles ont elles-mêmes créées. À cet égard, les fêtes religieuses, moments de forte sociabilité, sont particulièrement appréciées, au point que de nombreuses femmes se sont converties au cours du Ramadan. Cet engagement communautaire et le fort investissement de temps qu'il induit mettent en évidence des tensions internes à la *Umma* fantasmée, par exemple lorsque certains maris se plaignent de l'absence de leurs femmes ou lorsque les sermons et rituels menés par les imams sont exclusivement dispensés en arabe. Les femmes que nous avons rencontrées contournent ces contraintes en rappelant que, une fois acquittées de leurs devoirs domestiques, elles sont libres de leur emploi du temps. Au Québec par exemple, Jennifer¹, une femme de 45 ans très impliquée dans l'Association musulmane québécoise (AMQ) a lancé sur Facebook un appel à la mobilisation à ses amis dans le but d'engager un imam francophone, l'actuel ne maîtrisant que l'arabe et l'anglais ; ultimement, elle évoque la possibilité de créer une mosquée de convertis : «tu as la mosquée libanaise la mosquée tunisienne la mosquée algérienne. ...alors une mosquée québécoise 😬 😬 je me question [*sic*]. ...la oumma est tellement divisée c'est triste.»

Ce devoir d'implication sociale et politique que les femmes rencontrées projettent tant envers les musulmans qu'à l'égard de la société globale se combine subtilement avec le discours féministe musulman auquel ces converties engagées adhèrent. Ainsi, en dépit de leur respect de la segmentation genrée des espaces privé et public, la plupart des femmes formulent des discours d'engagement social qui, pour un grand nombre, se traduisent par des activités de bénévolat menées auprès d'organismes communautaires qu'elles ont généralement contribué à mettre sur pied. Outre la constitution d'une famille, leur projet de vie s'articule donc autour d'un activisme altruiste, voire revendicateur. Cette implication au sein de la communauté de «sœurs converties» donne lieu à un regroupement des compétences de chacune, en vue d'une solidarité intracommunautaire qui, au Québec comme en France, pourrait aboutir à une forme d'autarcie. C'est

1. Les prénoms utilisés ici sont tous des pseudonymes.

le cas de Nathalie, qui après avoir perdu son emploi d'architecte, décide de se réorienter professionnellement dans le domaine de la relation d'aide. Lors de notre deuxième rencontre en 2017, elle vit depuis dix ans en offrant des services de coaching islamique auxquels elle invite ses frères et sœurs musulmans dans le cadre d'ateliers tenus dans une des salles d'un centre communautaire musulman de la ville. À sa clientèle dont les problèmes concernent essentiellement la vie quotidienne (éducation des enfants, relations de couples, etc.), Nathalie propose une interprétation religieuse qui fait intervenir la relation à Allah comme point focal des gestes et pensées du croyant.

Anissa et Juliette sont les membres fondatrices d'une association humanitaire créée récemment dans la banlieue parisienne par une convertie d'origine camerounaise. Elles évoquent avec enthousiasme leurs projets : distribution de repas aux Sans domicile fixe (SDF), aide matérielle aux sœurs musulmanes démunies qui ne bénéficient d'aucune assistance gouvernementale, etc. Ces activités caritatives reconfigurent le lien social au-delà du niveau local, puisque des aides sont également organisées pour des « sœurs » résidant à l'étranger, au Moyen-Orient par exemple, et qui expriment leurs besoins via les forums Internet. Ces formes d'entraide sont vécues comme des mises en pratique de la philosophie de l'islam qui est décrit, non sans émotion parfois, comme un modèle de justice et de solidarité sociale. Une telle interprétation permet de concilier des systèmes de valeurs en apparence contradictoires, en attribuant à l'islam des principes communs à ceux de la société environnante, tels que la justice sociale, la sensibilisation écologique, l'équité entre les genres, et la solidarité avec les pauvres. La promotion d'une éthique partagée entre l'islam et la société d'origine vise à réhabiliter le paradigme musulman au sein du groupe majoritaire et à terme, à délégitimer un discours qui semble circuler parmi certains musulmans et que des femmes converties qualifient de victimaire car, comme l'indique Anissa (France), « être musulman c'est être en quête de savoir et de lien social, celui qui donne et tend la main pas pour recevoir, mais pour donner ». Cette éthique n'est par ailleurs pas étrangère à un projet prosélyte qui vise à diffuser l'islam, projet dont la plupart des convertis se font les hérauts.

La constitution de la piété dans l'islam Immanence et transcendance

En présentant la démarche de femmes pieuses en Égypte, l'anthropologue Saba Mahmood (2005) remet en question les définitions dominantes du sujet libéral et humaniste en suggérant les possibilités d'agentivité du sujet de piété, cadré par la discipline et la normativité. Le soi maîtrisé et déterminé pourrait-il également être créatif, autonome, indépendant ou innovateur ? En fait, le sujet ne peut être examiné sans considérer l'interprétation qu'il donne de lui-même. À cet égard, nous ne pouvons occulter l'idée de la foi que les converties expriment également dans leurs récits, ni leur définition de l'être humain qui s'inspire d'une théologie musulmane, et dont nous présentons ici brièvement les traits et attributs.

Définition et constitution de l'être dans l'anthropologie musulmane (*fitra*)

Dans l'islam, il est admis que chacun naît avec une prédisposition à la grâce (*baraka*) et à la soumission à Dieu (*taslim, islam*) de sorte que l'être humain est représenté comme un individu né dans un état naturellement pur (*fitra*)² (Mekki-Berrada 2013). Ainsi convaincu de l'innocence fondamentale de l'Homme et de sa dimension théophanique initiale, l'islam ne constitue finalement qu'un rappel de ce lien divin, ce qui justifie l'emphase qu'il porte sur la *da'wa*, ou prosélytisme musulman. Fondamentalement, la conversion constitue donc un acte de reconnaissance de la mémoire de l'Homme (*dikhr*), soit une affirmation de sa propre nature. La démarche religieuse ne vise donc pas tant à transformer le sujet, comme dans la tradition chrétienne, qu'à l'amener à modifier son style de vie en vue de revenir à sa condition initiale, soit celle de *fitra* et d'abandon confiant à Dieu (*islam*) (Woodberry 1992). Aussi, la grande majorité des nouveaux musulmans ne considèrent-ils pas leur geste comme une conversion, mais comme un retour (Winter 2000). Cette volonté de retour à Dieu, et à un Dieu unique, n'est pas marquée par une rupture, mais par une aspiration active au mérite et à la grâce divine, actualisée par le renouvellement quotidien des performances rituelles et des aumônes. Pour Winter, « la sotériologie musulmane ne repose pas sur le sacrifice d'un sauveur rédempteur mais sur le combat de l'âme croyante pour se purifier des distractions et pour vivre la grâce directement » (Winter 2000 : 95)³. Le retour vers l'état primordial de l'être humain (*fitra*) est donc accompli à travers le rappel (*dikhr*) de l'âme à sa source et à l'abandon à Dieu (*islam*).

De nombreuses femmes rencontrées comprennent ce retour au divin comme un effort opéré sur elles-mêmes, qu'elles associent habituellement au *djihad an-nafs* (lutte contre l'âme égotique), un principe d'amélioration personnelle préconisé tant dans la tradition soufie que dans l'islam de type rigoriste. Cette démarche rejoint le processus d'herméneutique du sujet qui, tel que proposé par Foucault (2001), se réalise à l'aide d'un ensemble de « techniques de soi » visant à réorienter les motifs intérieurs, désirs et états émotifs en vertu d'un cadre défini. C'est par la juste répétition d'actions vertueuses dans le respect des formes prescrites que le sujet de piété se constitue (Mahmood 2006). L'examen du discours de nos répondantes montre que les pratiques du soi imprègnent le sujet d'un ensemble de normes qui, plus qu'une imposition sociale, forment sa substance et son intériorité. Ainsi les rituels axés sur le soi tels que l'acquisition du savoir religieux, la prière et la modestie se matérialisent avant tout sur le corps et se réfractent dans l'immanence du sujet. L'herméneutique du sujet revenu à l'islam s'élabore ainsi dans l'apprentissage et la docilité de l'esprit et du corps, vecteurs d'une morale révélée, et offerts par le divin pour accéder à son

2. En référence à la part que le créateur est supposé insuffler aux créatures au moment même de leur création.

3. Notre traduction, comme pour tous les extraits dans ce texte.

monde. C'est ainsi que les femmes rencontrées comprennent leur engagement dans l'islam, la réflexivité et l'assiduité dont fait preuve leur démarche de recomposition du soi au sein d'un nouveau cadre normatif pouvant confirmer que le processus de conversion constitue une des plus importantes technologies du soi comme le propose Foucault (2001).

Pour les femmes converties comme pour la majorité des femmes présentées dans la littérature ethnographique (Mahmood 2005 ; Deeb 2006 ; Jouilli 2009), reproduire les pratiques par lesquelles l'éthique musulmane s'incorpore ne signifie pas les répéter de façon systématique. L'acte rituel ménage en effet des espaces d'indétermination symbolique où peuvent se former changement, résistance ou subversion, notamment via la performativité du corps qui ménage un espace d'indétermination symbolique et de réinterprétation de la norme. Parmi les femmes que nous avons rencontrées, la pratique du port du foulard est variable et peut prendre diverses formes pour signifier aussi bien un acte de soumission à la norme qu'un désir d'affirmation identitaire ou, dans certaines circonstances, l'appartenance à une classe sociale moderne et urbaine. L'approche performative de la ritualité quotidienne, axée sur l'examen microsociologique des discours et activités sociales et rituelles, pourrait donc mettre en évidence la mouvance, l'idiosyncrasie et l'historicité des appartenances, identités et subjectivités (Werbner 2007 ; Fortin *et al.* 2008). Il s'agit donc moins de considérer le sujet que la subjectivation, moins un modèle d'individu moderne qui s'inscrit dans un passé et se projette dans un futur, que des processus de composition et d'amalgames des subjectivités. Axée sur les discours et représentations qui reconfigurent l'expérience subjective et la conscience du soi, la lecture éthique des pratiques du soi trouve un champ d'application privilégié dans la conversion du sujet. C'est dans cet espace liminal, transitoire, mouvant et éphémère de la conversion que, à chaque instant et en tout lieu, le sujet compose et recompose le soi et l'identité, entre l'être et le devenir. Comment alors se concilient la situation historique et sociale du sujet et sa définition anthropologique ?

Historicité et conditions d'être au monde pour les nouvelles musulmanes

La constitution du sujet musulman ne s'inscrit pas tant dans le cadre du nouveau dogme religieux adopté que dans une réappropriation subjective de ce dernier, influencée par les logiques culturelles et systèmes d'action définis par le milieu environnant (Bourdieu 1982). Le processus de retour du sujet musulman à sa propre nature (*fitra*) se compose donc dans le terreau de forces sociales et historiques qui en déterminent la possibilité et les contraintes. C'est dans l'historicité de ces expériences vécues que se structurent son rapport au monde et ses relations sociales. Dans le monde musulman, les dynamiques de construction du sujet sont autant soumises à des logiques sociales qu'à la force normative de l'islam. À cet égard, les islamologues distinguent habituellement le système de références que constitue l'islam, des significations qui en sont faites localement et des liens sociaux qui en découlent : « les références religieuses sont en quelque

sorte “encapsulées” dans des systèmes d’actions qu’elles ne déterminent pas et dont elles n’expliquent pas davantage le sens» (Ferrié 1996:5). Ainsi, au-delà de la vision stéréotypée d’une victime passive et assujettie, le sujet féminin musulman se construirait avant tout à l’intersection des logiques historiques et des narratifs idéologiques et politiques (Benhadjoudja 2017).

Pour les convertis, l’acte de devenir musulman déclenche une dynamique structure-sujet que Mannson, dans son étude auprès de nouvelles musulmanes en Suède et aux États-Unis résume ainsi : «la trajectoire vers l’islam est certes vécue et racontée dans un contexte socioculturel précis, mais il est toujours imprégné par des expériences et des mémoires idiosyncratiques» (Mannson 2002:21). Pour les femmes que nous avons rencontrées, le processus de constitution du soi comme sujet de piété s’inscrit dans un contexte social et politique qui génère, balise et oriente non seulement leur mode d’être au monde, mais aussi les pratiques personnelles et activités communautaires. Ces dynamiques d’être et d’agir s’articulent autour des logiques de classe sociale, d’ethnicité et de religiosité, et s’exercent ultimement au sein de la communauté d’appartenance comme concept et réalité, espace d’affirmation et de conflits, que celle-ci soit d’origine ou d’alliance.

Confrontée au défi du soi et de l’appartenance, la subjectivation constitue avant tout un projet en devenir, contraint par des éléments externes, fixes ou impermanents, et dont un des enjeux fondamentaux est l’identité. Selon le sociologue Craig Calhoun, les identités contemporaines résultent de dynamiques implicites entre les individus et la multitude de discours culturels en compétition qui les affectent. L’incommensurabilité d’expériences, de compétences, d’autorités et d’organisations sociales induite par ces discours, revendiquant chacun leur autonomie, exerce sur les individus et leur sentiment du soi une série de contradictions, divisions et occasions de mobilisation sociale et politique. La quête de reconnaissance peut s’exprimer par des mouvements de revendication collective menés au nom de causes genrées, religieuses, morales, politiques ou autres :

Il y a donc une tension en nous, qui peut être autant le locus d’un combat personnel que la source d’un régime identitaire qui ne vise pas seulement à légitimer des identités catégorielles essentielles erronées, mais aussi à s’élever à des valeurs morales et sociales plus hautes.

Calhoun 1994:29

Plus que des forces de résistance aux structures d’autorité ordonnées, les modes contemporains de production du soi contribuent à l’émergence de discours de mobilisation politique et sociale alternatifs. Les concepts du soi et de l’identité manifestés par le processus du devenir musulman des converties rencontrées proposent ainsi des réponses subjectives autant que sociales aux régimes de pouvoir dominants en France et au Québec. Selon Somers et Gibson (1994), l’action sociale n’est effectivement intelligible qu’à travers l’appropriation d’un modèle narratif dans le répertoire de représentations et de récits disponibles, lui-

même historiquement et culturellement construit. En nous inspirant de Somers et Gibson, nous considérons l'islam comme un modèle narratif public, doté d'un pouvoir politique alternatif au modèle narratif dominant en France et au Québec. Les formes d'engagement social et politique des femmes que nous avons rencontrées s'inscrivent dans ces processus de subjectivation qui visent à constituer l'islamité du sujet, et à en infléchir les conditions d'existence et de possibilité. À cet égard, la majorité des femmes que nous avons rencontrées proviennent d'une catégorie sociale urbaine, éduquée, dotée d'un capital culturel et technologique fort qu'elles mettent au service d'un engagement social et politique à vocation transnationale.

De l'efficacité de l'islam comme langage politique Un idiome symbolique

L'adhésion à l'islam permet aux converties de réinterpréter leur expérience de vie au Québec ou en France à travers un paradigme qui, selon elles, leur apporte non seulement « plus de stabilité, plus de profondeur, plus de vérité », mais aussi des valeurs qui leur correspondent davantage et qui pourraient ultimement mettre en évidence les zones de tensions propres à leur environnement (Göle 2005). L'islam constitue donc avant tout un mode d'expression de l'être dans son environnement, et de transformation de ce dernier.

Des « vitrines de l'islam » : déconstruction et construction d'un islam hybride et socialement acceptable

La plupart des converties se disent conscientes d'occuper un rôle politique central et se pensent particulièrement bien positionnées pour agir comme médiatrices dans un dialogue qu'elles décrivent comme « interculturel », entre la société dominante et les musulmans de naissance qui y sont minoritaires. Bien qu'elles déplorent le manque de valeurs morales de leur société d'origine, ainsi que leur racisme et leur islamophobie endémiques, elles proclament leur volonté de rapprocher les deux mondes, également dans un effort de cohérence identitaire pour elles-mêmes. À cet égard, la plupart des femmes rencontrées se donnent pour mission et devoir religieux de déconstruire les stéréotypes associés à l'islam en sensibilisant et en éduquant les membres de la société dominante. Interrogée sur ses éventuels regrets quant à son adhésion à l'islam dans un contexte de forte discrimination, Anne-Marie répond :

C'est aussi notre responsabilité, en tant que femmes musulmanes voilées de nous impliquer, d'être un peu partout dans la société pour que les gens apprennent à nous connaître, et qu'après ce soit rendu normal et qu'il y ait plus cette peur. On est là, on porte un message, c'est notre rôle. Dans mes relations avec mes collègues, je vois que c'est le contact avec les gens qui fait que les mentalités changent, donc j'ai de l'espoir.

Anne-Marie, France

Bien que les converties les plus engagées occupent habituellement le devant de la scène, mentionnons également la présence d'une catégorie de converties plus discrètes, qui n'expriment pas de revendications et demeurent invisibles, souvent de crainte d'être ostracisées, mais aussi parce que :

[L]es gens, ça ne leur suffit pas une explication simple, il faut toujours qu'ils cherchent plus et qu'ils posent des questions. Et ça m'est déjà arrivé de dire une bêtise en m'expliquant et en parlant de l'islam et c'est un gros péché quand on parle pas bien de l'islam. Donc je préfère rien dire...

Anaïs, France

Motivées par l'ambition de déconstruire les préjugés, de sensibiliser ou d'éduquer le public et surtout, d'éviter de nouveaux «apartheids», de nombreuses converties s'engagent dans des activités communautaires et dans des projets d'éducation et de sensibilisation à l'islam, à l'instar de Marie-Claude :

Je vais peut-être étudier l'intégration des femmes musulmanes ou des communautés immigrantes en général. Les Québécois, ils savent des choses de l'islam, mais ils ont une mauvaise vision, et de l'autre côté, il y a les immigrants qui n'ont peut-être pas la bonne approche. Il y a une incompréhension entre les deux, je voudrais trouver un moyen de faire ma part pour faire un lien.

Marie-Claude, Québec

Auprès de musulmanes pieuses en France et en Allemagne, Jouilli observe que ces projets s'appuient sur un savoir-faire et une participation active dans les espaces publics qui «se traduit également par des degrés divers de visibilité» (Jouilli 2007:41). Plusieurs de nos répondantes, souvent des célibataires, présentent en effet un comportement militant, généralement dans des cadres organisés comme les associations d'étudiants. En illustration d'une entrevue qu'elle avait accordée à un magazine parents-enfants en France, Mélanie a insisté pour apparaître avec le voile, en compagnie de sa fillette, afin d'assurer la représentation des femmes voilées, et «pas juste des nanas en bikini». Certaines converties témoignent de leur mode de vie en rédigeant des ouvrages ou en réalisant des documentaires décrivant le quotidien des femmes musulmanes. D'autres créent des bibliothèques afin de diffuser la connaissance sur l'islam. Les converties les plus activistes appuient leur engagement dans l'islam sur des activités de bénévolat, motivées par l'ambition de «changer les choses par de petites actions», une mobilisation pour les sans-papiers africains à Paris, par exemple. Cette vision se projette dans un discours politisé qui englobe la sphère publique internationale. Beaucoup de converties se prononcent ouvertement sur les crises internationales telles que le conflit au Moyen-Orient, associant ainsi leur engagement associatif à la cause du minoritaire. En France, Sarah et ses amies s'interdisent la consommation de toute boisson fabriquée par des compagnies américaines, sous prétexte que ces dernières financent les activités belliqueuses et les ingérences politiques des États-Unis dans les pays

musulmans. La position de ces femmes issues de milieux éduqués participe d'une tendance intellectuelle actuelle qui tend à réhabiliter et à accorder un nouveau crédit aux discours et populations provenant des pays du Sud, tout en critiquant l'ethnocentrisme des pays du Nord. S'insurgeant contre le contrôle de sécurité imposé à un jeune homme visiblement maghrébin dans l'épicerie de son quartier, Dominique, une sexagénaire convertie de longue date qui n'affiche aucun marqueur d'appartenance, invective le vigile de sécurité : « Et moi, je suis musulmane, vous ne me fouillez pas ? ».

De nombreuses converties agissent cependant de façon plus discrète et moins organisée, par exemple simplement en parlant positivement de l'islam dans des discussions informelles tenues avec leur entourage. Elles considèrent la démonstration de la performance musulmane plus efficace que les explications rationnelles, et choisissent alors d'endosser un rôle de vitrine de l'islam en affichant un comportement posé et mesuré. Ainsi, certaines femmes exercent leurs devoirs familiaux, en particulier maternels, comme une manifestation incarnée et quotidienne des vertus de l'islam ; d'autres travaillent leur allégeance religieuse par l'application des principes de respect, de non violence, et de conscience sociale qu'elles attribuent à l'islam. Denise accomplit certaines pratiques religieuses dans son milieu de travail, comme la prière ou le jeûne du Ramadan « pas pour confronter, mais pour faire tomber les tabous », et aussi parce que :

Si les gens ont envie de croire quelque chose, peu importe ce que tu vas leur dire, la seule chose qui va les faire changer d'avis, c'est ton comportement à toi, l'image que tu vas dégager.

Denise, Québec

Incarner une image socialement et politiquement acceptable de l'islam crée une pression permanente sur le processus de subjectivation dans l'islam, comme le souligne Anne-Marie (France) : « le port du voile me force à être constamment plus gentille, plus serviable et plus sympathique que les autres ».

Pour « faire le lien » avec leur milieu d'origine, la plupart des femmes mobilisent leur identité d'origine, dans le but de déplacer le rapport d'altérité autour d'une commune appartenance ethnique, comme l'explique Amélie :

En tant que Québécoise, je suis beaucoup plus crédible que l'Arabe et je me le suis fait dire souvent : un Québécois, ça prend un Québécois qui lui parle, si ça vient d'une femme musulmane, ils peuvent penser qu'elle est opprimée ou que c'est son mari ou que c'est sa culture. Les gens ne sont pas éduqués, c'est pas de leur faute parce que tu n'entends rien de bon sur l'islam, nulle part. Il y a un travail à faire là-dessus : une petite conférence, un peu de bénévolat, aider à défaire les mentalités.

Amélie, Québec

Parce que leur mode de subjectivation dans l'islam est ancré dans un discours de justice et d'égalité des genres puisé dans les principes coraniques, les converties pensent se positionner à l'avant garde d'une approche renouvelée de l'islam (Badran 2006). «Délocalisant» l'islam de ses univers traditionnels, elles le situent dans un champ cognitif initialement étranger à sa production (Haenni 2005; Frégosi 2014), et engagent ainsi une réflexion sur l'univers culturel musulman en terre d'altérité, voire d'hostilité. Certaines converties que nous avons rencontrées ont effectivement montré un plaisir espiègle, et quelque peu provocateur, à afficher les stéréotypes essentialistes de l'islam en affirmant sur un ton dérisoire: «Bien sûr, mon mari me bat tous les jours!», ou encore: «Ma copine et moi avons tellement entendu l'histoire de conversion l'une de l'autre qu'on s'était dit que la prochaine fois, je raconterais son histoire, et elle la mienne!»...

En construisant et en reconstruisant l'idiome «islam», les femmes rencontrées composent et affirment leur propre subjectivité en tant que nouvelle musulmane; plus largement, elles donnent à voir la figure inédite d'un sujet féminin, pieux et occidental. Par de subtils jeux de différenciation et d'identification qui empruntent aux stéréotypes et rapports de pouvoir locaux, ces techniques de subjectivation négocient les forces et contraintes de leur environnement social, et de leur situation de l'entre-deux.

Un projet de société alternatif

La quête d'une troisième voie?

On est dans une société de consommation où tu jettes tout, que ce soit une relation qui ne marche pas à ton goût, que ce soit un enfant qui ne t'écoute pas, tu laisses aller, trop occupé à gagner ta vie, trop stressé, trop pressé.

Denise, Québec

La plupart des femmes fustigent la dégénérescence des valeurs des sociétés française et québécoise, marquée par la «perte de références», «l'excès de liberté individuelle», «l'émancipation de la femme et le déclin de l'institution familiale», ou encore l'instrumentalisation de la sexualité. À l'inverse, elles associent l'islam à l'équilibre et à l'ordre où elles disent trouver les éléments nécessaires à une reconstruction du soi qui passe nécessairement par les vecteurs de légitimité et de reconnaissance publiques. En produisant un discours critique sur leur société d'origine, elles formulent un projet alternatif qui canalise autant qu'il motive leur projet de réalisation personnelle. Si leur engagement social et politique vise la «société de demain», il repose sur leur conviction ferme du potentiel de changement et d'amélioration du sujet social que portent et proposent les minorités.

Bien que plusieurs converties rencontrées déplorent les pressions sociales qui peuvent en découler, la plupart des répondantes idéalisent la dimension communautaire de l'islam. Certaines l'assimilent à un état humain originel

qu'elles comparent aux premiers rassemblements du christianisme primitif, antérieurs à l'institutionnalisation du catholicisme. Le projet collectif qu'elles préconisent repose sur une gouvernance divine, ainsi que sur l'égalité des droits, devoirs et interdits pour tous, au service du bien-être collectif, comme l'explique Leila (Québec) :

L'interdit de l'alcool, c'est comme l'interdit du cellulaire au volant. Moi je suis capable de parler et de conduire en même temps, mais comme certains ne le sont pas, on l'interdit à tous et je trouve ça correct.

Leila, Québec

Un tel modèle fondé sur le communalisme balise, encadre, organise et protège l'émergence et le perfectionnement du sujet musulman pieux : les converties créent par exemple leurs propres lignes de services adressées spécifiquement à leur communauté, en mettant à profit les compétences des unes et des autres. Des diplômées en psychologie se spécialisent dans les problèmes de santé mentale suivant l'entrée dans l'islam, certaines esthéticiennes dédient leur savoir-faire à la création d'un style féminin pudique, adapté aux besoins de leurs consœurs. Des deux côtés de l'Atlantique, des femmes québécoises et françaises créent des compagnies de fabrication de vêtements adaptés à « la femme musulmane », ainsi que des ateliers de couture.

Ces nouveaux modes de socialité naissent des dynamiques d'exclusion et d'intégration des minorités ethniques et religieuses qui traversent les champs sociaux français et, dans une moindre mesure, québécois (Bilge 2012). Pourtant, très peu des femmes rencontrées envisagent de s'installer dans un pays de tradition musulmane, y compris le pays d'origine de leur mari, dont elles ne se disent attirées ni par le style de vie, ni par la culture. Elles préfèrent se tourner vers le Canada ou vers la Grande-Bretagne, considérés comme des havres de liberté religieuse, et dont elles apprécient le mode de fonctionnement moderne et démocratique ainsi que la réputation de tolérance quant aux signes extérieurs des identités et allégeances religieuses. Les discours collectés auprès de Françaises candidates à l'émigration construisent une représentation idéalisée de la gestion du multiculturalisme et de l'univers cosmopolite québécois qu'elles présentent comme un modèle alternatif au choix républicain laïc. Stéphanie, qui réside au Québec depuis plus de dix ans, compare les deux milieux où elle a vécu :

Par rapport à la France il y a des lois au Québec, qui n'a pas la même histoire que la France. Il y a aussi la Charte canadienne qui protège la liberté religieuse... Au Québec, c'est vraiment l'ouverture et la tolérance, rien que de pouvoir travailler dans une école publique avec mon voile, en France, je ne pourrais pas. Pour les Français, il faudrait que tu rentres dans le moule du Français typique. Si t'es trop religieux, ça fonctionne plus, on va tout faire pour que tu reviennes dans ce moule. Les Québécois sont respectueux par rapport à la diversité, ils sont curieux d'apprendre, vont pas poser de jugement.

Stéphanie, Québec

Les femmes converties en France et au Québec ne cherchent pas à se dissocier de leur identité d'origine, sinon à en rappeler et à en actualiser le plein potentiel de réalisation en matière sociétale, et pour l'individu. À titre d'exemple, décrivons ce cas extrême et quasi unique dans notre échantillon, quoique très éclairant : Dominique, une fonctionnaire française à la retraite, est convertie depuis vingt ans, à la suite d'une longue mission professionnelle en Algérie. Elle proclame son identité musulmane et sa solidarité envers les musulmans de France et d'ailleurs, autant que son attachement aux valeurs laïques et républicaines. Évoquant sa conversion sur la scène publique à des fins de provocation, son attitude volontairement subversive vise en réalité à déconstruire les stéréotypes formulés à l'endroit des musulmans car, selon elle, ces stéréotypes justifient des discriminations qui sapent l'idéal républicain. Sa démarche de conversion manifeste ici une volonté de réitérer et de renforcer les principes démocratiques qu'elle reconnaît à son pays. Le même souci de retour du social à ses fondements se retrouve dans le cas d'Anne-Marie, une convertie d'une trentaine d'années : dans l'hôpital parisien où elle dispose d'un poste prestigieux, elle a décidé de porter ostensiblement le foulard, instrumentalisant ainsi son statut social pour déconstruire les préjugés, non sans une certaine provocation, car selon elle, « oui, on peut être musulmane dans cette société ». L'islamologue Tim Winter apparente le nouveau contemporain de l'islam à une sorte de « théologie de la libération » qui répond à une tendance actuelle forte à la culture du « politiquement correct », et à son désir de solidarité avec les communautés ostracisées (Winter 2000 : 108, notre traduction) ; en ce sens, les conversions à l'islam contemporaines pourraient relever d'une idéologie de l'empathie.

Le comportement de ces femmes « nées en Occident » témoigne d'une démarche activiste au sein de deux univers du discours construits de façon antagoniste, qu'elles visent à concilier autour d'un troisième modèle alternatif, lequel n'est pas nécessairement novateur. Le rôle actif de porte-parole et de médiateur qu'elles s'attribuent vise certes à déconstruire les idéaux séculiers homogénéisants, mais d'une même voix, les femmes converties cultivent le principe de la liberté d'expression religieuse dans la sphère publique, dont elles en valorisent également la nature pluraliste, idéalement régulée par un mode de gouvernance non interventionniste. Ce positionnement marque l'avènement d'une nouvelle citoyenneté concrète, participative et plurielle, combinée à la multiplicité des appartenances et des références, des identités auxquelles l'islam et son potentiel symbolique offrent des possibilités d'expression particulièrement adéquates. Pour ces femmes, l'adhésion à l'islam fournit les ressources et techniques nécessaires à la constitution d'un sujet dont l'accomplissement personnel passe par la réalisation d'un modèle social. Ces femmes se présentent d'ailleurs comme les chantres d'une alternative politique qu'elles considèrent de moins en moins minoritaire ou marginale dans la société, mais encore largement inconsciente dans l'imaginaire collectif.

Éléments pour une conclusion provisoire

L'examen des parcours, récits et modes d'agir de Françaises et Québécoises converties à l'islam offre des pistes pour penser la constitution du sujet pieux au-delà de l'attention portée sur le soi, comme porteur d'agir et de vision dans la *polis*. Les femmes que nous avons rencontrées se distinguent par leur niveau d'éducation élevé, leur catégorie générationnelle (communément appelée X) et par leur profil engagé. Si l'adoption de l'islam réorganise leur rapport à leur propre subjectivité et les engage dans un travail sur leur intériorité, ces exercices spirituels résonnent et se réfractent dans leur être au monde et leur agir social, une vision qu'elles décrivent en conformité avec le rôle qui leur est dévolu dans le Coran, «pourvu que je me sois acquittée de mes obligations au foyer». Tandis que la conversion à l'islam les inscrit dans une communauté minoritaire, marginalisée, et donc organisée autour de comportements d'entraide, la plupart sont aussi engagées dans des activités caritatives ou humanitaires à portée plus large. Cette vie associative s'articule habituellement à des réseaux sociaux virtuels qui translatent leurs agir sociaux en positionnements politiques calibrés à l'échelle transnationale. Les projets communautaires menés auprès d'itinérants ou en milieux hospitaliers se diffractent ainsi en engagements politiques en faveur de la cause palestinienne, à l'encontre des hégémonies occidentales, des ingérences militaires, etc. Localement, ils donnent lieu à des projets de sensibilisation et de déconstruction des stéréotypes à l'égard de l'islam.

Si une telle attention portée à l'autre est inhérente aux processus de subjectivation induits par la conversion, elle découle également du positionnement liminal où les converties aiment se situer. Figures de l'entre-deux par excellence, les converties capitalisent sur leur influence dans leur milieu d'origine pour jouer un rôle d'intermédiaire culturel avec leur groupe d'origine et ce faisant, diffuser une certaine vision de l'islam. Cet activisme social participe d'une stratégie de construction d'une identité musulmane, en cela, il constitue un mode de subjectivation politique. Ici, la production d'une subjectivité musulmane gravite autour de la figure de l'intellectuelle musulmane engagée, pourvue d'un capital social et de compétences culturelles reconnues, et mobilisées au service de sa communauté religieuse d'appartenance, imaginée ou locale. Car si cette technique de travail sur le soi visant à améliorer le vivre ensemble recourt à la ressource musulmane, elle illustre avant tout les possibilités qu'offre l'idiome de l'islam comme langage identitaire et politique pour compenser les non-signifiés du langage dominant. En remettant en question les normativités dominantes, l'islam offre ainsi des voies alternatives d'accès à la vie bonne selon des paramètres considérés comme universellement partagés : justice sociale, convivialité, solidarité, équité. Si le souci du soi est médiatisé par le souci de la communauté, il vise aussi à transformer la société : en ce sens, herméneutique du sujet, historicité politique et contingences sociales font du sujet une entité impermanente, en constante mouvance et sans cesse, potentiellement malléable.

Références

- BADRAN M., 2006, «Feminism and Conversion : Comparing British, Dutch, and South African Life Stories» : 199-226, in K. Van Nieuwkerk (dir.), *Women Embracing Islam : Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press.
- BENHADJOUJJA L., 2017, «Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 46, 2 : 272-291, disponible sur Internet (doi : 10.1177/0008429817697281) le 23 janvier 2018.
- BILGE S., 2012, «Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of "Crisis of Reasonable Accommodations"», *Journal of Intercultural Studies*, 33 : 303-318, disponible sur Internet (doi : 10.1080/07256868.2012.673473) le 23 janvier 2018.
- BOURDIEU P., 1982, *Leçon inaugurale, faite le vendredi 23 avril (Paris : Collège de France)*. Paris, Collège de France, Chaire de sociologie.
- CALHOUN C., 1994, «Social Theory and the Politics of Identity» : 9-36, in C. Calhoun (dir.) *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, Blackwell Publishing.
- DEEB L., 2006, *An Enchanted Modern : Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, Princeton University Press.
- FERRIÉ J.-N., 1996, «Les paradoxes de la réislamisation en Égypte», *Monde arabe Maghreb-Machrek*, 151 : 3-13.
- FORTIN S., M.-N. LEBLANC et J. LE GALL, 2008, «Entre la *Oumma*, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal», *Diversité urbaine*, 8, 2 : 99-134, disponible sur Internet (doi : 10.7202/000368ar) le 23 janvier 2018.
- FOUCAULT M., 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Éditions de l'EHESS, Éditions Gallimard, Éditions du Seuil.
- FREGOSI F., 2014, «Les nouveaux musulmans : entre surexposition et invisibilité», *Esprit* : 65-79, disponible sur Internet (<http://www.esprit.presse.fr/article/fregosi-franck/les-nouveaux-musulmans-entre-surexposition-et-invisibilite-37957?>) le 23 janvier 2018.
- GÖLE N., 2005, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris, Galaade Éditions.
- HADOT P., 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Éditions Albin Michel.
- HAENNI P., 2005, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris, Éditions du Seuil.
- JOUILLI J., 2007, *Devenir pieuse : femmes musulmanes en France et en Allemagne. Entre réforme de soi et quête de reconnaissance*. Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Europa-Universität Viadrina Fakultät für Kulturwissenschaften Lehrstuhl für Kultur- und Sozialanthropologie, Paris.
- , 2009, «Negotiating Secular Boundaries : Pious Micro-Practices of Muslim Women in French and German Public Sphere», *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 17, 4 : 455-470, disponible sur Internet (doi : 10.1111/j.1469-8676.2009.00082.x) le 23 janvier 2018.
- MAHMOOD S., 2005, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princeton University Press.
- , 2006, «Agency, Performativity, and the Feminist Subject» : 177-223, in E.T. Armour et S.M. St. Ville (dir.), *Bodily Citations : Religion and Judith Butler*. New York, Columbia University Press.

- MANSSON A.M., 2002, *Becoming Muslim: Meanings of Conversion to Islam*. Thèse de doctorat, Lunds Universitet, Lund, Suède.
- MEKKI-BERRADA A., 2013, *Le concept organisateur de Baraka : entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicales marocaines*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- MOSSIÈRE G., 2013, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- PRADES P., 2014, *De la sainteté à la santé. Puritanisme, psychothérapies, développement personnel*. Lormont, Éditions Le Bord de l'eau.
- SCHLEGEL J.-L., 2014, «La philosophie, un exercice spirituel», *Esprit*, 404:29-42, disponible sur Internet (<http://www.esprit.presse.fr/article/schlegel-jean-louis/la-philosophie-un-exercice-spirituel-37954?>) le 23 janvier 2018.
- SOMERS M.R. et G.D. GIBSON, 1994, «Reclaiming the Epistemological “Other”: Narrative and the Social Constitution of Identity»: 37-99, in C. Calhoun (dir.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, Blackwell Publishing.
- WERBNER P., 2007, «Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France», *Theory, Culture Society*, 24, 2: 161-186, disponible sur Internet (doi:10.1177/0263276407075004) le 23 janvier 2018.
- WINTER T., 2000, «Conversion as Nostalgia: Some Experiences of Islam»: 93-111, in M. Percy (dir.), *Previous Convictions: Conversion in the Present Day*. Londres, SPCK Publishing.
- WOODBERRY J.D., 1992, «Conversion in Islam»: 22-40, in H.N. Malony et S. Southard (dir.), *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham, Religious Education.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Comment réaliser la piété dans l'immanence? Exercices de (re)composition de modèles sociaux et éthiques d'intellectuelles engagées et converties à l'islam

Notre terrain ethnographique mené en France et au Québec auprès de femmes entrées dans l'islam a mis en évidence la centralité du travail sur le soi (*djihad an-nafs*) dans le processus de conversion. Si cette herméneutique du soi correspond à une lecture théologique de l'être musulman et de sa formation, ces exercices de composition du sujet s'opèrent également à l'intersection de deux systèmes culturels et sociaux en tension, celui d'origine et celui choisi. Comment les femmes rencontrées s'approprient-elles ces deux univers de sens et de normes? Quelles nouvelles possibilités sociales et politiques ces processus de subjectivation ainsi négociés ouvrent-ils? Dans cet article, nous décrivons les activités caritatives, comportements d'entraide et engagement sociaux que les nouvelles musulmanes organisent comme une forme de *praxis* inhérente à leur compréhension de l'islam. C'est dans l'action, la démonstration, voire l'ostentation des pratiques axées sur la réalisation de la piété personnelle dans l'immanence que les converties élaborent des cadres normatifs alternatifs, la volonté de perfectionner le soi étant ainsi mise au service de la communauté. L'islam apparaît ici comme un langage identitaire et politique, vecteur d'un projet de société alternatif.

Mots clés : Mossière, conversion, islam, sujet, engagement social, norme, projet politique

How to Achieve Piety in the Immanence? Endeavors to Construct Social and Ethical Models among Intellectual Women Committed and Converted to Islam

The ethnographic fieldwork I have conducted in France and in Quebec among women who embraced Islam has shown that the work on the self (*djihad an-nafs*) is central in the process of conversion. While this hermeneutic of the self is concurrent with a theological reading of the Muslim being and her formation, those endeavors to produce the subject also combine two cultural and social systems that are in tension, the one of origin and the one chosen. How do the women I have met appropriate those two universes of meanings and norms? Which social and political possibilities do these processes of subjectivation open as they are negotiated? In this paper, I describe the charity activities, the mutual aid behaviours and the social commitments that the new Muslim women enter into, as a form of *praxis* related to their understanding of Islam. It is through action, demonstration or ostentation of religious practices aimed at achieving piety in the immanence that the converts make up alternative normative frames. As the will to improve the self serves the community, Islam appears here as a political language to express the identity and to convey an alternative project for society.

Keywords: Mossière, Conversion, Islam, Subject, Social Commitment, Norm, Political Project

¿Cómo hacer realidad la piedad en la inmanencia? Ejercicios de (re)composición de modelos sociales y éticos de intelectuales comprometidos y convertidos al islam

Nuestra encuesta realizada en Francia y en Quebec entre mujeres que ingresaron al islam, pone en evidencia la centralidad del trabajo sobre el yo (*djihad an-nafs*) en el proceso de conversión. Si esta hermenéutica del yo corresponde a una lectura teológica del ser musulmán y de su formación, esos ejercicios de composición del sujeto se realizan asimismo en la intersección de dos sistemas culturales y sociales en tensión, el de origen y el elegido. ¿Cómo las mujeres entrevistadas se apropian esos dos universos de significado y de normas? ¿Qué nuevas posibilidades sociales y políticas dichos procesos de subjetivación así negociados abren? En este artículo describimos las actividades caritativas, comportamientos de ayuda mutua y de compromiso social que las nuevas musulmanas organizan como una forma de *praxis* inherente a su comprensión del islam. Es en la acción, la demostración, véase en la ostentación de las prácticas centradas en la realización de la piedad personal en la inmanencia que las convertidas elaboran los cuadros normativos alternativos, la voluntad de perfeccionar el yo puesta al servicio de la comunidad. El islam aquí aparece como un lenguaje identitario y político, vector de un proyecto de sociedad alternativo.

Palabras clave: Mossière, conversión, islam, sujeto, compromiso social, norma, proyecto político

Géraldine Mossière
 Institut d'études religieuses
 Pavillon Marguerite-d'Youville
 Université de Montréal
 C.P. 6128, succursale Centre-ville
 Montréal (Québec) H3C 3J7
 Canada
 geraldine.mossiere@umontreal.ca