

« Venez comme vous êtes à l'islam tel qu'il est »

Individualisme religieux et travail de conversion dans une organisation musulmane américaine

Juliette Galonnier

« *Come as you are to Islam as it is* ». Tel est le slogan de *The Islamic Connection*, une organisation musulmane qui opère dans une grande métropole américaine. Créée en 2005, elle apporte un soutien aux convertis ou aux musulmans dits « de naissance » qui souhaitent renouer avec leur religion. Les associations de ce type se sont multipliées ces dernières années en Europe et en Amérique du Nord. Fondées par des personnes converties à l'islam, elles ont investi le créneau de l'aide personnalisée aux nouveaux musulmans. « Venez comme vous êtes à l'islam tel qu'il est » : le slogan résume à lui seul une partie des débats qui animent les sciences sociales d'aujourd'hui sur les reconfigurations de l'autorité religieuse en contexte d'individualisation du croire. La première partie de la phrase « venez comme vous êtes » (inspirée d'un poème du mystique Rumi, mais qui est aussi le slogan publicitaire de McDonalds) fait écho aux processus de transformation des institutions religieuses qui placent l'individu au centre. La seconde partie de la phrase « à l'islam tel qu'il est » traduit à l'inverse une exigence de normativité et d'uniformisation – l'ambition de définir et d'enseigner *une* vision authentifiée de l'islam. Ce slogan soulève en creux la question suivante : comment transmettre une version stable et autorisée d'une tradition religieuse tout en intégrant la quête de singularité des nouveaux venus ?

Les thèmes du déclin des institutions religieuses et de l'autonomisation des croyants sont largement rebattus en sciences sociales du religieux. Comme le rappelle Véronique Altglas (2018 : 79), « la figure du croyant autonome qui choisit librement ses pratiques et croyances religieuses en fonction de ses besoins et désirs personnels [...] est devenue paradigmatique ». Ce paradigme dominant de l'individualisation du croire a toutefois conduit à « l'effacement progressif de toute réflexion sur l'autorité religieuse et sur les processus de régulation institutionnelle pouvant perdurer ou se recomposer dans le paysage religieux contemporain » (Tank 2007 : 19). Le désintérêt pour le travail de mise en forme effectué par les institutions religieuses s'explique selon Matthew Wood (2021 : 151) par une focalisation excessive sur les discours des croyants : « les sociologues », dit-il, « ont fait du discours que tiennent les enquêtés sur le fait de contrôler leurs propres vies une proposition analytique ». Un tel registre est particulièrement prégnant dans les études par entretien menées sur les conversions, au cours desquelles les enquêtés affirment avec force leur libre choix et leur affranchissement des normes.

Muriel Darmon (2011 : 77) rappelle que « derrière toute conversion, il convient de rechercher le travail, et parfois plus spécifiquement l'institution, dont elle émane et résulte ». Mais comment repérer ce travail de conversion alors que les institutions sont invisibilisées dans les récits, quand elles ne sont pas explicitement contestées ? L'islam est souvent présenté comme une religion « sans clergé » au sens où il n'y existerait pas de « hiérarchie ecclésiale centralisée et instituante » (Gaborieau et Zeghal 2004 : 12 ; Jouanneau 2012 : 6). La question de savoir qui peut légitimement parler au nom de l'islam étant largement ouverte, il est difficile d'identifier l'institution dont est censé émaner le travail de conversion. Par ailleurs, l'implication des clercs (imams) est notoirement faible dans les parcours de conversion : il suffit de réciter trois fois l'attestation de foi

(*shahada*) devant témoins pour devenir musulman, sans que l'adéquation au canon islamique ne fasse obligatoirement l'objet d'un contrôle. Ainsi que le résume Loïc Le Pape (2015 : 51) : « alors que le judaïsme “encadre”, que le catholicisme “escorte”, l'islam lui “constate” une conversion ».

Pour retrouver la trace du travail institutionnel dans les parcours de conversion à l'islam, plusieurs précautions s'avèrent donc nécessaires. La première est d'éviter toute réification du concept d'autorité religieuse en se dotant d'une définition souple : la « capacité à façonner les croyances et les pratiques des fidèles » (Peter 2006b : 709). L'attention peut alors se déplacer sur les « processus d'autorisation » en islam, plutôt que sur les institutions censées porter l'autorité de manière intemporelle (Peter et Arigita 2006 : 538). L'autorité apparaît ainsi comme une *relation* entre des sujets croyants et des acteurs (spécialistes du religieux ou non) qui, en se faisant les médiateurs d'une tradition religieuse, « autorisent » certaines croyances et pratiques (Jensen 2006 : 643 ; Jouili et Amir-Moazami 2006 : 618). Cette approche permet de repérer les lieux parfois inédits où l'autorité religieuse est susceptible de se (re)déployer, en dehors des institutions habituellement étudiées (mosquées, instituts islamiques, etc.).

La seconde précaution est d'ordre méthodologique. Il s'agit, tout en prenant au sérieux les récits de conversion recueillis en entretien, de les mettre en perspective au moyen de l'ethnographie. Dans son enquête sur les adeptes du mouvement New Age – qui professent tous un individualisme radical – Courtney Bender (2010 : 22) préconise d'ethnographier les espaces où cette « spiritualité » est produite en pratique. Le fait que les discours recueillis en entretien se ressemblent tant témoigne moins d'une individualisation effective des pratiques et des croyances que de « l'appartenance des individus à des espaces religieux dans lesquels ce type de discours est cultivé » (Bender 2003 : 70). C'est ainsi la « conformité à un discours collectif sur l'individualisme religieux » (Atglas 2018 : 101) qu'il convient de mettre en lumière, plutôt que la supposée atomisation du religieux sur le modèle du libre choix. Bernard Lahire (2013 : 49) pointe par ailleurs la nécessité d'un chantier de recherche visant à étudier les « institutions ou dispositifs sociaux qui contribuent à produire ce sentiment de singularité, d'autonomie, d'intériorité ou d'identité de soi à soi ».

La supposée dichotomie entre individualisation du croire et institutionnalisation du religieux (Peter 2006a : 109-110) peut alors être revisitée à nouveaux frais : les processus d'individualisation ne se déroulent pas indépendamment ou contre les institutions religieuses mais sont également pris en charge – voire produits – par les institutions elles-mêmes, qui accommodent, « accompagnent » et façonnent les discours de singularisation des croyants pour mieux continuer à exercer leur autorité.

« *Come as you are to Islam as it is* ». En prenant ce slogan comme point de départ, on montrera comment des organisations religieuses parviennent à structurer (sans en avoir l'air) les trajectoires des nouveaux musulmans qui se tournent vers elles. En s'appuyant sur une quarantaine d'entretiens biographiques avec des personnes converties à l'islam aux États-Unis ainsi que sur des observations ethnographiques de plusieurs mois dans une association de convertis, cet article cherche à mettre en évidence l'existence d'un travail distinctif de conversion que les discours des enquêtés, aussi bien que les activités de l'association, concourent pourtant à rendre invisible.

Méthodologie

Le matériau empirique provient d'une enquête comparative sur les conversions à l'islam en France et aux États-Unis (Galonnier 2017). Pour des raisons d'espace, le présent article se concentre uniquement sur le volet

américain, un contexte où le religieux occupe une place centrale dans la définition de soi (Zambiras 2014) et qui illustre bien les dynamiques d'invisibilisation du travail de conversion.

Bien que le recensement américain ne pose plus de question sur l'appartenance religieuse depuis les années 1950, la minorité musulmane est estimée à 3,45 millions de personnes, soit 1,1 % de la population américaine. Selon une étude du Pew Research Center (2017), 58 % des musulmans américains sont nés à l'étranger, principalement en Asie (Pakistan, Iran, Inde, Afghanistan, etc.), au Moyen-Orient (Irak, Koweït, Syrie, etc.) et dans une moindre mesure en Afrique subsaharienne. Les musulmans nés sur le sol américain sont 42 %, ce qui inclut les deuxième et troisième générations d'immigrés, mais aussi de nombreux convertis, qui représentent un cinquième des musulmans. Les Afro-Américains, qui ont une tradition de conversion à l'islam remontant au début du xxe siècle, représentent autour de 20 % de la minorité musulmane américaine. En termes d'appartenance de classe, cette dernière, en particulier dans sa composante immigrée, est plus avantagée que son homologue française. 31 % sont titulaires d'un diplôme universitaire, soit la même proportion que dans la population américaine totale : en raison de politiques d'immigration choisie, la part de diplômés est toutefois plus forte chez les musulmans immigrés que chez les musulmans nés sur le sol américain. En termes de revenus, si 24 % des musulmans déclarent un revenu annuel par ménage de plus de 100 000 \$ (cette part est de 23 % dans la population américaine), ils sont aussi 40 % à déclarer gagner moins de 30 000 \$ par an (contre 32 % chez l'ensemble des Américains). Là encore, on observe une stratification en fonction du statut migratoire, les musulmans d'origine immigrée étant surreprésentés dans les tranches élevées de revenus et ceux nés sur le sol américain étant plus nombreux dans les tranches inférieures. Une étude un peu plus ancienne (Gallup 2009) estimait quant à elle que 30 % des musulmans américains occupant un emploi appartenaient à des catégories professionnelles qualifiées (avocats, médecins, enseignants, ingénieurs, comptables, programmeurs informatiques, architectes, banquiers, etc. – cette part étant sensiblement la même dans la population américaine). Si ces éléments ont conduit le Pew Research Center (2007) à conclure que les musulmans aux États-Unis sont « middle class and mostly mainstream », cela ne doit pas faire oublier les clivages qui les parcourent, entre des immigrés et descendants d'immigrés qui occupent des positions relativement avantagées dans la société et des Afro-Américains qui appartiennent aux fractions les plus défavorisées. Ces différences socio-économiques recoupent aussi des conflits d'autorité religieuse sur la définition du « bon islam », les premiers se revendiquant des traditions islamiques de leurs pays d'origine et les seconds cherchant à valoriser leur héritage de réappropriation du canon islamique (Grewal 2014).

Dans le cadre du volet américain de mon enquête, j'ai interviewé quarante personnes converties à l'islam dans plusieurs grandes villes du Midwest : Chicago (26), Saint-Louis (6) et Détroit (8). Les premiers enquêtés ont été recrutés au sein de l'association The Islamic Connection¹ à Chicago. Puis un échantillonnage « boule de neige » a permis de rencontrer d'autres personnes (Small 2009) qui ne fréquentaient pas forcément l'organisation. Les liens d'interconnaissance entre enquêtés ont permis de mieux appréhender l'existence de positionnements contrastés vis-à-vis de l'association. Au total, les personnes suivies dans le cadre de cette enquête avaient entre dix-neuf et cinquante-huit ans, avec une moyenne de trente ans. Un nombre égal d'hommes et de femmes ont été interviewés. Certains étaient convertis depuis quelques mois, d'autres depuis vingt ans. Si les profils rencontrés étaient très variés, l'échantillon se caractérise par une surreprésentation d'enquêtés de classe moyenne et

supérieure (étudiants, ingénieurs, enseignants, etc.), principalement en raison de l'entrée initiale par *The Islamic Connection* laquelle, comme on le verra, touche un public particulier.

Les entretiens ont été complétés par des observations ethnographiques réalisées de janvier 2013 à mai 2014 auprès de *The Islamic Connection*. Cette organisation à but non lucratif promeut un islam qu'elle décrit comme étant « du juste milieu », « inclusif », « *culturally relevant* » et « authentiquement américain ». *The Islamic Connection* a fait ses débuts en tant que programme dédié aux jeunes et aux convertis au sein d'un institut musulman d'enseignement en humanités (tourné vers les fractions éduquées de la communauté), avant de devenir une organisation autonome en 2005. Elle emploie une douzaine de salariés, une trentaine de bénévoles actifs et possède un système de communication et de *fund-raising* bien développé. Elle opère avec un budget annuel d'un million de dollars par an, qui provient exclusivement de donations individuelles et de bourses sollicitées auprès de fondations privées (les donateurs réguliers donnent en moyenne 160 \$ par mois).

L'organisation est connue pour ses conférences qui ont lieu dans des locaux situés dans la partie nord de la ville et qui sont délivrées par des *speakers* de renom, comme le dynamique Dr Bilal, un converti afro-américain d'une quarantaine d'années ; le très pieux Dr Habibullah, un converti blanc de soixante-dix ans qui délivre un cours hebdomadaire sur l'approfondissement de la foi ; ou encore le charismatique Dr Uthman, un converti métis d'une quarantaine d'années qui vient un samedi par mois délivrer un sermon « motivant », parsemé de références hip-hop et d'appels à la justice sociale.

Les personnes qui se rendent à ces conférences sont des convertis (surtout blancs) ou des musulmans de deuxième voire troisième génération (d'origine indo-pakistanaise ou moyen-orientale principalement) ayant entre vingt et quarante ans. Le public est relativement divers, avec toutefois une surreprésentation des classes moyennes et supérieures (notamment des étudiants dans des universités privées), une dimension qui, comme nous allons le voir, s'avère importante dans le travail de conversion réalisé par l'organisation.

The Islamic Connection possède un *Service d'accompagnement des convertis*, qui consiste notamment en un cours hebdomadaire sur les fondements de la religion musulmane, intitulé « Being Muslim ». Le cours, qui a constitué la source principale de mon ethnographie, était donné par John, un Américain blanc d'une trentaine d'années, ayant grandi dans une banlieue aisée qu'il décrivait comme une « *white suburban bubble* », orthophoniste de métier et converti à l'islam depuis huit ans. Il était fréquemment accompagné de sa femme Asma, une Afro-Américaine née de parents convertis à l'islam et qui travaillait pour une organisation caritative dans les quartiers noirs de la ville. Tous deux s'investissaient bénévolement dans l'organisation. Ce cours a eu lieu tous les dimanches matin d'avril à novembre 2013. Il comprenait une quinzaine d'étudiants, entre vingt et quarante ans. Tous récemment convertis, ces individus étaient auparavant chrétiens, hindous, agnostiques ou athées. On y comptait peu d'Afro-Américains, alors même qu'ils représentent 64 % des convertis à l'islam selon une étude sur les mosquées américaines (Babgy 2012) ; selon cette même étude, 22 % des convertis seraient blancs et 12 % hispaniques.

L'association organise également des groupes de discussion bimensuels. Ils étaient lors de mon terrain alternativement animés par John, Asma ou Dr Ali, un enseignant et aumônier musulman officiant dans une université privée, âgé d'une cinquantaine d'années et d'origine pakistanaise.

Si je me suis d'emblée présentée comme une chercheuse en sociologie et ai obtenu une autorisation signée de l'organisation pour enquêter auprès d'elle (une démarche obligatoire aux États-Unis dans le cadre des procédures d'éthique de la recherche), ma présence assidue et ma participation pleine et entière à tous les événements ont parfois contribué à faire oublier mon statut : plusieurs participants me considéraient comme une convertie ou comme une *seeker*, une personne en quête religieuse.

Je propose dans un premier temps de revenir sur la quête d'individualité qui s'exprime de façon systématique dans les récits de conversion, ainsi que sur le rapport distant que les convertis entretiennent à la mosquée, perçue par eux comme l'institution religieuse par excellence et dont ils souhaitent se démarquer. Il s'agira ensuite de dépasser l'ordre des discours pour s'intéresser à celui des interactions et montrer comment l'autorité religieuse se redéploie dans de petits groupements religieux volontaires qui se veulent des « espaces alternatifs » à la mosquée, comme *The Islamic Connection*. Je détaillerai alors les moyens par lesquels l'organisation parvient à inculquer la vision de l'islam qu'elle juge être la bonne aux nouveaux convertis sans avoir l'air de leur imposer. Le travail de conversion réalisé se fait invisible en raison du recours aux registres de la bienveillance, du *fun* et du partage d'expériences. Je conclurai sur le public particulier que l'organisation parvient à toucher en soulignant que ce travail invisible de conversion est aussi un travail de distinction à la fois social (car il traduit des préférences de classe) et religieux (vis-à-vis d'autres interprétations de l'islam).

Devenir soi-même : des récits de conversion individualisants

« Je suis quelqu'un de très têtue et de très forte et je ne suis jamais la foule. Je ne fais jamais ce que les autres me disent de faire. Jamais ! » C'est ainsi que Marta (35 ans, ingénieure, Chicago), une jeune femme mexicaine issue d'une famille catholique peu pratiquante, venue aux États-Unis pour ses études et naturalisée américaine, commence son récit de conversion, expliquant d'emblée qu'elle ne s'est convertie ni pour se marier, ni par effet de mode, ni sous l'influence de quiconque. En insistant sur le fait que ce ne sont pas ses relations avec des musulmans qui ont mené à sa conversion mais une recherche personnelle, Marta, très éduquée et performante sur le plan professionnel (elle est l'une des seules femmes ingénieures dans une entreprise majoritairement masculine), se présente comme un sujet autonome, capable d'identifier seule la doctrine la plus véridique et d'exercer une pleine maîtrise sur sa trajectoire religieuse. Marta ne constitue pas une exception : ce type de posture se retrouve dans quasiment tous les entretiens effectués dans le cadre de cette enquête. L'indépendance d'esprit et la mise à distance des conventions sociales y sont systématiquement présentées comme des conditions de l'authenticité de la conversion.

La quête du « vrai soi »

Nombreux sont les enquêtés qui déclarent que devenir musulman est sans doute le seul « vrai » choix qu'ils aient fait, à l'inverse d'autres décisions de vie (orientation scolaire, carrière professionnelle, engagements associatifs, réseaux d'amis, etc.) qu'ils estiment dictées par leur socialisation.

Les récits parlent alors de retrouver un « for intérieur », qui aurait été enseveli sous les expériences de vie en société – une rhétorique qui fait écho à la notion islamique de *fitra*, la nature originelle de l'être humain vers laquelle il s'agit de retourner. Plusieurs préfèrent d'ailleurs le terme « reconverti » (*revert*) à celui de converti. Les histoires de conversion sont alors des histoires de reconquête de ce « vrai moi », purifié des influences

extérieures, des pressions familiales ou du déterminisme social. Ainsi Elizabeth (30 ans, infirmière, Chicago), une jeune femme blanche ayant grandi dans un foyer protestant de classe moyenne, et qui s'était déjà convertie au catholicisme à l'âge de dix ans avant d'embrasser l'islam à la mi-vingtaine et de devenir très assidue aux cours de *The Islamic Connection*, conclut son récit en disant : « Je sens que désormais *je suis qui je suis*. Je me sens plus en phase avec moi-même ». Le registre de l'individu autonome qui « *conquiert* son identité personnelle au-delà de toute identité héritée ou prescrite » (Hervieu-Léger 1999 : 65) est particulièrement prégnant dans les récits.

Notons que cette quête de singularité imprègne également les « techniques de conversion » mobilisées par les enquêtés qui souhaitent s'assurer que leur choix est bien « purement individuel » et non soumis à l'influence d'autrui. Ainsi, nombreux sont ceux qui, avant de se convertir, s'isolent pendant plusieurs semaines ou refusent de parler de leur quête spirituelle, pour en préserver la « pureté ». Mary (33 ans, gestionnaire de projet en technologies de l'information) a joué, très vite après sa conversion, un rôle primordial dans le développement de *The Islamic Connection* à Chicago avant de déménager à Saint-Louis. C'est une jeune femme blanche volubile qui a grandi dans une famille protestante très libérale d'une petite ville du Midwest (elle décrit ses parents comme de « riches hippies »). Ayant entamé des recherches sur l'islam en 2008 à la suite de la campagne prêtant des origines musulmanes au candidat Barack Obama (qu'elle soutenait), Mary explique que la réflexion qui a mené à sa conversion s'est faite dans une nécessaire solitude : « Je savais que je ne pouvais poser aucune question de clarification à quiconque. J'avais trop peur qu'on me donne une réponse biaisée. Je devais *faire en sorte que ça reste pur* ». Une telle quête d'individualité peut être source d'angoisses : les enquêtés s'inquiètent de leur capacité réelle de cloisonnement vis-à-vis du monde social et craignent que leurs relations n'aient déteint sur eux, entachant l'authenticité de leur conversion. À Détroit, Anjali (24 ans), une jeune enseignante en école publique issue d'une famille indienne de confession hindoue et qui a longtemps fréquenté *The Islamic Connection* lorsqu'elle habitait en banlieue de Chicago, avoue, contrite, que son intérêt pour l'islam provenait initialement de son attirance pour un garçon musulman de la *Muslim Students Association* de son université. Elle s'est d'ailleurs convertie lors de la « *Islam Awareness Week* » organisée par cette association. Elle précise qu'elle « omet habituellement cet aspect » lorsqu'elle raconte son histoire, mais que « pour être honnête et à des fins de recherche », elle accepte de m'en parler. Faire la part des choses entre son attirance pour ce garçon (aujourd'hui oublié) et l'authenticité de son intérêt pour l'islam a généré chez elle un « énorme dilemme » (*a huge confrontation*).

S'ils ne conduisent qu'à une représentation imparfaite des trajectoires biographiques, ces récits permettent de restituer les attendus sociaux de ce qui constitue une conversion « acceptable » dans le contexte américain actuel. En dépit de la diversité des parcours personnels et des motifs invoqués, ces récits se ressemblent beaucoup car ils mobilisent tous la « métaphore du désengagement social dont est censé dépendre le salut personnel » (Fer 2009 : 154).

« *Unmosqued* » : un rapport distant aux institutions religieuses

Sans surprise, ces récits se caractérisent par une mise à distance des institutions censées encadrer la conduite religieuse, au premier rang desquelles la mosquée. De fait, cette dernière a souvent été contournée lors de l'acte même de conversion. La très grande majorité de mes enquêtés s'est contentée de réciter l'attestation de foi devant une ou deux personnes de confiance ou en organisant une petite fête avec leurs proches. Une quinzaine

d'enquêtés se sont également convertis seuls, dans le silence de leur chambre ou dans la nature. C'est par exemple le cas de Mary (33 ans, gestionnaire de projet, Saint-Louis), déjà rencontrée :

« J'ai pris un billet d'avion pour le Vermont et je me suis rendue en haut d'une colline. J'avais écrit sur un papier la translittération de ce qu'il fallait dire pour la conversion. Je n'avais aucune idée de comment ça se prononçait. Mais alors aucune ! [...] J'ai gravi la colline, j'ai pris une photo des lieux, et je me suis assise là avec ma petite fiche cartonnée [rires]. J'ai dit la translittération en arabe et ensuite je l'ai dite en anglais. Je suis restée assise quelques minutes, puis je suis rentrée chez moi. Je n'ai dit à personne que je m'étais convertie avant un certain temps. »

Ces conversions autonomes (Le Pape 2015 : 38), silencieuses voire secrètes, s'inscrivent dans un régime personnel de validation du croire qui se passe du regard d'autrui pour acter le changement religieux : c'est dans le « for intérieur » et le « face à face avec Dieu » que la conversion a lieu ; personne n'a même besoin de « constater » quoi que ce soit.

Les récits de conversion recueillis dressent donc le portrait d'un islam qui serait fondé sur la seule « autorité individuelle », et dans lequel la mosquée joue un rôle négligeable. Incidemment, mon terrain aux États-Unis a coïncidé avec la sortie en 2014 d'un documentaire intitulé *Unmosqued* (réalisé par Ahmed Eid), qui dresse un portrait très critique des mosquées américaines afin d'expliquer leur faible fréquentation par les convertis ou par les jeunes nés et socialisés aux États-Unis. Il met en scène une génération de musulmans qui évoluent en dehors des mosquées (*un-mosqued*) et n'y auraient pas trouvé leur place en raison du conservatisme, du mauvais accueil et de la ségrégation entre hommes et femmes qui y règnent. Le film suscita des débats parmi mes enquêtés, sur les réseaux sociaux et lors des cours, notamment en raison de sa description condescendante des immigrés de première génération ayant bâti ces mosquées. Cependant, beaucoup s'y reconnurent et m'en firent part avec enthousiasme.

Le film s'intéresse en retour à la mise en place d'espaces religieux alternatifs, dénommés « *third spaces* » comme *The Lighthouse Initiative*, une organisation musulmane qui se présente comme un lieu de sociabilité religieuse « *fun* » et « *interactif* », extérieur à la mosquée. Les *third spaces* ne sont ni tout à fait des lieux sacrés ni tout à fait des espaces profanes, mais des environnements intermédiaires qui facilitent le partage d'expériences autour de questions religieuses. Ce type d'espace se multiplie parmi les musulmans américains : Justine Howe dans son ouvrage *Suburban Islam* (2018) a amplement étudié la façon dont ces organisations façonnent un nouvel islam, en transformant des activités de loisir et de consommation (week-ends dans la nature, sorties au *mall* ou au bowling, etc.) en actes de piété collectifs. Elles s'inscrivent dans le mouvement plus général du « renouveau islamique » (Mahmood 2011) qui prend corps dans des « réseaux religieux peu structurés et informels qui promeuvent une influence islamique diffuse sur leurs sociétés » (Grewal 2014 : 48).

L'organisation *The Islamic Connection* s'inscrit dans un tel mouvement du *third space* – elle se décrit également comme un espace « à moitié sacré » (*semi-sacred space*). Dans un contexte de méfiance vis-à-vis des institutions religieuses conventionnelles, c'est dans ce type de petits groupements religieux volontaires que l'autorité religieuse et la normativité islamique peuvent se déployer à nouveau – permettant un travail de conversion qui s'avère d'autant plus efficace qu'il est euphémisé.

Le travail de conversion invisible des associations de convertis

Les recherches sur les « *small groups* » ont démontré que c'est à travers eux que « les individus trouvent des instances pour s'accomplir en tant que sujets autonomes et démontrer leur allégeance à leurs communautés ou leurs institutions » (Fine et Harrington 2004). Robert Wuthnow (1994) estimait déjà dans les années 1990 que

40 % des Américains appartenait à un *small group*, les deux tiers ayant une vocation religieuse (Dougherty et Whitehead 2011). Les travaux classiques sur la conversion sont par ailleurs nombreux à souligner le rôle du groupe de pairs dans la stabilisation de nouvelles dispositions religieuses (Straus 1979 ; Long et Hadden 1983).

Le descriptif disponible sur le site de *The Islamic Connection* illustre bien comment des petits groupements religieux parviennent à concilier l'aspiration singularisante des convertis et l'inculcation de dispositions durables :

« *The Islamic Connection* s'adresse à tous ceux qui souhaitent en savoir plus sur l'islam dans une ambiance amicale et sécurisante. Notre mantra "venez comme vous êtes à l'islam tel qu'il est" en dit long. On ne discrimine pas, on ne juge pas. [...] Le *Service d'accompagnement des convertis* est un programme complet qui fournit un accompagnement pas à pas, depuis l'expression d'un intérêt pour l'islam jusqu'à la mise en place d'une conversion durable et d'une pratique holistique de l'islam. Le *Service* offre des consultations individuelles clés en main, avec un personnel formé professionnellement, des cours spécialement adaptés aux besoins des personnes en quête religieuse [*seekers*] ainsi qu'un réseau de soutien, crucial au début de toute conversion. »

Ce paragraphe condense la rhétorique de l'organisation qui adopte un ton amical et inclusif, respectueux des singularités individuelles tout en insistant sur sa légitimité à transmettre l'islam grâce à son professionnalisme pédagogique – l'objectif ultime étant la pérennisation de la conversion. Comme nous allons le voir, le travail de conversion ainsi effectué se trouve toutefois euphémisé de quatre manières : par la minimisation de l'autorité pédagogique exercée par les animateurs-formateurs de l'organisation ; par la sociabilité ludique qui se déploie entre pairs ; par la prédominance du registre discursif de la bienveillance et du partage d'expériences ; et par l'établissement de frontières nettes avec des mouvements plus explicitement conversionnistes. Ces différents éléments propres à la culture interactionnelle de l'organisation lui permettent d'inculquer des dispositions religieuses durables aux nouveaux convertis sans en avoir l'air.

Un travail scolaire euphémisé

Muriel Darmon (2011 : 76) rappelle que « la conversion est une éducation » (sur les pédagogies de conversion, voir aussi Jensen 2006 ; Winchester 2008 ; Galonnier et de los Rios 2016). Le cours « Being Muslim » que John dispense tous les dimanches matin en offre un exemple privilégié. Il a lieu dans une salle de classe ordinaire, louée pour l'occasion à un lycée privé. S'y retrouvent chaque semaine une douzaine de participants qui, assis à leur table d'écoliers et munis de leurs stylos et de leurs cahiers, écoutent attentivement les propos de John. Le contenu du cours est structuré et normé : John s'appuie sur un manuel, intitulé *Being Muslim*, qui se divise en plusieurs rubriques, dont nous suivons la progression semaine après semaine (« croyance », « pratique », « cultivation spirituelle », « le Prophète », « le Coran », etc.). Il recourt également à un PowerPoint qui énumère au moyen de *bullet points* les éléments à retenir : les cinq piliers de l'islam, les étapes de la prière, les étapes des ablutions, les différentes catégories du licite et de l'illicite, etc. John présente notamment les « croyances non négociables des musulmans », indiquant qu'il *faut* y croire sans chercher à les contester (Dieu, les anges, les écritures, les prophètes, le destin, le jour du jugement dernier).

Chaque semaine John nous interroge sur ce que nous avons retenu du cours précédent. Nous avons aussi des « devoirs » : lire le manuel, lire ou au moins ouvrir le Coran chaque jour, essayer de prier quelques fois dans la semaine, s'entraîner à faire les ablutions dans le bon ordre, s'exercer à prononcer correctement en arabe Al Fatiha (sourate d'ouverture du Coran), faire chaque jour une liste des miséricordes qui traversent nos vies, etc. Ces devoirs ne sont jamais présentés sur le registre de l'obligation (« lisez le Coran », « priez ») mais sur celui d'essayer de développer de « nouvelles habitudes » (un nouvel habitus ?) : « *try to make a habit of* » est la

formule employée par John. Tables d'écoliers, devoirs, listes mnémotechniques, nous avons bien affaire à un « travail pédagogique » de conversion (Suaud 1978 : 11). Ce travail d'inculcation, fondé sur une présentation rationalisée et didactique de la religion, fait écho aux dispositions scolaires des participants, dont beaucoup sont étudiants à l'université ou exercent des professions qui requièrent de longues études (journaliste, ingénieure, infirmière, etc.). Ce recours à une autorité de type pédagogique a déjà été relevé par Solenne Jouanneau (2012 :19) dans son étude sur les imams en France : ce qui « permet à l'imam d'exercer légitimement [...] une autorité sur ses fidèles, ce n'est plus tant la mobilisation de règles liturgiques incorporées, que la mise en scène de formes d'autorité et d'obéissance se déployant habituellement dans le cadre d'expériences scolaires ». En jouant son rôle de tuteur/enseignant, John permet une transmission normée de la tradition islamique à destination de convertis qui acceptent quant à eux de jouer le rôle d'élèves – rôle qu'ils maîtrisent par ailleurs.

Cependant, ce travail scolaire est euphémisé par la posture de neutralité et d'humilité qu'adoptent les animateurs-formateurs. C'est sur le mode du témoignage plutôt que de l'injonction que se déploie l'autorité pédagogique au sein de *The Islamic Connection*. Si certaines figures de l'organisation, notamment ceux qui donnent des conférences, détiennent des diplômes religieux et se font appeler par le titre de « docteur » ou « *ustadh* » (maître), John quant à lui n'est pas un spécialiste du religieux (rappelons qu'il est orthophoniste). Sa légitimité se fonde avant tout sur sa propre expérience de converti. Ainsi, John ne fournit jamais ses propres interprétations religieuses : il se fait simplement l'humble relais de ce qu'il présente comme le « consensus » dans le sunnisme actuel. Il n'hésite pas lorsqu'il aborde un point de jurisprudence potentiellement litigieux à documenter une multitude d'avis existants. Par ailleurs, le duo qu'il forme avec sa femme concourt aussi à relativiser son autorité, Asma aimant à se moquer de la façon dont son époux écrit au tableau ou le reprenant sur un ton rieur lorsqu'il s'aventure sur des sujets qu'il ne maîtrise pas (ceux ayant trait aux femmes en islam notamment). John s'autorise également quelques remarques facétieuses sur les « docteurs ». Ainsi, à la suite d'une conférence dispensée par le très sérieux et respecté Dr Habibullah, John se permet une plaisanterie : « Au dernier cours, Dr Habibullah nous a dit “la prière est meilleure que le sommeil ou la nourriture. Ne dormez pas, ne mangez pas et vous serez pur.” Et tout le monde s'est dit : “ouais... ou mort !” ». Chacun rit et les convertis intimidés par Dr Habibullah semblent soulagés. L'humour permet ainsi à John de déployer une autorité religieuse devant un public prompt à la contester ou à s'en détourner.

Du reste, les « docteurs » insistent eux aussi sur leur qualité de fidèles lambda et de convertis « comme les autres » pour asseoir leur autorité. La cérémonie de conversion de Sonam, une jeune étudiante en médecine d'origine indienne et dont les parents sont de confession hindoue, en offre un bon exemple. Alors que nous sommes tous réunis autour d'un gâteau à la crème orné d'un « *happy shahada* » (et que nous rions des difficultés qu'a rencontrées le pâtissier pour orthographier « *shahada* »), Dr Uthman en profite pour prodiguer quelques conseils à Sonam sur l'importance de la prière :

« Fais tes cinq prières par jour. Un de mes enseignants me disait souvent : “il y a deux raisons pour lesquelles on manque une prière : soit on a oublié, soit on ne peut pas. Et dire qu'on ne peut pas n'est vraiment pas une excuse”. Donc tiens-toi à cette pratique. C'est un ancrage très important. Et je ne dis pas ça en tant que prédicateur, mais *de converti à convertie*. »

En insistant sur le fait qu'il est lui-même converti, Dr Uthman peut inculquer de nouvelles dispositions, y compris contraignantes (ici la pratique assidue de la prière) sans avoir l'air autoritaire.

Des sociabilités islamiques et ludiques

Notons que les cours et les conférences ne constituent qu'une partie des activités de l'organisation. L'un de ses objectifs principaux est de pallier l'isolement des convertis, en organisant diverses activités de sociabilité dans un entre-soi perçu comme réconfortant. L'enjeu est de rappeler qu'être bien entouré est la clé d'une transformation religieuse réussie, c'est-à-dire pérenne. Dans son cours, John exhorte les convertis à ne pas rester seuls : « prenez l'habitude de vous rendre dans la communauté musulmane », leur répète-t-il inlassablement. Il décourage les conversions autonomes telles qu'on les a rencontrées plus haut et incite fortement les convertis à faire profession de foi publiquement : « car cela vous donne des droits au sein de la communauté ». Lors du mois de Ramadan, l'organisation propose un système d'« *Iftar ambassadors* » via lequel des familles accueillent des convertis pour la rupture du jeûne. Elle a aussi institué un programme de « *Suhoor buddies* » (compagnons de *suhoor*, le repas de l'aube précédant la journée de jeûne) qui se téléphonent pour s'encourager mutuellement à se lever, ainsi qu'un « *Suhoor chat* » sur Facebook où les convertis postent des photos du repas équilibré qui les fera tenir pendant la journée.

L'association organise également des sorties et des excursions qui vont du plus sacré (retraite spirituelle dans la nature avec des conférenciers, visite d'expositions sur l'islam) au plus profane (goûter, sortie au bowling, brunch au IHOP² ou barbecue – la spécialité de John) et qui correspondent au profil social des participants (jeunes, éduqués, mobiles et relativement aisés³). L'extension du signifiant religieux à des espaces profanes est au fondement de l'islamité que l'organisation cherche à construire. Lors d'une de ses conférences, le charismatique Dr Uthman fait ainsi remarquer à une audience captivée : « Suis-je le seul à avoir remarqué que c'est souvent au IHOP qu'on a les discussions les plus profondes ? ». La salle répond par un rire généralisé et entendu – signe que l'expérience est largement partagée. Samia (21 ans), une étudiante en journalisme d'origine pakistanaise issue d'une famille musulmane et Lisa (22 ans), une institutrice blanche issue d'une famille non religieuse et convertie depuis quelques années, me jettent un regard complice et hilare : au cours de mon ethnographie, nous avons en effet passé de longues heures au IHOP à parler de leur conception de l'islam... Le *fun* agit ici comme un dispositif d'engagement, même auprès de participants qui ont tendance à contester l'autorité institutionnelle (Fine et Corte 2017 : 65). Les activités ludiques voire triviales, *a priori* non religieuses, sont précisément le moyen par lequel un sentiment d'appartenance religieuse est créé dans l'interaction, sans que les individus aient l'impression de perdre leur autonomie ni de se soumettre à une autorité religieuse.

Partager ses expériences entre pairs

Enfin, l'une des modalités principales d'interaction est la mutualisation du vécu et des conseils à travers le « partage d'expériences » qui se déroule au sein de « groupes de discussion ». Contrairement au cours de John qui a lieu dans une salle de classe, ces rencontres se tiennent le samedi soir dans une pièce qui ressemble à un salon : les participants y sont assis en tailleur sur un tapis moelleux ou sur de grands canapés disposés le long de chaque mur, de façon à former un cercle convivial. Tout le monde, même les non musulmans (notamment les *seekers* ou les parents des convertis, qui souhaitent être rassurés sur les fréquentations de leurs enfants), peut y assister. Pour faciliter les échanges avec des personnes non musulmanes ou encore novices, tous les termes arabes, même les plus connus (*insh'allah*, *alhamdulillah*), sont systématiquement traduits : il arrive que les modérateurs (John, Asma ou Dr Ali) interrompent un participant qui emploie un mot en arabe pour lui demander de donner l'équivalent en anglais. Il n'y a pas de recommandation vestimentaire particulière (si ce n'est

d'enlever ses chaussures avant de fouler le tapis moelleux) et, bien que plusieurs d'entre elles portent un foulard (souvent coloré et élégamment noué), les femmes n'ont pas à se couvrir les cheveux. Chaque samedi porte sur un thème différent : trouver sa place dans la communauté, annoncer sa conversion à sa famille, pratiquer l'islam sur son lieu de travail, etc. Les séances, qui réunissent environ une trentaine de personnes à chaque fois, commencent toujours par un « *ice-breaker* ». La séance sur la place des convertis dans la communauté musulmane débute ainsi par un petit exercice intitulé « *glows and grows* » durant lequel nous devons nous regrouper par quatre ou cinq pour énumérer les points forts (*glows*) et les points faibles (*grows*) de la communauté musulmane. Asma introduit l'exercice avec l'énergie d'une animatrice pour enfants, tout en reconnaissant son caractère naïf : « ça a l'air un peu cucul je sais », dit-elle avec un sourire navré. Chacun, même en recourant au second degré, finit par se plier au jeu. Mon groupe se compose de mes deux acolytes du IHOP, Samia et Lisa, ainsi que de Fernando, un étudiant en gestion d'origine philippine qui envisage de se convertir et de Lindsay, une étudiante blanche en sciences sociales convertie à l'islam, proche de la scène underground punk, qui se réclame du soufisme et porte un *hijab* avec des têtes de mort. Mon groupe établit la liste suivante : *GLOWS = diversité, sens de la solidarité et de la communauté, fort niveau d'éducation, possibilité de trouver le courant qui nous convient ; GROWS = condescendance envers les convertis, peu d'activités pour les jeunes, manque de communication entre hommes et femmes, racisme, confusion entre culture et religion, nécessité de bâtir un islam américain*. La mise en commun des réponses ouvre ensuite la discussion collective, qui se clôt sur un repas convivial (des pizzas). Avec cet exercice, le groupe de convertis dessine les contours de l'islam qui lui correspond et exprime ses attentes vis-à-vis de « la communauté ».

Les rencontres entre pairs ainsi que les cours sont en outre placés sous le signe de la « bienveillance ». John, qui anime souvent la discussion, commence à chaque fois par faire circuler une feuille plastifiée intitulée « *non-judgment rule* » qui rappelle que chacun en est à un stade différent de son cheminement et que personne ne saurait être jugé sur son degré de pratique. Dans le cours « Being Muslim », il recourt souvent à la métaphore suivante : « L'islam est un marathon, pas un sprint ». Lors de la séance sur le Ramadan, il propose ainsi un cheminement par étapes, en fonction des capacités de chacun : « Jeûner est obligatoire mais si vous ne pouvez pas, jeûnez un jour par semaine ou un jour sur deux. On a tous des parcours différents et des capacités différentes. L'important est d'essayer et de *se fixer des objectifs* ». Pendant la session d'apprentissage de la sourate Al-Fatiha, et alors que nous nous démenons avec la prononciation de l'arabe, Asma nous rassure en sublimant nos erreurs en actes de piété : « Si vous lisez le Coran et que vous prononcez mal quelque chose, mais que vous faites vraiment de votre mieux, vous êtes davantage récompensés que quelqu'un qui le ferait à la perfection. »

Cette approche en douceur du travail pédagogique de conversion permet à l'organisation d'inculquer aux nouveaux convertis un islam qu'elle présente comme « authentique », tout en rendant invisible le travail de sélection et de mise en forme de la tradition islamique qu'elle opère nécessairement.

Un travail de conversion distinctif

L'islam du juste milieu : délimiter les frontières de l'islam « authentique »

Les populations musulmanes aux États-Unis étant traversées par de nombreux courants, la question de savoir ce qui constitue « l'islam authentique » à enseigner aux convertis doit être soulevée. L'éventail d'options que John énumère lors de son cours reste toujours dans les limites d'un islam qu'il présente comme étant « du juste

milieu » (Peter 2006b). Pour s'assurer que les convertis restent dans cette voie, l'organisation cherche à circonscrire les sources d'information qu'ils consultent. Elle distribue des listes de lecture et les dissuade vivement de s'informer sur des sites Internet : John met en garde les convertis contre « Sheikh Google ». Il modère également la page Facebook de l'association pour s'assurer que des commentaires jugés inappropriés n'y circulent pas.

Dans cette quête du juste milieu, l'organisation opère une stratégie de démarcation vis-à-vis de courants qu'elle estime soit trop littéralistes soit trop ésotériques. D'une part, John établit des frontières symboliques avec les courants soufis qui favorisent de façon disproportionnée l'expérience mystique, au détriment des obligations rituelles : il affuble ces derniers du sobriquet amical et humoristique de « *goofy sufis* ». D'autre part, il se distingue d'autres modes de transmission religieuse jugés intransigeants et peu respectueux des sensibilités individuelles, comme le salafisme. John mobilise ainsi fréquemment la figure repoussoir de la « *haram police* » pour montrer comment il ne faut pas enseigner l'islam. La plupart des participants hochent la tête en riant à l'évocation de ce terme. L'expression désigne pour eux des musulmans rigoristes qui patrouillent dans les mosquées, traquent la moindre erreur chez leurs coreligionnaires et les réprimandent durement (Turner 2019). La *haram police* concentre son attention sur des détails d'apparence et de comportement (tenue vestimentaire, tatouages, coupe de la barbe, vernis à ongles, position de prière, entrée dans la mosquée du pied droit, entrée dans les toilettes du pied gauche, etc.). John ne tarit pas d'anecdotes à leur sujet : « Un jour, alors que j'étais en train de prier à la mosquée, un homme est venu derrière moi et a replié le bas de mon pantalon [pour dévoiler ses chevilles, signe d'humilité en islam selon certaines interprétations]. J'ai sursauté et j'ai interrompu ma prière ! ». Une autre enquêtée raconte comment on lui a jeté une paire de chaussettes aux pieds alors qu'elle priait sans à la mosquée. Dans ces séances cathartiques d'hilarité collective, les membres de la *haram police* prennent souvent les traits d'un homme âgé (*uncle*) ou d'une femme âgée (*auntie*), d'origine indo-pakistanaise, peu éduqué, parlant anglais avec un fort accent étranger et ne souriant jamais. Les convertis de l'association, qui sont pour la plupart citoyens américains, jeunes et éduqués, établissent ainsi des frontières entre bonnes et mauvaises façons de parler d'islam, lesquelles recourent des distinctions de classe, d'âge et de statut migratoire.

Travail institutionnel euphémisé versus travail institutionnel explicite

Soulignons que la méthode douce et « *friendly* » d'enseignement de l'islam promue par *The Islamic Connection* ne fait pas l'unanimité chez les convertis rencontrés dans le cadre de cette enquête. Bob (dix-neuf ans) est un jeune étudiant en droit, issu d'une famille catholique très pratiquante et respectée dans sa paroisse à Saint-Louis. Il se convertit à l'islam à la suite de discussions sur des forums Internet islamiques. Je le rencontre par l'intermédiaire de Mary qui poursuit son engagement en faveur de l'intégration des convertis et connaît donc la plupart des nouveaux musulmans de la ville. Mais Bob n'a pas la même approche du religieux que Mary. Depuis sa conversion il y a plusieurs mois, il suit une interprétation littérale de l'islam, au grand dam de ses parents qui l'ont expulsé du domicile. Bob critique les associations du type de *The Islamic Connection*, qu'il a fréquentée un temps, notamment sur les conseils de Mary, pour leur complaisance envers les plaintes autocentrées de certains convertis :

« Parfois les convertis me saoulent car je les trouve un peu geignards [*whiny*]. Moi j'ai une approche un peu plus "bonhomme" [*tough guy*]. Par exemple, je suis à 100 % pour aider les gens à se convertir à l'islam mais je suis allé quelques fois à ces groupes de soutien pour convertis et certains ressemblent à des rencontres des Alcooliques anonymes [rires]. »

En comparant les associations de convertis aux meetings des Alcooliques anonymes, Bob met en cause leur mode d'interaction qui repose sur le partage d'expériences et l'écoute empathique des déboires individuels.

De fait, la singularité du travail de conversion effectué par *The Islamic Connection* apparaît lorsqu'on le compare à celui qui s'opère dans d'autres groupes musulmans, comme les salafistes, fortement conversionnistes (Adraoui 2019), ou les Tabligh, qui privilégient le rappel auprès des musulmans dits de naissance tout en suscitant également des conversions. Si un terrain ethnographique poussé auprès de ces groupes n'a pas été effectué dans le cadre de cette enquête, les différences dans les styles d'interaction et de transmission de l'islam sont apparues à la faveur d'un des groupes de discussion de *The Islamic Connection*. La discussion du samedi soir, animée par Dr Ali, portait sur la notion de miséricorde (*mercy*) en islam. Après une brève présentation didactique, Dr Ali invita comme toujours les participants – une trentaine ce soir-là – à partager leurs expériences de la miséricorde divine. Le mode d'interaction suivait les canaux habituels, chacun prenant la parole sur le mode du récit individuel : « pour moi, ça a été comme ça... » ; « dans mon expérience... », « la façon dont je vois les choses... », etc. Au milieu de la soirée, une femme afro-américaine d'une quarantaine d'années se joignit au groupe, accompagnée de ses sept enfants. Plusieurs des hommes assis sur un des canapés se levèrent précipitamment pour leur laisser la place. Vêtue d'un long *jilbab* noir qui tranchait avec l'absence de foulard ou la couleur de ceux des autres jeunes femmes présentes, elle s'assit et écouta attentivement les propos échangés. Dr Ali parlait alors de l'importance d'éprouver de la miséricorde envers soi-même, suivant en cela le discours de respect de l'individu en usage dans l'association : « La miséricorde c'est aussi avoir une bonne opinion de soi. Allah vous a créés, donc vous avez de la valeur ». Alors que tout le monde semblait satisfait, la nouvelle arrivante prit la parole pour nuancer son propos : « Mais on doit faire attention à ne pas avoir une trop haute opinion de soi. Il faut savoir rester à sa place. Au final, nous ne sommes que des serviteurs de Dieu. Consacrer nos vies à l'islam est la plus belle chose à faire ». Quelques personnes hochèrent la tête d'un air grave en baissant les yeux. Un court silence s'empara de l'assemblée, avant que Dr Ali ne reprenne la parole : « En effet... Quelqu'un d'autre veut partager sa compréhension de la miséricorde ? ». Cette femme, dont j'apprendrai au détour d'une brève conversation avec Asma que son mari est au Tabligh, rompt l'ordre d'interaction en vigueur : elle s'exprime de façon impersonnelle sans employer la première personne du singulier ; elle prend la parole sur le registre du rappel religieux plutôt que du partage d'expériences ; elle exalte Allah plutôt que l'individu ; elle valorise un engagement religieux total dans lequel il ne suffit pas de « venir tel qu'on est » mais de consacrer sa vie à l'islam. En cela, elle suit les normes d'interaction promues par le Tabligh, un mouvement missionnaire très structuré qui se caractérise par une forte discipline, un style vestimentaire distinctif ainsi qu'un strict encadrement de la parole. Je ne verrai cette femme que cette fois-là aux réunions de *The Islamic Connection*.

L'entretien mené avec Hasan (prénom de conversion), un Américain blanc de trente-cinq ans, employé administratif, ayant grandi dans un milieu qu'il qualifie de très pauvre dans la Bible Belt (mère catholique fervente, père absent) et s'étant converti à l'âge de dix-sept ans après des problèmes d'addiction et un séjour en prison, fournit aussi des renseignements sur le mouvement salafiste qu'il a rejoint dans les années 1990. Pour Hasan, qui est une connaissance de John et que je rencontre à travers lui, les associations telles que *The Islamic Connection* ont tendance à édulcorer (*sugarcoat*) l'islam afin de le rendre plus abordable pour des individus éduqués et de classe moyenne, qu'il juge « efféminés » et « trop sensibles ». Hasan dit préférer l'approche plus « virile » de l'islam promue par le salafisme qui implique des renoncements drastiques et une discipline de fer –

il raconte notamment comment il s'est subitement débarrassé de toute sa collection de CD-Rom après avoir embrassé l'islam. Tout en reconnaissant les mérites de *The Islamic Connection*, il établit une distinction claire entre son style d'enseignement et la façon dont l'islam est transmis dans les milieux salafistes :

« Beaucoup de personnes viennent à l'islam par l'intermédiaire de *The Islamic Connection*. C'est des gens bien. À un moment donné, les bébés, il faut les nourrir avec de la nourriture pour bébés. Il faut les amener progressivement au stade de bambins. Mais moi, quand j'ai fait la *shahada*, c'était du steak qu'on donnait aux bébés ! Et ouais ! [...] Moi je pouvais avaler le steak. J'avais les dents pour. [...] Mais j'ai vu des gens s'enfuir [...] Ils ont vraiment été brusqués par les Salafis [...] Ça leur a vraiment fait du mal. Et je pense que c'était peut-être de la nourriture pour bébés qu'il leur fallait à l'époque. »

Le travail de conversion effectué dans les groupes salafistes apparaît ainsi plus soudain, explicite et visible que celui qui se déploie de manière plus subtile, progressive et implicite à *The Islamic Connection*.

Comme Hasan le reconnaît lui-même, les méthodes dures employées par les salafistes ont fini par détourner de l'islam nombre de ses connaissances – ce qui est nettement moins le cas chez *The Islamic Connection*. D'ailleurs, parmi les enquêtés que j'ai pu continuer à suivre via les réseaux sociaux, seule une personne ne se considère plus comme musulmane pratiquante – il s'agit de Stephan, vingt-quatre ans, un Américain blanc qui vient d'un milieu qu'il qualifie de « *bougie* » (bourgeois), qui se définit comme *queer* et qui contestait déjà le style d'enseignement de John, jugé trop conventionnel sur les questions de genre. Les autres enquêtés, à ma connaissance, continuent de s'identifier comme musulmans et de pratiquer l'islam. Ainsi, lorsque Bob compare *The Islamic Connection* aux Alcooliques anonymes, il ne croit pas si bien dire : avec son programme par étapes et ses groupes de discussion axés sur le partage d'expériences, les Alcooliques anonymes ont en effet été mobilisés dans la littérature sur la conversion religieuse comme un modèle d'inculcation de dispositions durables (Greil et Rudy 1983). D'ailleurs, alors que je continue de suivre Bob sur les réseaux sociaux, je m'aperçois quelques années plus tard qu'il a considérablement adouci sa vision de l'islam et est désormais un membre actif de *The Islamic Connection* dont il vante les mérites dans une interview en ligne pour un média musulman. Le travail institutionnel mis en place par l'organisation, sur le mode de la bienveillance et de l'échange entre pairs, fait donc ses preuves. Mais il les fait auprès d'un public particulier de musulmans.

Préférences de classe et styles religieux

Si *The Islamic Connection* a développé des programmes dans les quartiers noirs et populaires du South Side de Chicago (notamment à destination d'anciens détenus), les cours de John, les groupes de discussion et les conférences des « docteurs » ont tous lieu dans la partie blanche et relativement aisée du North Side. Par ailleurs, la « *vibe* » qui se dégage des événements peut limiter la participation des musulmans issus de milieu populaire. Les conférences du Dr Uthman se caractérisent par exemple par une esthétique particulière. Le public y est particulièrement jeune et beau. La présentation de soi est islamique et sophistiquée : foulards aux couleurs vives, robes assorties, boucles d'oreille ornées de calligraphie arabe chez les femmes ; chemises bien coupées, pantalons ajustés et barbes bien taillées chez les hommes. Dr Uthman donne l'exemple : avec ses lunettes rondes cerclées de noir, son nœud papillon, son collier de barbe impeccable et son veston à carreaux, il habite son rôle avec style et distinction et incarne une forme d'« Islam cool » (Abdul Khabeer 2016) qui fait sa popularité. Si dans ses sermons, il mobilise fréquemment des références à la culture hip-hop, à la justice sociale et à l'islam afro-américain (comme modèle d'américanisation du canon islamique), cette rhétorique ne se reflète pas nécessairement dans la composition démographique du public (dont les Afro-Américains ou les personnes de milieu populaire sont majoritairement absents). Abdullah, trente-neuf ans, un converti blanc qui a embrassé

l'islam après avoir lu l'autobiographie de Malcolm X et qui s'est beaucoup investi dans le militantisme de quartier, dit ne pas se sentir à l'aise dans ces assemblées. Alors qu'il est lui-même issu d'un foyer de classe moyenne blanche, qu'il a fait des études d'avocat et qu'il officie en tant qu'aumônier musulman dans une université privée, il ne se rend que de façon parcimonieuse aux événements de *The Islamic Connection*, pourtant très fréquentés par plusieurs des étudiants qu'il accompagne en tant qu'aumônier. Lui qui se définit comme un « *romantic Salafi* » et qui en toutes circonstances arbore une longue barbe, un *thawb* (vêtement long arrivant aux chevilles) et un *kufi* (petit bonnet), ne se sent pas suffisamment « beau » dans ces espaces :

« Toutes ces organisations islamiques semblent s'adresser à un certain type de background d'élite. Ou en tout cas quelque chose dont beaucoup de gens pourraient se sentir exclus. [...] Parfois on ne se sent pas à sa place, parce qu'on n'est pas beau comme eux ! [rires] Même moi, je ne porte pas de vêtements à la mode et je ne sais pas quel est le type de thé sophistiqué [*fancy*] que je suis censé boire et tout ça. Je sens que ce n'est pas vraiment mon univers [*not really my crowd*]. »

L'ambiance de *The Islamic Connection* ne correspond pas à l'image qu'Abdullah a de lui-même, celle d'un homme très pieux, engagé, proche des milieux populaires et de leurs luttes. Les codes vestimentaires, esthétiques et interactionnels qui se dégagent de l'association (tables d'école, PowerPoint, *ice breakers*, récit de soi à la première personne, *non-judgment rule*, etc.) font principalement écho aux univers scolaires et professionnels des classes moyennes et supérieures (étudiants, enseignants, ingénieurs, journalistes, chefs de projet, etc.). Par ailleurs, *The Islamic Connection*, dont le personnel comprend également un *director of wellness*, spécialiste en *mindfulness*, reprend comme on l'a vu certaines techniques de développement personnel et de travail sur soi qui ont connu un succès certain parmi ces fractions de la population (Illouz 2008). Les convertis de classe sociale modeste interviewés dans le cadre de cette enquête se démarquent en revendiquant une religiosité plus « masculine », plus fervente et moins embourgeoisée. C'est le cas de Malik (40 ans), un converti blanc issu d'une famille populaire de confession baptiste, ayant grandi dans un quartier majoritairement afro-américain à Saint-Louis, chauffeur de taxi et auteur d'un blog sur l'islam. C'est Abdullah qui me met en contact avec lui en indiquant qu'il me fournira une autre perspective sur la conversion à l'islam. Malik s'est beaucoup investi dans les mouvements salafistes de la côte est des États-Unis dans les années 1990 avant de s'en détacher progressivement en raison de leurs trop nombreuses dissensions internes. Alors qu'il se définit désormais comme *unmosqued*, il ne fréquente pas pour autant les espaces alternatifs du type de *The Islamic Connection*. Sur son blog, il ironise au sujet de l'organisation, dont il décrit les membres comme des « *urban hipsters in skinny jeans* » : « [*The Islamic Connection*] c'est comme un Planet Fitness pour musulmans. Venez comme vous êtes sans jugement et apprenez le *deen* [la religion] avec des enseignants hip et cool ! » Selon Malik, « la classe sociale joue un rôle clé dans qui aime et qui n'aime pas [*The Islamic Connection*] ».

The Islamic Connection se définit comme un *third space*, distinct, selon ses membres, d'une institution religieuse au sens strict du terme. Mais cela ne signifie pas que l'organisation n'exerce pas d'autorité religieuse sur les nouveaux musulmans. Bien au contraire, elle réalise un véritable « travail de conversion » en leur inculquant des dispositions durables pour pérenniser leur transformation religieuse. Dans la mesure où elle est « susceptible d'assurer un minimum de cohérence dans les conduites des membres » (Lagroye 2006 : 13), *The Islamic Connection* fonctionne bien comme une institution. Mais le travail de mise en forme des pratiques et des croyances qu'elle effectue est difficilement détectable. Ce travail est d'abord rendu invisible par les récits de

conversion recueillis auprès des convertis qui fréquentent l'organisation et qui, conformément au registre de l'individualisation du croire, revendiquent une autonomie radicale vis-à-vis des institutions. En prenant le relais des entretiens, l'ethnographie a mis au jour les mécanismes d'euphémisation du travail de conversion tel qu'il se déploie au sein de l'association. En recourant au registre du non-jugement, de la bienveillance et du partage d'expériences, « l'institution refuse de jouer sur le registre prescriptif de l'autorité, sans pour autant abdiquer toute prétention à influencer les candidats dans leur processus de conversion » (Tank 2007 : 221). Dans un contexte où c'est la supposée autonomie absolue des croyants qui garantit l'authenticité de leur conversion, c'est précisément cette euphémisation du travail institutionnel qui permet son efficacité.

Il importe de souligner l'effet de distinction du travail de conversion ainsi mené. Le slogan de l'organisation, son esthétique et ses activités signalent un style religieux adossé à des préférences de classe. Ceux qui « viennent tels qu'ils sont » et qui sont sensibles à « l'islam tel qu'il est » enseigné par la structure appartiennent principalement aux fractions moyennes-supérieures et éduquées de la population musulmane américaine. C'est auprès d'eux que l'invisibilisation du travail de conversion fonctionne. D'autres groupes conversionnistes, comme les salafistes ou les Tabligh, se distinguent à l'inverse par un travail de conversion visible qui requiert une modification rapide et radicale du mode de vie. En prenant au sérieux les appels récents à revisiter les liens entre religions et classes sociales, il s'agit donc de porter « le regard vers la lutte des classes qui s'exprime [aussi] à travers la lutte symbolique pour la définition de la bonne religion »¹. Il convient alors de poursuivre les efforts comparatifs analysant le travail de conversion mené par différents groupes musulmans, avec une attention particulière à leur stratification sociale et au style religieux qu'ils véhiculent.

Pour conclure, on dira que l'existence de *third spaces* comme *The Islamic Connection* ne témoigne pas tant d'une perte d'autorité des institutions que d'une reconfiguration de l'autorité religieuse pour tenir compte de la quête d'individualité des croyants. *The Islamic Connection* constitue un de ces espaces où le langage de l'individualisme religieux est cultivé par le recours au partage d'expériences et au récit de soi à la première personne. On peut faire l'hypothèse que c'est dans ce type d'espaces que les convertis apprennent à manier le registre de l'individualisation du croire pour mettre en mots leur conversion, ce qui expliquerait en partie la forte ressemblance des récits recueillis. Ainsi, c'est « l'institution elle-même qui promeut l'individualisation subjective de l'expérience religieuse » (Fer 2010 : 158). Plutôt que le reflet d'une individualisation du croire, il est possible que le thème de l'autonomie que l'on retrouve de façon systématique en entretien traduise une conformité à la fois au registre de plus en plus prégnant du « travail sur soi » et du « développement personnel » mais aussi aux discours typiques du renouveau islamique, dont les racines puisent dans les réformismes musulmans du XIX^e siècle, qui plaçaient déjà l'affermissement de la foi individuelle au cœur de leur projet.

Ouvrages cités

ABDUL KHABEER, Su'ad. 2016. *Muslim cool: Race, religion, and hip hop in the United States*, New York, New York University Press.

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

¹ Julien Beaugé, 2018, « Une lutte des classes déniée ? Matériaux lacunaires sur les fonctions sociales d'une pratique "authentique" de la religion chez de jeunes musulmanes pratiquantes », Colloque « Religions et classes sociales », ENS, Paris, 5-6 février 2018.

- ALTGLAS, Véronique. 2018. « Spirituality and Discipline. Not a Contradiction in Terms », in Véronique Altglas et Matthew Wood (dir.), *Bringing Back the Social Into the Sociology of Religion. Critical Approaches*. Leiden, Brill : 79-107.
- BABGBY, Ihsan. 2012. *The American Mosque 2011: Basic Characteristics of the American Mosque, Attitudes of Mosque Leaders*. Washington D.C., CAIR.
- BENDER, Courtney. 2003. *Heaven's Kitchen : Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago, University of Chicago Press.
- 2010. *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago, University of Chicago Press.
- DARMON, Muriel. 2011. « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles » in Claudine Burton-Jeangros et Christoph Maeder (dir.), *Identité et transformation des modes de vie*. Genève, Seismo : 64-84.
- DOUGHERTY, Kevin D. et Andrew L. WHITEHEAD. 2011. « A Place to Belong: Small Group Involvement in Religious Congregations », *Sociology of Religion*, n° 72 : 91-111.
- FER, Yannick. 2009. « Conversions pentecôtistes en Polynésie française : logiques culturelles et déterminants sociaux d'un "choix personnel" », in Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Anthropologie du christianisme en Océanie*. Paris, L'Harmattan : 149-168.
- 2010. « The Holy Spirit and the Pentecostal habitus: Elements for a sociology of institution in classical religion Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society*, n° 2 : 157-176.
- FINE, Gary Alan et Ugo CORTE. 2017. « Group Pleasures: Collaborative Commitments, Shared Narrative, and the Sociology of Fun », *Sociological Theory*, vol. 35, n° 1 : 64-86.
- FINE, Gary Alan et HARRINGTON, Brooke. 2004. « Tiny Publics: Small Groups and Civil Society », *Sociological Theory*, vol. 22, n° 3 : 341-356.
- GABORIEAU, Marc et Malika ZEGHAL (dir.). 2004. « Autorités religieuses en islam », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125 : 5-21.
- GALLUP, 2009. *Muslim Americans : A National Portrait*, Washington D.C. [en ligne]. URL : <http://www.dec17.org/AmericanMuslimReport.pdf>.
- GALONNIER, Juliette. 2017. « Choosing Faith and Facing Race: Converting to Islam in France and the United States », thèse de sociologie, Institut d'études politiques de Paris et Northwestern University.
- GALONNIER, Juliette et Diego DE LOS RIOS. 2016. « Teaching and Learning to be Religious: Pedagogies of Conversion to Islam and Christianity », *Sociology of Religion*, vol. 77, n° 1 : 59-81.
- GREIL, Arthur L. et David R. RUDY. 1983. « Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory », *Qualitative Sociology*, vol. 6, n° 1 : 5-28.
- GREWAL, Zareena. 2014. *Islam Is a Foreign Country: American Muslims and the Global Crisis of Authority*. New York, New York University Press.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- HOWE, Justine. 2018. *Suburban Islam*. Oxford, Oxford University Press.
- ILLOUZ, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, University of California Press.

- JENSEN, Tina Gudrun. 2006. « Religious Authority and Autonomy Intertwined: the Case of Converts to Islam in Denmark », *The Muslim World*, vol. 96 : 643-660.
- JOUANNEAU, Solenne. 2012. « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction », *Genèses*, n° 88 : 6-24.
- JOUILI, Jeanette S. et Schirin AMIR-MOAZAMI. 2006. « Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany », *The Muslim World*, vol. 96 : 617-642.
- LAGROYE, Jacques. 2006. *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*. Paris, Belin.
- LAHIRE, Bernard. 2013. *Dans les plis singuliers du social*. Paris, La Découverte.
- LE PAPE, Loïc. 2015. *Une autre foi. Itinéraires de conversions religieuses en France : Juifs, Chrétiens, Musulmans*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.
- LONG, Theodore E. et Jeffrey K. HADDEN. 1983. « Religious Conversion and the Concept of Socialization », *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 22 : 1-14.
- MAHMOOD, Saba. 2011. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princeton University Press.
- PETER, Frank. 2006a. « Individualization and religious authority in Western European Islam », *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 17, n°1 : 105-118.
- 2006b. « Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France », *The Muslim World*, vol. 96 : 707-736.
- PETER, Frank et Elena ARIGITA. 2006. « Introduction: Authorizing Islam in Europe », *The Muslim World*, vol. 96 : 537-542.
- PEW RESEARCH CENTER. 2007. *Muslims Americans: Middle Class and Mostly Mainstream*, Washington D.C. [en ligne]. URL : <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/12/old-assets/pdf/muslim-americans.pdf>.
- 2017. *US Muslims concerned about their place in society, but continue to believe in the American dream*, Washington D.C. [en ligne]. URL : <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/07/U.S.-MUSLIMS-FULL-REPORT.pdf>.
- SMALL, Mario Luis. 2009. « "How many cases do I need?" On science and the logic of case selection in field-based research », *Ethnography*, vol. 10, n° 1 : 5-38.
- STRAUS, Roger A. 1979. « Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment », *Sociological Analysis*, n° 40 : 158-165.
- TANK-STORPER, Sébastien. 2007. *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*. Paris, CNRS Éditions.
- TURNER, Karen. 2019. « Convertitis and the Struggle with Liminality for Female Converts to Islam in Australia », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186 : 71-91.
- WINCHESTER, Daniel. 2008. « Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus », *Social Forces*, vol. 86, n° 4 : 1753-1780.
- WOOD, Matthew. 2021. *Spiritualité et pouvoir. Les ambiguïtés de l'autorité religieuse*. Genève, Labor et Fides, collection « Enquêtes », préf. Yannick Fer, trad. Juliette Galonnier et Gabrielle Angey.
- WUTHNOW, Robert. 1994. *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York, The Free Press.

ZAMBIRAS, Ariane. 2014. *La politique inspirée. Controverses publiques et religion aux États-Unis*. Paris, Karthala.

1 Pour préserver l'anonymat, tous les noms ont été modifiés.

2 *International House of Pancakes*, chaîne de restaurants multinationale américaine.

3 Si les cours et les conférences sont entièrement gratuits, les retraites d'un week-end coûtent 500 dollars, avec toutefois la possibilité de bénéficier d'une bourse pour couvrir tout ou partie de ces frais.