

Engagement religieux, engagements politiques

Conversions dans une confrérie musulmane

Loïc Le Pape



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/11463>
DOI : 10.4000/assr.11463
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007
Pagination : 9-27
ISBN : 978-2-7132-2145-3
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Loïc Le Pape, « Engagement religieux, engagements politiques », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, mis en ligne le 02 juillet 2011, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/11463> ; DOI : 10.4000/assr.11463

Loïc Le Pape

Engagement religieux, engagements politiques

Conversions dans une confrérie musulmane

« C'est par l'islam mystique que s'opèrent aujourd'hui bon nombre de conversions en France » (Cesari, 1997 : 224). Ce phénomène reste impossible à quantifier car nous ne possédons aucun chiffre et encore moins de statistiques fiables sur la réalité de l'islam français. Il n'en reste pas moins que le soufisme exerce une forte attraction et pourvoit à beaucoup de conversions. La mystique musulmane est à la mode : des rencontres à succès sont organisées autour de groupes de « musique soufie » (les Derviches Tourneurs, les ensembles Al-Kindi, Jilani, Rabi'a ou Safa), de chanteurs (Youssou N'Dour, ou les rappeurs Adb al-Malik et Kerry James), ou de conférences de soufis célèbres (Shaykh Bentounès, Éric Geoffroy, Faouzi Skali¹). Les témoignages de convertis sont nombreux et revendiqués sur la place publique. Or le soufisme a toujours été entouré d'un halo de mystères, de rumeurs positives (l'intensité de la vie spirituelle, la sagesse) comme négatives (sociétés secrètes accusées de fomentations en tous genres). Un peu comme être franc-maçon, être soufi est un engagement personnel et secret, qu'on ne divulgue pas.

C'est à partir du paradoxe entre la tradition de secret qui entoure cette appartenance et la publicisation des adhésions actuelles qu'on se propose d'interroger le phénomène des conversions au soufisme en France. À partir d'entretiens approfondis avec des convertis et d'observations réalisées dans une confrérie (Ahmadiyya Idrissiyya Châdhiliyya), on aimerait interroger ce que représentent ces conversions et quelles sont les conséquences de celles-ci². À l'instar du constat précédent, on a remarqué que nos interlocuteurs étaient effectivement engagés dans une voie mystique, tout en revendiquant publiquement cette appartenance.

1. À propos de l'histoire de l'implantation en France de la confrérie Butchichya, à laquelle appartient Faouzi Skali, on se reportera à l'article très documenté de R. Voix, 2004, pp. 228-233.

2. Les témoignages présentés ici ont été collectés dans le cadre d'un mémoire de DEA de science politique comparative (IEP d'Aix-en-Provence), prolongé et élargi par une thèse de sociologie à l'EHESS sur le phénomène de conversion. On a réalisé une quinzaine d'entretiens approfondis avec les membres de la confrérie tout en participant, pendant plusieurs années, aux conférences et rencontres publiques proposées par la confrérie.

De plus, à travers une association créée *ad hoc*, ces convertis affirmaient vouloir (et pouvoir) jouer un rôle dans l'élaboration, hautement politique, d'une représentativité de l'islam français.

Plusieurs auteurs ont montré la spécificité des convertis dans les engagements qu'ils peuvent tenir : « ils sont en même temps le produit et les médiateurs de la rencontre entre l'islam et l'Europe. Ils jouent donc (...) un rôle clef dans la tentative de “produire” cette nouvelle “islamité” européenne » (Allievi, 1998 : 339). Leur double appartenance culturelle et religieuse leur permet d'être familiers aux codes des deux cultures et de pouvoir se poser en médiateurs efficaces. « Convertis et jeunes algériens nés en France jouent un rôle croissant dans l'expression de cette religion (...). Ils disposent de moyens pour faire reconnaître leurs droits incommensurablement plus efficaces que des étrangers résidents » (Kepel, 1991 : 63). La spécificité des convertis est donc établie et remarquée depuis longtemps. Mais quelle pourrait être la particularité de l'engagement politique des convertis au soufisme ? Et comment un engagement spirituel personnel et privé se transforme pour progressivement arriver à un engagement public et politique ?

Le raisonnement se déroulera en trois temps : après avoir évoqué rapidement l'histoire et le contexte de ces expériences spirituelles, on montrera que ce type de conversion correspond à la démarche contemporaine du choix de sa religion, qui combine la dimension réflexive et individuelle à un aspect communautaire, exemplaire dans le cas des confréries. Pourtant, on verra dans un troisième temps que cette analyse, aussi pertinente soit-elle, ne suffit pas à rendre compte de l'éventail des engagements des convertis à l'islam mystique, notamment leurs engagements politiques. On conclura en essayant de mettre au jour deux modalités d'action dans le monde qui caractérisent l'action des membres de cette confrérie.

De Guénon à l'islam, aller-retour

La décision de se convertir, si elle résulte d'un cheminement personnel, s'inscrit aussi dans une « lignée croyante », définie comme « mise en forme religieuse, trouvant sa légitimité dans l'autorité d'une tradition religieuse » (Hervieu-Léger, 1999 : 23). Les convertis rencontrés attestaient tous sans exception de cette mise en forme d'un cheminement que l'on peut décrire en trois étapes : la médiation-méditation de l'œuvre de René Guénon, la conversion en elle-même et le regroupement dans une institution, prélude aux divers engagements.

À la recherche de la tradition primordiale

Tous font référence à la pensée de René Guénon, véritable modèle pour plus d'une génération de convertis aujourd'hui. Selon Sadek Sellam, il est « le plus célèbre des Français, en raison de son itinéraire, de sa stature intellectuelle, du

débat provoqué par la publication de ses livres (...) et compte tenu des nombreux Français qui continuent encore de se réclamer de ce maître, pour eux incontestable et incomparable » (1987 : 306).

Né en 1886, originaire d'une famille de la bourgeoisie catholique de Blois, il abandonna très vite ses études pour l'occultisme, tout en recevant l'initiation des principales organisations à prétentions ésotériques³. Il approfondit la lecture et l'étude de l'hindouisme, du taoïsme et du soufisme. Probablement initié à la spiritualité hindoue, il participa activement à la rédaction de *La Gnose*. Initié au soufisme par Ivan Angéli (1869-1917), il se convertit à l'islam mystique (Châdhiliyya) et s'installe au Caire, où il fréquente la confrérie Châdhiliyya Ahmadiyya, publie et correspond beaucoup avec les milieux ésotériques. Il meurt, sous le nom de Abd al-Wahid Yahia, le 9 janvier 1951, année de la conversion du cheikh Abd al-Wahid Pallavicini, son « descendant spirituel autoproclamé » (Allievi, 1998 : 132).

Le décor : un groupe d'amis, dans une ville des Alpes du Sud. Ils se connaissent depuis l'adolescence. Partagent leurs doutes et leurs interrogations. Découvrent progressivement les livres de René Guénon, méditent, cherchent à approfondir leur spiritualité en redevenant catholiques. Puis en se convertissant à l'islam. D'autres personnes se joignent à eux, rencontrées lors de leurs études ou dans la fréquentation des milieux ésotériques. Je les rencontre par hasard, car mes recherches portent sur les musulmans des Alpes du Sud. C'est essentiellement une présence turque et algérienne, des hommes venus travailler dans les années 1960 et 70 dans des usines. Puis, sur une porte de la ville, un sigle : IHEI, Institut des Hautes Études Islamiques. J'en parle à Bruno Étienne, directeur de ma recherche : « – qu'est-ce que ça peut être un Institut des Hautes Études Islamiques ? – Tout et n'importe quoi ! C'est un titre très utilisé pour dire qu'il y a des gens qui travaillent sur les textes, qui font de l'exégèse. Si vous avez de la chance, vous tomberez peut-être sur une confrérie ». J'ai suivi ce groupe pendant trois ans participant aux réunions, colloques, conférences et en effectuant une quinzaine d'entretiens approfondis.

Côté cour : ce groupe d'amis est restreint. Une quinzaine de personnes, pas plus. Tous originaires de la même région, ou s'y étant retrouvés pour des raisons professionnelles. Ils appartiennent à la classe aisée de la ville. Beaucoup sont intellectuels : professeurs, juristes, chercheurs. D'autres, commerçants. Tous très intégrés, connus, reconnus. Ils sont les correspondants italiens de la confrérie du cheikh Pallavicini, groupe de convertis un peu plus nombreux mais qui possèdent le même profil sociologique.

Côté jardin (secret) : leur pratique est très discrète, chez eux plutôt qu'à la mosquée (qui est à 30 km). Ils tentent de respecter les cinq prières quotidiennes, en rattrapant au besoin s'ils sont indisponibles dans la journée. Ne boivent pas d'alcool, ne mangent pas de porc. Ils reconnaissent être convertis, même s'ils refusent gentiment le terme et mes catégorisations. Ils assument leur choix religieux dans une petite ville où les rumeurs circulent si vite et si fort qu'elles peuvent devenir anathèmes, en organisant chaque été des colloques et des conférences. Peu fréquentés par les habitants mais relayés dans la presse locale. Les convertis sont visibles, y compris le cheikh italien, Abd al-Wahid Pallavicini.

3. Voir aussi la contribution de D. Bisson dans ce numéro.

L'œuvre de Guénon est mobilisée pour expliquer leur prise de conscience religieuse et des préoccupations communes. Cette médiation est double : elle « éclaire » la spiritualité du futur converti et constitue un guide pour le cheminement spirituel. La conversion de Guénon à l'islam est évoquée, mais pas encore consacrée comme référence. Dans un premier temps, nos interlocuteurs vont d'abord tenter de renouer avec leurs traditions religieuses (quasiment tous sont catholiques, non pratiquants) avant de trouver une possibilité de réalisation par l'adhésion à l'islam.

Conversion spirituelle et conversion à l'islam

Cette œuvre plonge les personnes dans des questionnements : « d'un coup je me suis posé plein de questions sur ma vie » ou, au contraire, leur apporte des réponses : « Guénon, c'était clair, je comprenais tout et en plus j'adhérais » :

« La rencontre de Guénon ? C'est par hasard, dans une librairie où les livres étaient soldés. Il y en avait plusieurs de lui, j'en avais entendu parler, je ne sais pas où, c'est comme la pub on entend et on achète. Dieu seul sait pourquoi je suis allé vers ce livre ! [rires] » [Chérif⁴].

À partir de ce moment-là, c'est le choix du retour à une pratique religieuse et la recherche d'une spiritualité catholique, jamais trouvée. Le principal changement intervient lorsque les futurs convertis décident de consacrer plus de temps à leur réalisation spirituelle. Ce moment fondateur est daté assez précisément lors des entretiens, ce qui amène à considérer que les enquêtés se convertissent à ce moment-là. La conversion est d'abord spirituelle c'est-à-dire qu'elle n'est pas attachée à une quelconque forme religieuse, fidèle en cela à la pensée guénonienne de la Tradition. On conçoit ici la conversion distinctement de l'adhésion à l'institution religieuse (l'islam), en s'appuyant sur la définition proposée par Mercedes García-Arénal :

« éventail de processus par lesquels des individus et des groupes viennent s'engager dans des croyances, des rituels mais également des pratiques sociales et matérielles différentes de ceux de leur naissance » (2003 : 7).

La méditation de Guénon entraîne donc une conversion à *la religion*, c'est-à-dire un changement d'état d'esprit, une nouvelle façon d'envisager son rapport au monde ainsi que son rapport à la divinité. Étant tous catholiques, les interlocuteurs se tournent alors vers la lecture des mystiques catholiques (saint Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, saint Augustin). Ils sont ici dans une phase de quête après s'être convertis. La conversion est une recherche spirituelle, un engagement, qui ne trouvera qu'ensuite un aboutissement par l'adhésion à l'islam (conversion à la religion *versus* adhésion à l'islam). On aurait affaire ici à une

4. Les prénoms ont été modifiés. Les huit entretiens cités ont été réalisés entre 1999 et 2002, enregistrés et retranscrits. Ce sont tous des hommes, mariés avec enfants, français et italiens, entre 19 et 42 ans.

conversion en deux temps, le premier étant la décision de la quête spirituelle, le second étant l'adhésion à la religion musulmane⁵.

Les témoignages recueillis relatent de la même manière l'échec de réalisation personnelle dans le catholicisme. L'Église catholique ne serait plus en mesure d'accueillir des mystiques et la tradition chrétienne de l'initiation ésotérique serait caduque. N'existe-t-elle plus, comme le prétend aussi Guénon, ou ne l'ont-ils pas trouvée ? Là n'est pas forcément la question, qui serait plutôt : l'importance accordée à l'œuvre et au modèle de Guénon, n'induisait-elle pas *in fine* la conversion ? En témoigne cette référence à Guénon qui pensait qu'il n'y avait que trois formes de réalisation spirituelle en Occident : le compagnonnage, la franc-maçonnerie et la mystique musulmane (qui n'est d'ailleurs pas forcément occidentale pour lui) :

« La réalisation spirituelle évoquée par Guénon mérite d'être relue avec la perspective du temps. S'il écrivait cela dans les années trente, ces deux formes sont aujourd'hui déchuës. Les formes ont changé. La Maçonnerie et le Compagnonnage ne permettent plus un avancement spirituel, elles sont devenues néfastes pour l'homme. Par contre l'Islam, la troisième forme de réalisation au sein d'une religion traditionnelle, est devenue une forme occidentale et permet encore cette pratique ésotérique et initiatique. C'est peut-être un changement à avoir dans une lecture littérale de René Guénon » (Jawad).

Nos interlocuteurs sont alors à la recherche d'une voie mystique qu'ils trouveront peu après dans l'engagement au sein d'une confrérie, comme l'a fait René Guénon. La conversion religieuse à l'islam intervient peu après :

« On s'est converti à Paris, ça date de 1982. Bien sûr qu'il y avait plusieurs personnes. Mais il y avait eu le partage de beaucoup d'interrogations, des lectures de René Guénon, de cette recherche spirituelle (...). Puis quand on s'est converti, nous étions à la recherche d'un maître spirituel » [Driss].

L'allusion au maître spirituel renvoie aussi bien à Guénon qu'au cheikh de la confrérie. L'importance de la figure du maître et la survalorisation de la spiritualité expliquent que ces conversions se soient faites directement au soufisme. L'islam non mystique est totalement dévalorisé au même titre que la pratique quotidienne du catholicisme. Il n'est qu'une forme de dévotion « exotérique » alors qu'importe seule l'initiation dans des formes « ésotériques ». La conversion à l'islam s'effectue, en 1982, dans l'entourage du Pr. Hamidullah, savant musulman reconnu vivant en France. Cependant, nos interlocuteurs ne restent pas longtemps avec ce cheikh et lui préfèrent une pratique religieuse en groupe, compte tenu de leur éloignement de Paris. Ils s'associent rapidement avec des convertis italiens, regroupés autour du cheikh Pallavicini, et entrent ainsi dans la confrérie Ahmadiyya Idrissiyya. Dernière caractéristique de cette

5. Si la conversion n'est pas forcément définie par l'adhésion formelle à une religion, on peut très bien envisager des phénomènes de conversion à l'intérieur d'un culte. C'est le cas des évangélistes dans le protestantisme ou des musulmans du *Tabligh* dans l'islam (Fath, 2003 pour le protestantisme évangélique ; Kepel, 1991 (chap. 4) ; Khedimellah, 2001 pour le *Tabligh*).

conversion à l'islam, le caractère éminemment intellectualisé du rapport à la religion. En effet, seuls comptent la réalisation personnelle et le rapport avec le cheikh, ce qui entraîne une pratique confidentielle et une mixité religieuse minimale. Les convertis ne parlent pas tous arabe (excepté les prières et les invocations) et n'ont quasiment aucun contact avec des musulmans « de l'immigration », arabophones et/ou non soufis.

L'Institut des Hautes Études Islamiques

Suite à leur conversion, nos interlocuteurs ont vécu pendant une dizaine d'années dans un certain anonymat, se contentant de leur engagement religieux. Dix années pendant lesquelles les contacts furent fréquents avec d'autres convertis italiens de la confrérie et avec le cheikh Pallavicini. Les membres de la communauté italienne possèdent les mêmes caractéristiques sociologiques que les convertis français. Eux aussi ont lu Guénon, et l'entourage du cheikh, en revendiquant une filiation directement guénonienne, se pose en « gardien du temple ». Aujourd'hui, les contacts sont réguliers, les membres se réunissent une fois par mois, en Italie généralement (le groupe gère une mosquée à Milan), pour prier ensemble et accomplir des séances de *dhikr*, prière mystique musulmane.

C'est à la suite d'un constat que l'association est née : « il faut informer les gens sur la réalité de l'islam, pour éclaircir les termes du débat » [Ahmed]. L'argument principal était la méconnaissance de l'islam et la nécessité d'y apporter un point de vue explicatif et compréhensif. On y retrouve aussi une méfiance envers les médias : « les médias sont une source de désinformation majeure. Cette désinformation n'a rien à voir avec l'islam » [Ahmed]. Ces constats aboutissent à la création, en 1994, de l'Institut des hautes études islamiques (IHEI), association créée sous le régime de la loi 1901. Initiative d'un groupe d'amis, pour la plupart universitaires, cette association n'a pas pour vocation d'être un regroupement culturel. Ses membres ne font pas de prosélytisme et leur nombre est quasiment inchangé depuis sa création. Ce regroupement correspond sur le plan purement religieux à l'élaboration d'une « validation mutuelle du croire » (Hervieu-Léger, 1999 : 181) c'est-à-dire l'affirmation d'un parcours et d'une croyance à partir d'échanges personnels convergents (l'expérience des frères intériorisée à travers les contacts et les discussions). Mais la création de cette association obéit surtout à une volonté d'action politique, si bien que l'engagement public est consubstantiel à la création de l'association :

« La République française, dans sa conception très restrictive de la laïcité, ne reconnaît juridiquement que des individus et non des communautés en tant que telles. La méconnaissance française de l'islam, à laquelle est venue s'ajouter la crainte très compréhensive de mouvements politiques utilisant l'alibi de l'islam, paralyse toute action cohérente, pourtant nécessaire, pour assurer la liberté de culte et l'enseignement de la tradition islamique, dans des conditions satisfaisantes (...). Voilà pourquoi, l'Institut des Hautes

Études Islamiques a eu pour ambition de mettre en œuvre une réflexion et un enseignement tout à la fois doctrinal et actuel, avec pour objectif d'assurer une fonction de pont, de conseil et d'observation » (Document interne IHEI, 1997).

Les membres de l'association sont conseillés par leurs collègues italiens qui, eux aussi, essayent de jouer un rôle dans la construction de l'islam en Italie à travers la CoReIs (Comunità Religiosa Islamica Italiana). Cette association, dirigée par le cheikh Pallavicini, composée en grande majorité de convertis, œuvre pour la reconnaissance de l'islam en Italie. Elle souhaiterait être représentante de l'islam italien et s'implique dans les négociations nationales, notamment dans la rédaction d'un projet d'entente entre l'État italien et les associations musulmanes. En créant l'IHEI sur le modèle de la CoReIs, les convertis français ont scellé une volonté d'engagement public et une implication dans les négociations alors en cours sur la représentativité de l'islam français. Ils ont progressivement basculé d'une vie contemplative et mystique à une vie plus engagée publiquement et politiquement en faveur de l'islam.

La mystique du converti

Parmi les caractéristiques de la « modernité religieuse » identifiées par les sociologues, l'individualisation et la privatisation des croyances apparaissent comme les plus remarquées et les plus visibles (Willaime, 1998 : 82 ; Bobineau, Tank-Storper, 2007 : 62). La modernité religieuse produit de l'individualisation en obligeant les croyants à se penser eux-mêmes et à acquérir une identité personnelle au-delà des transmissions et des héritages. La conversion mystique n'échappe pas à ce processus mais elle cristallise en même temps le phénomène inverse et complémentaire de la communautarisation. On reprendra la notion de « trajectoire d'identification », expression de parcours spirituels, mais aussi de pratiques, d'expériences, de conceptions du monde, « de dispositions, intérêts et aspirations », « tout en restant dépendant des conditions objectives – institutionnelles, sociales, économiques, politiques, culturelles » (Hervieu-Léger, 1999 : 70).

La conversion individualise les expériences, la confrérie les rassemble

La dimension individuelle de la conversion se retrouve donc dans la narration d'un parcours en référence à des expériences et sentiments personnels. C'est une interrogation de l'âme (un questionnement) trouvant sa réalisation effective dans des cheminements individuels qui, dans le cadre de notre étude se sont retrouvés juxtaposés dans une communauté. Même si cette démarche est individuelle, elle est tempérée par la référence au groupe. Néanmoins l'interrogation initiale provient d'une interpellation personnelle et intime sur le sens de la foi (au sein de la religion précédente) ou sur l'existence de Dieu, interrogation initiale qui surgit au gré des expériences personnelles :

« J'avais un peu délaissé la pratique, surtout vers l'adolescence, contaminé par le rationalisme et l'idée de révolte (...). Personnellement on est un peu plongé dans les ténèbres mais en même temps il y a une possibilité de retourner à la lumière » [Ahmed].

« Tu sais, tu es dans le monde tu fais le, comment on dit en France ? Métro, boulot, dodo, c'est ça ? et bien un jour tu te dis que tu passes à côté de choses vraiment bien alors tu commences à réfléchir. Et là c'est toi qui fait tout, tout seul. Tu lis, tu pries, tu arrêtes de prier. (...). Et puis après, quand tu trouves une stabilité, tu te dis, j'en ai bien bavé, mais je suis fier de moi car j'ai réussi à trouver ma voie » [Hichem].

« J'étais en questionnement, j'avais des aspirations alors je lisais René Guénon. Puis j'ai eu de la chance de rencontrer des musulmans convertis, c'était plus facile de discuter, on avait les mêmes idées » [Chérif].

L'aspect individuel se retrouve dans la pratique actuelle car les convertis ne vivent pas au sein d'une confrérie (*zāwiya*) de manière strictement communautaire. Chacun a sa vie, ses engagements professionnels, familiaux etc., et pratique les rites chez lui, seul ou en famille. Ce n'est qu'une fois par mois environ que tous se retrouvent pour des prières collectives, sous la direction du cheikh.

« Chaque *tarīqa* a ses obligations. Nous on a des obligations quotidiennes puis d'autres, quand on est réunis sous la direction du cheikh » [Driss].

« Je pratique chez moi, tous les jours et j'assiste à toutes les réunions où on fait le *dhikr* ensemble sous la direction du cheikh. C'est très important de s'astreindre à une pratique personnelle. On est engagés sur une voie, il ne faut pas faire du "sur-place" ! » [Farid].

Le parcours de ces convertis semble exemplaire de l'individualisation et de la privatisation des croyances (quelque chose de personnel et d'intime) lors de deux moments fondateurs, rappelés dans les entretiens : la rencontre avec l'œuvre de Guénon tout d'abord, où chacun découvre peu à peu un questionnement qui le tiraille et sur lequel il commence à réfléchir. Au prisme du collectif, cette rencontre marque le basculement de l'intellectuel au spirituel et scelle une réponse élaborée en commun, par le partage des expériences puis la conversion. Dans la pratique quotidienne actuelle, en second lieu, où chacun décide de sa vie spirituelle de manière autonome et sans contrôle effectif. Environ une fois par mois, les convertis se réunissent afin de pratiquer ensemble, dans des rituels qui sont alors ceux de la confrérie, totalement collectifs. Cette démarche individuelle trouve un aboutissement dans l'adhésion à l'islam et surtout dans la relation au maître spirituel. Il guide et oriente, conseille et prête attention :

« On était à la recherche d'un maître spirituel, alors une fois qu'on a rencontré le cheikh ça c'est mieux passé, car c'est lui qui nous guide, qui nous aide dans notre démarche » [Driss].

« Le cheikh est là pour nous réorienter, notamment quand on pratique le *dhikr* ensemble, avec tous les autres. Cela permet de retrouver une sérénité et de se réorienter vers Dieu » [Ahmed].

Les contacts avec les autres membres de la confrérie permettent aux convertis de trouver un point d'ancrage, une stabilité dans leur parcours. C'est tout l'enjeu de la « validation mutuelle du croire », par laquelle se joue la reconnaissance

de l'authenticité de chacun à travers les échanges des subjectivités. La notion de « lignée croyante », permet d'illustrer le double mouvement d'individualisation du croire et des affirmations communautaires : « [elle] fonctionne comme référence légitimatrice de la croyance. Elle est également un principe d'identification sociale : externe, parce qu'elle incorpore les croyants à une communauté donnée ; interne, parce qu'elle les sépare de ceux qui n'en sont pas. » (*Ibid.* : 24). L'application de cette hypothèse à notre objet incite à distinguer une individualisation de spiritualité quotidienne et une communautarisation dans la vie et les rencontres confrériques :

« La conversion m'a apporté une sérénité intérieure (...) car on peut voir et rencontrer des gens passionnés, avoir de grandes discussions, des témoignages de vie, de choix dans la vie. Ça permet de se remonter le moral, de retrouver des forces pour sa propre vie spirituelle » [Farid].

« Est-ce que c'est une démarche personnelle ? Oui un peu, mais en fait non, c'est Dieu qui m'a choisi, mais ça c'est dur à comprendre pour les sociologues » [Elias].

« – Mais en fait, votre démarche spirituelle, c'est une démarche individuelle ?

– Oui, un peu, forcément. Mais non en fait, c'est ni individuel, ni collectif, c'est la recherche de Dieu. Elle se situe dans un cadre communautaire, une échelle réduite de la *umma*, dont elle n'est pas séparée et le cheikh nous aide par ses conseils dans notre cheminement individuel vers la connaissance de Dieu » [Ahmed].

« En matière religieuse, comme dans l'ensemble de la vie sociale, le développement du processus d'atomisation individualiste produit paradoxalement à la multiplication des petites communautés fondées sur les affinités sociales, culturelles et spirituelles de leurs membres » (Hervieu-Léger, *op. cit.* : 54).

La conversion mystique apparaît comme un point d'entrée exemplaire pour la sociologie des religions car elle mobilise le double mouvement de l'individuation (la conversion) et de l'affiliation communautaire (au sein de la *tarīqa*), chaque converti validant, par son partage avec les autres, à la fois son propre parcours et celui des autres.

La conversion, une protestation socioreligieuse ?

Peut-on envisager la conversion comme un acte de protestation envers un ordre socioreligieux jugé néfaste ? Se convertir serait dans notre cas une réponse à un désaccord profond entre le monde *tel qu'il est* et le monde *tel qu'il devrait être*.

« Notre conversion vient de la sécularisation du monde moderne, c'est une réaction contre la dichotomie entre vie profane et vie religieuse. Avant, on vivait comme si une partie de notre vie ne connaissait pas l'autre » [Ahmed].

« Il y a une déliquescence et une décadence du monde moderne, on ne croit plus en rien mais on doit vivre avec » [Driss].

Tous les récits de conversion recueillis contiennent ces éléments, dont les occurrences les plus nombreuses sont « modernité désacralisée », « monde

profane », « perte des valeurs spirituelles ». On y retrouve bien entendu la phraséologie guénonienne dans sa condamnation du monde moderne. La critique se concentre sur les formes de l'interaction (perte du lien social, montée de l'individualisme) et sur les processus politiques (globalisation et uniformisation). Dans le domaine religieux, la critique porte sur les « spiritualités de pacotille » et les « formes dénaturées de l'islam et du catholicisme » :

« René Guénon s'était attaché à montrer l'unité transcendante des religions au-delà des formes et par une compréhension métaphysique qui permet de reconnaître la vérité des formes religieuses de ce qui est faux, non pas que les religions soient fausses, mais des défauts qui peuvent apparaître à tel ou tel moment. Et c'est comme ça que moi-même et d'autres sommes venus effectivement à l'islam ; sans renier le christianisme, ni contre lui. Simplement parce que dans l'islam on a trouvé des possibilités de réalisation spirituelle » [Ahmed].

Dans une analyse combinée des émotions et de la religion, Danièle Hervieu-Léger parle de « conversion protestataire » (1990). Son postulat vise à dissocier deux expériences religieuses, le mythe de l'expérience fondatrice (le religieux plein) et l'institutionnalisation qui en a résulté (les Églises) à travers la domestication de l'émotion par un langage et « un dispositif symbolique spécifique ». La sociologue discerne quatre phases : la première période où « l'émotion des profondeurs » constitue la forme originaire la plus dense de l'expérience religieuse. Une deuxième phase concerne l'institutionnalisation de la religion qui implique nécessairement l'euphémisation de cette expérience originaire. Or, troisièmement, l'institutionnalisation est à la fois un résultat, mais aussi un facteur actif de la perte sociale de la religion. Enfin la quatrième phase, « liant structurellement le processus d'institutionnalisation et le mouvement par lequel une religion s'installe dans une fonction d'attestation de l'ordre social », permet de donner à toute ré-invocation de l'expérience émotionnelle la signification d'une protestation socioreligieuse (Hervieu-Léger, 1990 : 228-229).

Il semble intéressant de confronter ces propositions théoriques au discours de nos interlocuteurs présentant la pensée de Guénon. L'enseignement ésotérique et l'initiation mystique s'assimilent à la recherche de « l'émotion des profondeurs », à une forme originaire et émotionnellement dense de l'expérience religieuse. Dans le même temps, les convertis font (avec Guénon) une distinction entre religions institutionnalisées (ou exotériques : judaïsme, catholicisme, islam, franc-maçonnerie, compagnonnage) et « une partie de l'islam, le soufisme ». Ainsi, ils prétendent que la connaissance métaphysique de Dieu n'est plus possible dans le catholicisme ou dans toute autre forme religieuse corrompue par la modernité, tandis qu'une partie de l'islam n'est pas encore totalement corrompue (ou déchue), et permet encore cette initiation. La conception guénonienne de la religion condamne toute possibilité de réalisation spirituelle au sein d'une religion *instituée*, au nom de la perte du moment fondateur et de la modernité. Pour Guénon, le processus de « sécularisation » est une logique matérialiste. Il est le résultat en même temps que le facteur actif de la perte de religion. Par analogie avec le

raisonnement précédent, on peut affirmer que le fait d'invoquer un « soufisme à consonance politique »⁶ au sein de l'islam est une protestation socioreligieuse, dirigée en premier lieu contre l'islam (le soufisme permet à l'islam d'éviter à la fois le fondamentalisme et l'occidentalisation), contre les autres religions (qui permettent au mieux de vivre une spiritualité classique) et surtout contre un Occident aux pires défauts : désacralisé, sécularisé, matérialiste et capitaliste.

Cependant, le discours des convertis renferme un paradoxe : ils revendiquent une intervention politique dans une société qu'ils considèrent pourtant comme « corrompue et corruptrice ». Dit autrement, le paradoxe tient dans la tension entre un discours de repli hors du monde et un engagement mondain⁷.

De l'engagement spirituel à l'action dans le monde

Les convertis réfutent ce paradoxe par un argument typiquement guénonien : l'engagement spirituel englobe et dépasse de loin l'engagement politique puisqu'il se cantonne au monde profane. On peut donc agir dans le monde tout en le critiquant et en revendiquer un mode de vie dans lequel ces deux dimensions sont complètement liées, parce que l'une inclut l'autre. C'est au nom de cette spiritualité qu'on peut tenir un engagement politique. On verra donc successivement comment nos interlocuteurs envisagent la distinction entre engagements privés et publics et quelles formes prennent leurs engagements.

Engagement personnel et exposition de la personne

À travers le paradoxe de l'engagement public et de l'engagement privé, c'est la vieille opposition public/privé que l'on doit remettre en cause (Casanova, 1994 ; Kerrou, 2002). C'est pourquoi on préférera la notion *d'exposition de la personne* qui vise à rendre compte de la mobilisation, par les acteurs, d'un certain nombre de leurs pré-engagements (Ion & Peroni, 1997). Ce qui relevait alors du domaine du privé (les compétences professionnelles, linguistiques ou autres) se trouve propulsé et mobilisé dans un autre engagement. C'est, par exemple, le rôle de l'expert dans la détermination des politiques de prévention des risques à qui l'on demande d'évaluer les risques *et d'attester* une politique cohérente envers ses observations : sa compétence professionnelle étant liée à la seule évaluation des risques, l'acteur se voit *surexposé* et *inclus* dans le domaine de la prise de décision (Dourlens & Vidal-Naquet, 1997). En ce qui nous concerne, s'investir dans le monde profane au nom de valeurs spirituelles est l'exemple typique de la confusion entre engagements publics et valeurs privées. L'engagement passe alors par la volonté de mise en cohérence de sa vie :

6. J'emprunte l'expression à David Bisson dans son article de ce même numéro.

7. Pour une histoire et une discussion du concept de sécularisation en sociologie et dans les institutions religieuses on se reportera à Tschannen (1992) et Beckford (2003).

« Tu vois, à force de faire les choses sans y réfléchir, tu éprouves le besoin de te mettre en conformité avec toi-même et avec tes actions » [Hichem].

« La conversion m'a apporté une sérénité, je suis beaucoup moins stressé, je prends les choses avec philosophie. Et puis surtout, je trouve enfin que je sais où je vais, dans un monde qui ne sait pas où il va » [Farid].

Si la pertinence de la distinction public/privé semble être discutée, la notion d'engagement public garde, semble-t-il, toute sa force explicative. On reprend en compte la définition proposée par Isaac Joseph dans le même ouvrage : l'engagement est ainsi défini comme « embarquement de la personne et dépassement de soi comme sujet de l'intention », comme « exposition de soi devant le visage d'autrui », comme « assentiment différé et réponse à une question » (Joseph, 1997 : 244). On retiendra de ces éléments *l'implication de la personne* (qui n'est pas réductible à de simples calculs) dans une *perspective d'action qui dépasse le cadre de l'individu*. Ainsi, on pourrait dire que des personnes ou des groupes musulmans se sont mobilisés et *engagés* dans des actions publiques qui concernaient l'avenir de leur communauté, comme, par exemple, les négociations portant sur les carrés musulmans dans les cimetières ou les enjeux financiers de la viande halâl (Kepel, *op. cit.* : 356-361).

Des engagements publics diversifiés

Les interventions les plus courantes des convertis se font le plus souvent de manière collective avec les homologues italiens et en France, à travers l'association IHEI. Les prises de parole individuelles sont souvent des prises de position (journaux, interviews). Mais la grande majorité des engagements publics de la confrérie prend la forme de conférences, de rencontres et de colloques. Ces colloques, ouverts au public, sont une source de publicisation des réflexions communes mais aussi de leurs auteurs. Les thèmes abordés sont très variés, mais tous associent deux idées, celle du lien à faire entre Tradition, tradition islamique et Occident et celle de l'importance de la spiritualité : « Connaissance et enseignement : l'apport de la tradition islamique à l'Europe » (Grenoble, 1997), « Métaphysique, religion et société » (Digne-les-Bains, 1998), « L'islam en Europe, les échanges entre l'Orient et l'Occident » (Lyon, 1999), « Intellectualité et spiritualité dans le monde moderne » (Lyon, 2001), « Patrimoine spirituel, quel héritage pour le XXI^e siècle ? » (Mouvoux, 2003), « Art et spiritualité » (Gap, 2005). Le rayonnement de ces deux associations permet aussi de les inviter dans des rencontres internationales : « Science and the spiritual Quest » (Berkeley, 1997), « L'Islam au XXI^e siècle » (Le Caire, 1998), « L'apport de la tradition islamique à l'Occident » (Syracuse, 2000), « Congrès mondial des rabbins et imams pour la paix » (Bruxelles, 2005), « Pluralisme et reconnaissance » (Paris, 2006). Cette organisation assidue de colloques, la multiplication des interventions des membres dans divers projets ont permis à ses membres de se faire connaître et de devenir des orateurs reconnus (Collège international de philosophie, prônes à la mosquée de Paris, de Lyon, de Londres, de Rome). Ceci dit, la

relative importance de cet engagement ne se traduit que par des correspondances et échanges très limités avec l'Université, les collaborations avec des chercheurs étant rares.

Un second axe d'engagements publics a été mis en place. Arguant de leur connaissance intime de l'islam, les convertis de l'IHEI renseignent, conseillent, forment, dans plusieurs structures, religieuses ou civiles. Cela prend la forme, par exemple, d'interventions dans des séminaire de l'Éducation Nationale à destination des professeurs d'histoire et de géographie (Qu'est-ce que l'islam ? Comment l'enseigner ?), de collaborations avec les administrations déconcentrées (mairies, préfectures...), de médiation entre associations musulmanes voire entre administrations de l'État et associations communautaires. Cette position de « consultants » est renforcée par les réseaux interpersonnels de chaque membre de la confrérie (réseaux qui pouvaient pré-exister à la conversion) et par l'image qu'ils donnent d'eux-mêmes, un groupe intellectuel qui ne prend pas parti dans les luttes matérielles et qui possède un jugement impartial puisque sage, ou sur la voie de la réflexivité.

Enfin, il ne faut pas oublier les milieux ésotériques, très disparates et donc difficiles à évaluer. Composé en grande partie de francs-maçons, de soufis (majorité d'Européens convertis), de guénoniens mystiques d'autres religions, ce milieu se fédère en associations de pensée, souvent métaphysiques. Ces associations sont l'archétype des « sociétés discrètes » de Stéfano Allievi (*op. cit.* : 64 et 141) en opposition aux « sociétés secrètes » (Franc-maçonnerie, Rose-Croix...) de Georg Simmel (1991). La communication s'opère par des rencontres régulières et des publications spécialisées : citons *Vers la tradition* (d'obédience guénonienne) et *Connaissance des religions* (d'obédience schuonienne⁸). L'IHEI est correspondante de *Vers la tradition* et ses membres écrivent régulièrement des articles dans cette revue qui, comme la précédente, bénéficie d'un circuit de distribution précaire mais efficace, celui des librairies ésotériques.

De plus, l'IHEI publiait régulièrement ses *Cahiers de l'IHEI*, où étaient consignés les actes de colloques et d'autres articles plus approfondis. Sous formes de thèmes différents à chaque parution, les cahiers étaient diffusés à plus de mille exemplaires. Désormais c'est une revue, éditée en commun avec la CoReIs, *Le Message/Il Messaggio*, qui paraît (un numéro par an environ). Les contributions sont le plus souvent des commentaires, des présentations de recherches sur l'histoire de l'islam, sur l'analyse de concepts et notions (*jihād*, bien commun, tradition, enseignement...), d'autres plus ésotériques. Les auteurs font très souvent référence, plus ou moins explicitement, à la connaissance, l'enseignement, l'université et l'éducation, l'initiation étant un thème cher aux convertis des milieux mystiques. De plus, le processus de Consultation et les échanges entre

8. À propos de Schuon, voir ce qu'en dit D. Bisson dans son article.

l'État et l'islam, tout comme le projet italien d'Entente, ont fait l'objet de plusieurs articles. Cette publication est là pour témoigner de la vitalité des actions de la confrérie dans ses composantes italiennes et françaises. N'étant pas incluse dans un circuit de distribution autre que la gestion des abonnements et la vente au numéro lors des colloques, sa parution reste subordonnée à une certaine confidentialité. En revanche, on note relativement peu de participation à des ouvrages collectifs, si ce n'est les actes d'un colloque co-organisé avec l'université de Palerme, publiés en Italie, qui représenteraient une des premières pierres de la construction de l'islam Italien, dans les perspectives juridiques soumises aux débats (*L'Islam e l'Italia*, Sintesi Editrice, Milano, 1996). Le cheikh a publié un ouvrage, *L'islam intérieur*, traduit en français, qui en est à sa deuxième édition en Italie (Pallavicini, 1995).

Un « passage au politique »

La notion de « passage au politique » permet de supposer un changement dans l'intensité des divers engagements de la confrérie : d'un engagement religieux des engagements politiques. Le flou sémantique que comporte la notion de *passage* permet de décrire les actes et les stratégies qui scellent « l'entrée en politique ». La notion permet en outre de ne pas supposer l'irréversibilité du processus : tout n'est pas politique dans les actions de la confrérie, bien au contraire, tout comme la sphère du religieux n'est pas figée au privé.

L'inconvénient majeur de cette notion reste l'épineuse question du politique. Qu'est-ce qui est politique et qu'est-ce qui ne l'est pas ? À quel moment un engagement devient-il politique ? Sans prétendre résoudre ces questions, on qualifie un engagement public de politique parce que la volonté d'agir sur la représentativité des musulmans en France est un enjeu politique, identifié comme tel depuis longtemps (Kepel, *op. cit.* : 361-377). De plus, cet engagement est perçu et interprété comme tel par nos interlocuteurs. Le « passage au politique » s'est effectué par l'engagement de l'IHEI dans un regroupement officiel d'associations musulmanes, le Conseil représentatif des musulmans de France (CRMF) en instance de devenir le représentant unique des musulmans de France. Cette organisation de l'islam, souhaitée depuis quinze ans par les différents ministres, a finalement trouvé une conclusion par la création et l'élection du Conseil français du culte musulman (CFCM) en 2003.

Un peu d'histoire : l'affiliation de l'IHEI au CRMF (1998) et la nomination de trois convertis à des postes de responsables régionaux ont donc scellé l'entrée dans les luttes pour la représentativité de l'islam dans le cadre national. Le ministère de l'Intérieur, en charge des cultes, évoquait régulièrement la sous-représentation de la communauté musulmane face aux pouvoirs publics. En mars 1990, Pierre Joxe, alors ministre de l'Intérieur crée un Conseil de Réflexion sur l'Islam en France (CORIF) qui explose très rapidement avec la guerre du Golfe et l'arrêt du processus électoral en Algérie. C'est la première fois qu'un gouvernement s'implique aussi directement dans la gestion

du culte musulman. Charles Pasqua, ministre sous le gouvernement Balladur (1993-1995), change de stratégie et confie la tâche à la Mosquée de Paris (créée en 1926, représentante historique de l'islam en France, dirigée alors par Dalil Boubakeur). Celui-ci regroupe habilement les principaux courants dans le CRMF, auquel adhère l'IHEI en 1998. Cependant, la structure, trop monolithique et dominée par la Mosquée de Paris, explose à son tour et c'est Jean-Pierre Chevènement qui, en 1999, lancera le processus de la consultation qui aboutira, trois ans et deux ministres plus tard, à la création et l'élection du CFCM⁹.

La volonté d'agir et de peser face aux pouvoirs publics et face aux autres associations musulmanes démontre qu'un engagement religieux et intime n'est pas forcément cantonné au privé, mais qu'il peut largement déborder dans l'action publique. En témoignent les invités des rencontres annuelles de l'Institut, où sont évoqués les différents problèmes que rencontre l'islam aujourd'hui : Dalil Boubakeur en 1997, 1999 et 2001, Hamlaoui Mekachera (président du CRMF, ancien secrétaire d'État) en 1999, Kamel Kabtane (recteur de la mosquée de Lyon) en 2001, Alain Billon (chargé des cultes au ministère de l'Intérieur) en 2000 et 2001. L'adhésion au CRMF était une entreprise politique pour essayer de s'assurer une place à la table des négociations à propos de la représentation de l'islam français.

Le « passage au politique » n'est pas irréversible car, probablement échaudés par l'explosion violente du CRMF, les convertis se sont alors tournés vers une implication plus discrète dans la construction de l'islam français. Cependant, être dans une attitude de moindre exposition publique, n'invalide pas l'action politique, car l'IHEI reste très lié au ministère et se propose d'être un « consultant de luxe », en proposant ses offices pour des médiations, des conseils, des avis voire des contacts discrets et des tractations à mener dans l'ombre. Le travail politique est moins exposé mais n'en est pas moins décisif.

En Italie, la situation est un peu différente car la CoReIs fait partie des cinq plus grandes associations musulmanes italiennes. Elle intervient régulièrement, parfois de manière unilatérale, dans le champ religieux italien. Le nombre de musulmans (un million environ) est beaucoup moins important qu'en France (approximativement cinq millions, dont la moitié est de nationalité française) mais les problèmes de reconnaissance officielle sont les mêmes. Ce sont les accords du Latran (1929) entre l'Église catholique et l'État italien qui définissent la base des rapports entre l'État et les Églises, qui s'élaborent ensuite sous forme d'Ententes. Les Églises sont soumises à la loi constitutionnelle italienne mais possèdent une totale indépendance dans leur organisation et leurs statuts. La CoReIs est très active dans les discussions avec les représentants de l'État pour l'adoption d'une nouvelle Entente, qui est en cours d'achèvement depuis plusieurs années (Allievi, Dassetto, 1993).

9. Sur le processus de la consultation voir Geisser, Zemouri, (2007). On pourra consulter les fiches de renseignement individuelles des acteurs politiques, universitaires et autres dans Godard, Taussig, (2007).

Deux modalités d'action complémentaires

On voudrait conclure en mettant au jour deux modalités d'engagement et d'action, deux exemples de répertoires mobilisables selon les situations et les objectifs fixés. Ces deux types d'engagement sont complémentaires et se différencient par leur intensité. Le premier se caractérise par la volonté d'expliquer et de faire connaître l'islam tandis que le second relève d'un engagement plus directement politique et vise à peser sur la construction de l'islam français. Le préfixe [se] est là pour rappeler l'importance de la connaissance personnelle dans l'action des convertis.

Dans le premier cas, il s'agit d'investir la sphère des groupes musulmans qui travaillent sur l'islam : les associations, communautaires ou pas, les universités, les administrations, les groupes mystiques. Cela amène l'IHEI à se placer, à s'imposer et donc à se faire connaître. Il s'agit également d'informer sur les réalités de l'islam et de s'imposer comme interlocuteur reconnu face aux pouvoirs publics locaux. Outre la sollicitation des médias, colloques et rencontres publiques sont ainsi régulièrement organisés. On y discute de la spiritualité, des trajectoires croyantes et des nécessités d'un horizon religieux dans la vie quotidienne. Informer, proposer des perspectives différentes dans l'analyse de certains problèmes comme la laïcité par exemple, sont donc les priorités de cette modalité d'action publique.

À cette stratégie d'information correspond un engagement public, visant à s'imposer comme instance de réflexion et de proposition, tout en mettant en avant l'idéal de la vie croyante. Ces actions permettent d'amorcer une réelle réflexion sur la place et le rôle d'une religion qui s'impose en France comme en Italie, sans avoir de reconnaissance officielle de la part d'États bien en peine de gérer leurs relations avec les cultes. L'engagement est politique certes, mais il constitue surtout un travail de fond, de réflexion et de production de connaissance. Parallèlement à cet engagement, on trouve aussi une volonté de reconnaissance dans le milieu ésotérique et mystique, par la participation à des colloques, à des revues qui sont aussi un moyen d'informer sans quitter la dimension spirituelle, si importante aux yeux de nos interlocuteurs.

Dans la seconde modalité d'action, les convertis français et italiens possèdent la volonté de peser directement sur les décisions publiques. Plus encore en Italie qu'en France, les stratégies sont claires : se poser comme représentant de l'islam national (et aussi au niveau Européen). Les réseaux constitués sont tels que les contacts s'établissent directement avec des juristes, des hauts fonctionnaires, des membres de cabinets ministériels, des philosophes, des parlementaires français et arabes. L'un de nos interlocuteurs présentait la seule émission de télévision sur l'islam en Europe, le dimanche matin sur une chaîne du service public français¹⁰.

10. L'épisode de la remise en cause par le ministère de l'Intérieur de cette émission, au motif qu'elle n'était « plus la plus représentative du culte musulman en France » fait dire à J.-P. Willaime que « la présence musulmane à la télévision renvoie à la question de l'organisation du culte musulman en France » (Willaime, 2000 : 311).

C'est donc dans cette optique que nos interlocuteurs multiplient les initiatives pour faire avancer le dossier de la représentation de l'islam en France, tout comme leurs frères italiens qui ont proposé les bases d'une entente avec l'État. En Italie la CoReIs est affiliée à la World Islamic People's Leadership, regroupement mondial d'associations musulmanes.

À cette stratégie correspond un engagement totalement politique, visant à influencer sur la prise de décision au niveau national. Bien qu'ils s'en défendent, arguant de leur simple fonction de « machine à propositions », les convertis français et italiens sont directement impliqués dans les luttes de champ de leurs pays respectifs. Cet engagement vise aussi à acquérir un capital symbolique et une reconnaissance de la part des musulmans, dans l'optique d'une reconnaissance spirituelle. Les justifications avancées pour cet engagement politique sont à la fois croyantes et civiques, c'est-à-dire qu'elles relèvent à la fois de l'implication religieuse (la conversion) et de son corollaire, le témoignage.

C'est donc en mobilisant l'argument spirituel que se justifie l'engagement politique. L'essentiel de la conversion mystique est de tenter de devenir, par l'ascèse et l'herméneutique, un homme accompli (*al-insān al-kāmil*). L'accomplissement peut donc passer par l'engagement religieux mais aussi, peut être, par des engagements politiques : une éthique musulmane et l'esprit de la médiation politique ?

Loïc LE PAPE
SHADYC / EHESS
loiclepape@gmail.com

Bibliographie

- ALLIÉVI Stefano, 1998, *Les convertis à l'islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.
- ALLIÉVI Stefano, DASSETTO Felice, 1993, *Il ritorno dell'islam : i musulmani in Italia*, Roma, Lavoro.
- BECKFORD James, 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOBINEAU Olivier, TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 ».
- CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- CÉSARI Jocelyne, 1997, *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette.
- DOURLENS Christine, VIDAL-NAQUET Pierre, 1997, « L'expert tel qu'en lui-même » in ION J., M. PERONI, (éds.), *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, L'Aube, pp. 35-45.
- FATH Sébastien, 2004, *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion ?* Turnhout, Brepols.
- GARCIA-ARENAL Mercédès, (éd.), 2001, *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris/Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose/IREMAM.

- GEISSER Vincent, ZEMOURI Aziz, 2007, *Marianne et Allah. Les politiques français face à la question musulmane*, Paris, La Découverte.
- GODARD Bernard, TAUSSIG Sylvie, 2007, *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1990, « Nouveaux émotifs contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? » in CHAMPION F., D. HERVIEU-LÉGER, (éds.), *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, pp. 217-284.
- , 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- ION Jacques, PERONI Michel, (éds.), 1997, *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, L'Aube.
- JOSEPH Isaac, 1997, « Les vocabulaires de l'engagement » in ION J., M. PERONI, (éds.), *Engagement public et exposition de la personne*, Paris, L'Aube, 1997, pp. 243-247.
- KEDIMELLAH Moussa, 2001, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux », *Socio-Anthropologie, Religiosités contemporaines*, 10, pp. 5-16 (également disponible en ligne, Url : <http://socioanthropologie.revues.org/document155.html>, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 24 septembre 2007).
- KEPEL Gilles, 1991, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil. (1^{re} éd., 1987).
- KERROU Mohammed, (éd.), 2002, *Public et privé en islam. Espaces, autorités et libertés*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- PALLAVICINI Abd-al-Wahid, 1995, *L'islam intérieur. La spiritualité universelle dans la religion islamique*, Paris, Bartillat.
- SELLAM Sadek, 1987, *L'islam et les musulmans en France. Perceptions, craintes et réalités*, Paris, Toughi.
- SIMMEL Georg, 1991, *Secrets et sociétés secrètes*, Paris, Circé.
- TSCHANNEN Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Paris, Droz.
- VOIX Raphaël, 2004, « Implantation d'une confrérie marocaine en France : mécanismes, méthodes et acteurs », *Ateliers*, 28, pp. 221-248.
- WILLAIME Jean-Paul, 1998, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », (1^{re} éd., 1995).
- , 2000, « Les médias comme analyseurs des mutations religieuses contemporaines », in BRÉCHON P., J.-P. WILLAIME, (éds.), *Médias et religions en miroirs*, Paris, PUF, coll. « Politiques d'aujourd'hui », pp. 299-329.

Résumé

À partir d'un travail de terrain auprès de convertis à l'islam, adhérents de la confrérie Idrîssiyya Ahmadiyya, on montre que la conversion mystique suppose individualisation des croyances et communautarisation des expériences. Elle est un exemple typique de la modernité religieuse mais elle est aussi une protestation socioreligieuse, que nous étudions à travers les références systématiques à la pensée de René Guénon, un philosophe converti au soufisme. Basée en France et en Italie, cette confrérie est aussi très active dans les sphères publiques et politiques. On se propose d'étudier les liens existant entre un engagement mystique et divers engagements politiques. Ce type d'action témoigne d'une volonté de participation aux processus en cours de représentation vis-à-vis des États et pour le leadership de la communauté musulmane européenne. En conclusion, deux types d'action sont proposés pour qualifier le travail des intellectuels musulmans convertis en Europe.

Mots-clés : islam, conversion, religieux, politique, France.

Abstract

From field-work among converts to mystical Islam, members of the Idrîssiyya Ahmadiyya brotherhood, we try to show that mystical conversion combines beliefs of an individual interacting with experiences of the community. It is therefore, a typical example of religious modernity but also a socio-religious protest, especially through recurring references to the thought of René Guénon, a philosopher converted to sufism. Based in France and Italy this brotherhood is also very active in the public and political spheres. We intend to study the links between a mystical commitment and various political engagements. This type of action attests to a will of participation in States representational processes and for the leadership of the European Moslem community. In conclusion, two types of action are proposed to qualify the work of intellectuals converted to Islam in Europe.

Key words: Islam, conversion, religious, politics, France.

Resumen

A partir de un trabajo de campo con conversos al Islam, adherentes a la cofradía Idrîssiyya Ahmadiyya, se muestra aquí que la conversión mística supone individualización de las creencias y comunitarización de las experiencias. Es, por lo tanto, un ejemplo típico de la modernidad religiosa, pero es también una protesta socio-religiosa, que estudiamos aquí a través de las referencias sistemáticas al pensamiento de René Guénon, un filósofo convertido al sufismo. Basada en Francia y en Italia, esta cofradía es también muy activa en las esferas públicas y políticas. Proponemos estudiar las relaciones que existen entre un compromiso místico y distintos compromisos políticos. Este tipo de acción testimonia la existencia de una voluntad de participación en los procesos en curso en la representación frente a los Estados y para el liderazgo de la comunidad musulmana europea. En conclusión, dos tipos de acción se proponen para calificar el trabajo de los intelectuales musulmanes convertidos en Europa.

Palabras clave : Islam, conversión, religioso, política, Francia.

