Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion

Trajectories of converts to Salafism in France: marginalization, socialization, conversion

Traectorias de los conversos al salafismo en Francia: marginalización, socialización, conversión

Mohamed-Ali Adraoui

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/45612>

DOI : 10.4000/assr.45612

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 11 juillet 2019

Pagination : 53-70

ISBN : 978-2-7132-2783-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mohamed-Ali Adraoui, « Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 186 | avril-juin 2019, mis en ligne le 06 janvier 2022, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/45612> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.45612>

Mohamed-Ali Adraoui

Trajectoires de convertis au salafisme en France

Marginalisation, socialisation, conversion

Le salafisme constitue aujourd'hui le courant de l'islam en France le plus questionné par les pouvoirs publics¹. Les interrogations qu'il soulève portent principalement sur son rôle dans l'éclosion de violences sociales et de comportements jugés communautaristes dans des quartiers marqués par la présence d'une forte population musulmane. La visibilité croissante de certaines vêtements masculines et surtout féminines, à travers le port du voile dit intégral, et plus généralement l'affirmation d'une nouvelle éthique fondamentaliste, sont perçues comme l'incarnation, réelle ou supposée, de la négation des principes républicains.

Ces questionnements politiques et sociétaux se doublent, pour nous, d'une interrogation sociologique visant à déceler comment des acteurs n'ayant pas été socialisés dans une famille musulmane sont amenés à adhérer à ces communautés puritaines, contestatrices des normes établies. L'étude du fait religieux contemporain a progressivement porté un intérêt notable à la figure du converti (Hervieu-Léger, 1999), caractérisé par le passage d'une tradition héritée à une tradition choisie (Hervieu-Léger et Willaime, 2001). Parallèlement ou au croisement de ces approches, l'étude de la mondialisation des offres identitaires (Mayer, 2008 ; Roy, 2002) et de la prégnance croissante du fait musulman dans ses multiples traductions en contexte français et européen (Allievi, 1998) est venue enrichir la discipline. Ainsi ont été menées des études comparatistes entre différentes traditions religieuses (Le Pape, 2015), mais également entre courants internes à différentes obédiences (Marzouki et Roy, 2013). La diversité des parcours et des offres religieuses a conduit des chercheurs à délaisser une sociologie des conversions au profit d'une sociologie des convertis (Mossière, 2013a et 2013b ; Kilbourne et Richardson, 1989). Celle-ci questionne les facteurs du changement de religion, les recompositions préalables et consécutives à l'entrée de nouveaux venus dans une communauté de foi donnée (Galonnier et De Los Rios, 2016). Elle tente également d'articuler

1. L'auteur remercie chaleureusement Amélie Puzenat pour sa relecture attentive du texte.

les types de pratiques et les discours religieux auxquels les individus adhèrent sur leurs milieux sociaux d'origine et leurs trajectoires conjugales et familiales (Puzenat, 2015). Elle conduit ainsi à considérer le « converti » comme un acteur de sa conversion. Par-delà la façon dont celui-ci peut expliquer *a posteriori* son itinéraire religieux, en ne conservant souvent que certains éléments caractéristiques de sa démarche, au détriment de facteurs qu'il peut avoir tendance à ignorer, minorer ou oublier, il revient au chercheur de reconstruire les logiques sociales constitutives de la conversion.

Dans le cas des convertis au salafisme en France, nous souhaitons interroger la subjectivité des acteurs engagés dans une dynamique de conversion tout en la situant dans le cadre plus large des conditions sociales qui favorisent l'adoption de certaines stratégies identitaires. La conversion donne à voir une transformation radicale des manières de vivre et de penser, au cours de laquelle l'islam fait office de système de croyances et de pratiques antagonique au mode de vie antérieur. Toutefois, il faut comprendre ces parcours comme un processus graduel où la socialisation secondaire liée à la socialisation résidentielle vient modifier le regard que l'acteur porte sur le cadre moral antérieur perçu comme « impie ». Bien qu'interprétée par les premiers concernés comme un changement total de mode de vie, nous décelons une continuité entre les fréquentations entretenues et la conversion. Aux yeux des salafistes, la conversion renvoie à un idéal de métamorphose en vertu duquel naît une nouvelle identité respectable à mesure que l'ancienne disparaît. Toutefois, l'étude des parcours permet de déceler des inscriptions sociales préalables dans des réseaux de sociabilité générationnels déjà critiques de la société majoritaire et de l'État. En d'autres termes, il s'agit le plus souvent d'une conversion « par osmose » (Mayer, 2011), consécutive à une socialisation « par frottements »² (Singly, 2005) lors de laquelle le futur converti intériorise des normes et des valeurs liées à l'islam, même s'il ne se définit pas encore comme musulman. La conversion au salafisme engendre une transformation identitaire, nourrie d'une religiosité fondamentaliste qui peut être interprétée comme le langage sacré formalisant et légitimant des propensions non-religieuses à manifester son exclusion de la société majoritaire, propensions elles-mêmes préalables à la conversion (Dubet, 2018 ; Lapeyronnie, 2008).

Présentation de la recherche et des convertis au salafisme

Durant six années, dans le cadre d'un travail doctoral, nous avons enquêté auprès de salafistes que nous qualifierons de quiétistes. Adoptant une démarche qualitative, nous avons eu recours à l'entretien, l'observation participante ainsi que l'analyse de discours (des clercs et adeptes de ce courant) auprès de plus de cent salafistes français vivant en région parisienne, dans le nord de la France, dans la région lyonnaise ainsi que, dans une moindre mesure,

2. Dans sa sociologie du couple et de la vie conjugale, Singly avance l'idée d'une socialisation « par frottements » censée décrire une habitude en douceur, quotidienne, à certains comportements induits par la proximité.

dans les agglomérations de Rouen, Marseille et Bordeaux (Adraoui, 2013). Nous avons, en outre, suivi certains d'entre eux durant plusieurs mois alors qu'ils se rendaient dans le monde arabe (Maroc, Égypte, Algérie, Arabie Saoudite, Émirats Arabes Unis). Motivés par le désir de rompre physiquement avec l'immoralité prêtée au corps social, culturel et politique français présenté comme hostile à l'islam, nombre de salafistes, dont de nombreux convertis, ont entrepris de s'y installer provisoirement ou de façon définitive, accomplissant ainsi une « migration salutare » (*al-Hijra*) (Adraoui, 2017).

Dans cet article, nous nous intéressons à des acteurs nés dans une famille non-musulmane mais qui se sont orientés vers une lecture revivaliste, fondamentaliste et puritaine de l'islam. Par cette démarche, ils entendent reproduire le modèle de croyance et de pratique, voire de société, qui était de mise à l'époque des « Vertueux Devanciers » (*al-Salaf al-Salih*³). Ceux-ci sont, en effet, présentés comme les seuls à même d'inspirer la croyance et la conduite des fidèles aujourd'hui, car se situant dans « la voie authentique » (*al-Minhaj al-Haq*). Bien qu'historiquement les traductions de la norme salafiste aient été diverses (Meijer, 2009 ; Lauzière, 2015 ; Mouline, à paraître), comme l'illustrent certaines recompositions liées aux bouleversements caractérisant les sociétés arabes contemporaines (Cavatorta et Merone, 2016), elles continuent très majoritairement de se cristalliser au sein de la société française autour d'une acception quiétiste refusant toute politisation institutionnelle au profit d'une démarche exclusivement prédicatrice, centrée sur l'impératif de « purification et d'éducation » (*al-Tasfiya wal-Tarbîya*). Ce refus de contester les régimes politiques se justifie doctrinalement. Les régimes politiques se réclamant de l'islam, aussi imparfaits soient-ils, ne sont pas contestés car ils protègent la société du chaos (*al-Fitna*). Dans un régime politique non-musulman, comme celui de la France où l'État et le corps social se revendiquent de la laïcité et de la démocratie, seuls la prédication et le départ pour un pays musulman (*al-Hijra*) font figure de réactions légitimes.

Il est difficile d'avancer une estimation précise du nombre de musulmans d'obédience salafiste en France, car l'inscription dans ce courant ne relève pas d'une affiliation idéologique revendiquée. De plus, en raison du départ de nombre de ces croyants en pays majoritairement musulman, une partie importante d'entre eux sont désormais établis hors du pays. D'après certains recoupements établis par des chercheurs et des agents du Ministère de l'Intérieur (Godard et Taussig, 2007 ; Adraoui, 2013 ; Laurence et Vaisse, 2007), on estime entre 20 000 et 30 000 le nombre de personnes liées en France à des communautés salafistes, qu'elles soient présentes ou non sur le territoire national.

3. Cette expression fait écho aux tous premiers groupes de fidèles ayant répondu à l'apostolat du Prophète. Il est plus précisément question des trois premières générations d'entre eux qui incarnent, dans le sunnisme, les vertus islamiques par excellence, car étant les plus proches de la source historique et morale paradigmatique qu'est le Prophète. À leur suite, tout musulman mettant ses pas dans ceux de ces « Vertueux Devanciers » peut se dire salafiste et revendiquer orthodoxie, orthopraxie et authenticité.

Du point de vue des origines nationales, il ressort que les groupes salafistes sont fréquemment composés de jeunes (post-adolescents ou jeunes adultes) français d'ascendance maghrébine, algérienne au premier rang. Ceux-ci représentent plus de la moitié des fidèles rencontrés durant notre travail, soit environ 60 % des enquêtés en France. Les descendants de l'immigration subsaharienne – Mali et Sénégal essentiellement – sont présents, mais dans une proportion moindre. Les primo migrants originaires de pays musulmans sont quant à eux très minoritaires. Les deux sous-groupes les plus représentés sont donc les enfants issus de l'immigration algérienne (kabyle plus particulièrement) et les « convertis » eux-mêmes issus de l'immigration (ultramarine, de pays africains en partie ou majoritairement chrétiens, de pays européens comme le Portugal). On note toutefois la présence significative de personnes issues de familles non immigrées. S'il n'existe pas d'étude statistique d'importance permettant de comparer la proportion de croyants non socialisés principalement en milieu familial musulman, certains travaux portant sur les communautés salafistes françaises avancent une proportion d'au moins 30 % de salafistes issus de familles non-musulmanes (Adraoui, 2013 ; Amghar et Zegnani, 2019). Et s'il est hâtif de conclure à la singularité salafiste pour ce qui est de la forte part de convertis⁴, il s'agit certainement du courant le plus perméable aux conversions aujourd'hui (Roy, 2002, 2008).

Étudier les conversions au salafisme : l'apport du concept de socialisation

Les salafistes convertis interprètent leur démarche de manière exclusivement spirituelle, sans faire référence à leur environnement quotidien. Embrasser le salafisme est vu comme le résultat d'une « agentivité soutenue et par le Texte et par la foi » (Mossière, 2013a), fondée sur la beauté d'un dogme « authentique » se suffisant à lui-même, et non comme le fruit d'une immersion, depuis le plus jeune âge, au sein de quartiers résidentiels où circule l'islam. À la lumière des biographies de convertis renseignant les raisons qui les ont précisément poussés à embrasser le salafisme, et en tenant compte des trajectoires sociales de ces acteurs (origine géographique, rapport préalable au religieux, environnement résidentiel), il ressort que la conversion relève, sauf exceptions, d'une socialisation par frottement. Cette dernière renvoie à une certaine islamophilie, plus ou moins consciente, cultivée par et au sein des réseaux d'interconnaissances (souvent des pairs d'héritage musulman). Se développe alors une forme d'empathie culturelle et religieuse où l'islam est respecté et valorisé. Il se présente comme offrant des réponses claires aux questions existentielles des acteurs concernés qui partagent une même condition sociale. L'ancrage du salafisme dans un espace territorial et symbolique faisant

4. Les groupes soufis, tablighis, voire proches des Frères musulmans, se signalent également par une présence non négligeable de convertis. Toutefois, le salafisme semble la première offre d'islam à avoir érigé le converti comme figure à ce point centrale, voire banale du mouvement.

de l'islam une ressource positive fait que tous, confrontés à la relégation sociale au-delà de leurs différences d'origine culturelle, partagent une même appartenance religieuse.

Jouissant d'un fort capital symbolique (Bourdieu, 1980b: 2), passant aussi bien pour une identité de résistance dans un contexte de forte stigmatisation politique et médiatique (à laquelle musulmans et non-musulmans évoluant au sein de certains espaces sociaux et territoriaux relégués sont sensibles), que pour une foi restée « pure » à une époque jugée « désorientée », le salafisme apparaît comme l'appropriation de la norme islamique la plus contestatrice des valeurs censément majoritaires dans le reste de la société française (laïcité, citoyenneté, modernisme). Le salafisme incarne ainsi, à de nombreux égards, la formalisation en termes sacrés et hétéronomes (recours à une symbolique immatérielle et céleste) de « perspectives » terrestres, renvoyant à « un ensemble coordonné d'idées et d'actions qu'une personne utilise pour gérer une situation problématique, [soit une] matrice à travers laquelle la personne perçoit son environnement » (Darmon, 2006: 84).

Principalement visible en banlieue, où se développe la disposition à intégrer des récits d'opposition à la société centrés sur l'identification à des « contre-mondes » (Lapeyronnie, 2008) religieux et moralement radicaux (Granjon, 1985: 23), la figure du converti salafiste suscite deux niveaux de réflexion. Le premier a trait à sa subjectivité et au sens qu'il donne à l'intériorisation d'un modèle islamique intransigeantiste (Poulat, 1986: 14). Le second fait écho à la signification sociale et politique du phénomène de conversion au salafisme dans le contexte français, dont nous faisons l'hypothèse qu'il doit révéler un spectre plus large de « prédispositions sociales » à faire sien un ethos de rupture, quand les principaux intéressés sont davantage enclins à expliquer leur cheminement par des « dispositions naturelles » (Lahire, 2005: 305-307). Appréhender les conversions au salafisme à travers ce prisme conduit en outre à les voir comme la résultante d'une dynamique de mondialisation des offres identitaires, de défiance envers les socialisations religieuses et politiques traditionnelles, et de remise en cause de la transmission religieuse familiale sur une base générationnelle⁵ (Roy, 2002).

Afin d'illustrer les ressorts du cheminement vers cette religiosité, nous insisterons plus longuement sur la trajectoire de trois acteurs: Badr, Adnan et Souleymane. Nous pensons ainsi mieux saisir les subjectivités afférentes à leurs choix religieux et suivre les reconstructions des étapes caractérisant leur évolution vers et au sein de cette forme d'islam. Badr, anciennement Nelson, est issu d'une famille chrétienne camerounaise installée à Massy Palaiseau.

5. On peut ici voir un phénomène de transfert de l'imaginaire religieux de jeunes musulmans vers leurs pairs non musulmans. En ce sens s'opère même une certaine acculturation (Grannec et Massignon, 2012), car on observe des changements dans les modèles culturels originaux des seconds. On pourrait parler, au moins sur le plan strictement religieux, d'une acculturation unilatérale. Des acteurs originellement extérieurs à l'islam en viennent à adopter certaines valeurs ou pratiques en raison de leurs relations suivies et durables avec leurs amis musulmans.

Il décrit *a posteriori* les pratiques religieuses de sa famille et la transmission générationnelle qui en découle comme faibles. La foi chrétienne est d'abord vécue comme une spiritualité sans *vade-mecum*. Il perçoit son entrée dans le salafisme comme une vocation religieuse, alors que le questionnement spirituel amorcé laisse largement deviner une conversion par proximité et par affinité sociale, qui prend la forme d'un changement de perspectives morales et identitaires :

Badr: « J'avais beaucoup d'amis maghrébins dont d'ailleurs certains aujourd'hui sont salafis. Bon, ils ont pas forcément pour certains changé de caractère, mais bon c'est Allah qui guide. J'ai toujours eu en fait un entourage musulman [...]. On parlait de religion, on débattait, moi je leur disais: "Vous les musulmans [...]". Eux, pareil, ils me répondaient: "Vous les chrétiens, blablabla". On rigolait souvent, mais au fur et à mesure, j'ai commencé à me poser des questions. [...] J'ai éprouvé le besoin de comprendre l'islam, je voyais de plus en plus de gens se convertir, choisir l'islam. En plus, tout ce que j'entendais sur l'islam, je m'explique pas, j'ai commencé à vouloir comprendre, à connaître par moi-même. »

Auteur: « Et après ? »

Badr: « C'est surtout par internet en fait, c'est comme ça que j'ai fait le plus de recherches. Je faisais des recherches sur l'islam en général: histoire, croyance... Et bien sûr, c'est normal, dans ma tête, y'avait tout le temps des comparaisons qui se faisaient avec le christianisme. Je voyais la différence, l'islam, comment dire, c'est une religion, y'a tout, c'est pas juste tu crois et c'est tout. Pendant un an à peu près, j'ai beaucoup médité, je me suis posé beaucoup de questions mais le déclic un jour s'est produit. »

[...]

Badr: « J'ai découvert un *hadith* (parole du Prophète) qui m'a, comment dire, changé, transformé. [...]. C'était celui dans lequel il disait qu'il fallait qu'une personne qui éternue dise: "*Alhamdoulillah* (Louange à Dieu)". Il disait que si elle éternuait une seconde fois, elle devait encore dire: "*Alhamdoulillah*". Et, puis, si elle éternuait encore une troisième fois, pareil: "*Alhamdoulillah*". Mais, si elle éternuait une quatrième fois, qu'elle ne dise rien, ça voulait dire qu'elle était malade. »

Auteur: « Et c'est comme ça que le déclic s'est produit ? »

Badr: « Bah oui. Parce que tu sais quoi ? Je me suis dit, une parole pareille, ça ne peut pas être un Prophète. Quand j'ai lu ça, ça m'a fait un déclic, c'était trop précis. Un simple Prophète n'aurait pas dit ça. Il y avait dans ça, comment dire, une manière de rendre la religion vivante, pas éloignée du quotidien. C'était trop précis pour que ce soit faux. »

Si les arguments religieux généralement convoqués afin de justifier la supériorité des thèses salafistes sont importants, la primauté de l'islam dans certains espaces géographiques et sociaux génère une islamophilie plus ou moins diffuse. Le futur converti tel que Badr partage avec ses amis les expériences de vie, souvent négatives car liées au stigmate induit par le fait d'être socialisé en banlieue et d'origine immigrée. À ce titre, à la différence de conversions à l'islam plus anciennes liées aux voyages et aux découvertes des sociétés

musulmanes (Saïd, 1980) ou au mouvement d'intellectuels vers le soufisme (Vitray-Meyerovitch, 1995), les conversions contemporaines se caractérisent par l'ancrage de l'islam dans le tissu social et culturel français, notamment dans des espaces urbains paupérisés. C'est la valeur d'égalité entre membres d'une même génération et habitants d'un même espace relégué socialement et symboliquement qui explique une partie significative de l'identification à une religiosité par le prisme de groupes de pairs fréquentés quotidiennement et avec qui nombre d'expériences de vie sont communes.

Le salafisme : un courant perçu comme égalitariste entre convertis et musulmans « par héritage »

La figure du converti à l'islam jouit le plus souvent d'un certain prestige social auprès des pairs étant donné la distance qui semble parcourue entre la sphère de socialisation primaire (famille non musulmane au sein d'une société française qui n'est pas héritière de l'islam du point de vue historique) et celle de la *Umma* (« matrice des croyants »). Cette valorisation de la figure du converti diffère toutefois selon les courants dans lesquels s'inscrivent les personnes embrassant la foi musulmane. La reconnaissance sociale attribuée au converti de la part des coreligionnaires musulmans « par héritage » est particulièrement forte en milieu salafiste. Dès son entrée dans le groupe, le converti est considéré comme égal aux coreligionnaires héritiers de familles musulmanes. Il bénéficie même d'une préséance symbolique et pratique lorsque le capital symbolique (Bourdieu, 1980b) induit par la connaissance de l'arabe et la capacité d'exégèse des sources sacrées de l'islam (Coran, Sunna, Athar et avis des clercs autorisés, *al-'Ulama*) le met en situation de produire un discours normatif sur sa religion.

Les salafistes rencontrés ont ainsi à cœur de mettre en lumière le traitement égalitaire qu'ils ont trouvé au sein de leur communauté religieuse, aimant à se comparer aux convertis ayant embrassé des formes d'islam non salafistes. Ces derniers sont critiqués pour se rapprocher de la foi musulmane par le prisme d'un ancrage national, culturel ou ethnique spécifique. Pour illustrer ce fait, nous prendrons l'exemple d'Adnan, anciennement Pierre, qui fait figure de « converti de l'extérieur » car il n'a pas grandi dans une famille musulmane, à la différence de sa femme qui fait figure de « convertie de l'intérieur » en ce qu'elle a reçu l'islam en héritage. Avant de s'attarder plus longuement sur son parcours, voici ce qu'il dit de certains courants musulmans qu'il a pu côtoyer, et qui lui renvoient l'image d'un déclassement symbolique et pratique des convertis, là où le salafisme se signale, à ses yeux, par une forme d'universalisme concret quant à la manière de voir ces derniers :

Adnan : « Y'a un truc qui m'a toujours gêné et franchement, quand je réfléchis, je me dis que bon, voilà, c'est quand même pas trop normal de faire des différences entre les frères convertis et les frères qui sont, qui sont nés dans l'islam directement. Notre religion, elle dit pas ça. Dans ces mouvements, bon, on te dit qu'il faut rester à ta place en gros. [...] J'ai connu à la fac des musulmans qui venaient du Maroc, de...

Comment il s'appelle, le Cheikh, tu dois connaître, 'Adl wal-ihsane [il parle de Cheikh Abdessalam Yassine⁶]. Mais c'est vrai aussi pour d'autres, des Syriens, des Égyptiens... Quand tu leur parles de religion, ouais en gros, ils te disent : "Qu'est-ce que tu vas m'apprendre toi ? T'es pas né dans une famille musulmane ?" Ils ont déjà leur, leur... leur manière de voir les choses. Donc, bon après, t'as beau leur dire que bon, y'a des choses, des preuves, des ceci, des cela, ils te prennent de haut. C'est difficile d'écouter un converti.»

Né en 1981, Adnan est issu d'une famille bosniaque chrétienne orthodoxe installée à Lille depuis plusieurs décennies. Après quelques années d'études supérieures en géographie à l'université de Lille, il a suivi un cursus en sciences islamiques à l'université de Médine, en Arabie Saoudite. Il est, depuis 2009, gérant d'une librairie islamique dans le quartier populaire de la métropole lilloise Wazemmes. Il est marié à une Lilloise issue d'une famille marocaine immigrée qui vient, au moment de l'entretien (2008), de donner naissance à une petite fille. Ses parents comme ses beaux-parents se sont toujours montrés réticents à leur union comme à leur conversion. Le père d'Adnan s'est vivement opposé à la conversion de son fils lorsqu'il l'a découverte. Adnan a dû rompre avec une partie de sa famille, notamment son père qui rejette sa conversion comme une offense à l'héritage culturel et religieux de cette famille immigrée. Adnan nous confiera également que sa femme est « en froid » avec ses parents pour avoir embrassé un modèle islamique en rupture avec la tradition familiale, et les rares mots qu'elle échangera avec nous, en présence de son mari, seront pour nous dire qu'avec ses parents, elle a des relations « difficiles et compliquées parce qu'[elle] pratique d'après les vraies sources ».

Outre les arguments classiques insistant sur la nécessité d'un revivalisme rigoureux, Adnan précise que seul le salafisme assure à un converti de pouvoir prêcher sans que son passé ne vienne entraver sa reconnaissance sociale et symbolique. Le fait d'avoir été non musulman ne lui a jamais paru préjudiciable, il n'a jamais été perçu comme « novice » ou « fragile », seule comptant la maîtrise des sources. En raison de son statut passé d'« étudiant en sciences religieuses » (*Talib al-'Ilm*) dans l'une des plus célèbres universités islamiques du monde, Adnan a le sentiment d'avoir mérité cette reconnaissance. D'après son témoignage, nous verrons dans un premier temps que la socialisation résidentielle est capitale pour comprendre sa familiarisation à l'islam. Son récit traduit également la manière dont l'islam est valorisé au détriment du christianisme :

Adnan : « Je me suis converti en [19]96. Oui, c'était à l'hiver 96, je m'en souviens bien. J'étais au lycée. Mais attention, je prie depuis septembre 1998, avant j'étais ignorant. Je priais pas, donc c'est pour ça que je préfère te dire que je prie depuis 98. [...] J'habitais à la Cité Résidence Gayant à Douai. J'avais des copains arabes et des copains français. [...] Mes copains arabes, ils me parlaient pas d'islam, on parlait pas de ça... sauf bien sûr pour les histoires de jambon, de Ramadan, etc.

6. Adnan fait ici référence au mouvement islamiste marocain « Justice et Spiritualité » créé en 1973 et à son fondateur décédé en 2012.

Là où j'habitais, à la cité Gayant-Douai, y'avait des Arabes, des Noirs, des Français. [...] C'est par la suite, en fait, un ami, qui va devenir par la suite mon meilleur ami, faisait la prière, mais il en parlait jamais. Il parlait jamais de l'islam. C'est là que j'ai connu quelqu'un de vraiment pratiquant.»

Auteur : « Et donc, c'est là que tu as découvert en quelque sorte “le vrai islam” ? »

Adnan : « J'ai toujours médité. Je me suis toujours posé beaucoup de questions, depuis que je suis petit c'est comme ça : la mort, Dieu, pourquoi les moustiques ils volent, les couleurs des perroquets, l'au-delà, les extraterrestres... En classe de seconde, on a fait un cours sur l'islam. Ça m'a marqué pas comme en 5^e au collège où là on passe vite fait sur les choses. Là, le prof nous a tout dit, il a été honnête. Un jour, je me rappelle, j'ai posé une question, je voulais savoir : “Qu'est-ce que les musulmans pensent de Jésus ?”. Je te dis ça parce que j'avais de la sympathie pour Jésus. J'aimais bien son histoire, sa vie. J'aimais pas le christianisme. [...] Je trouvais ça éloigné de ce que doit être une religion. [...] En plus, je me suis toujours dit que les prophètes, c'était pas des personnes comme les autres. Les religions monothéistes, comment t'expliquer ? J'sentais qu'y avait du vrai derrière. J'ai toujours pensé qu'il y avait quelque chose. [...] Donc, pendant son cours, je me suis retourné vers mon copain de classe, Mehdi, je lui ai demandé ce que les musulmans pensaient de Jésus. Il m'a répondu : “Bah, c'est un prophète...”. Et là ça m'a fait quelque chose, jamais j'aurais pensé un truc pareil. Pour moi, que dans la religion musulmane, on dise que Jésus était un prophète. Pour moi, Allah, ce que j'en savais, c'était comment dire... ? Une statue qu'on vénérât, un gros démon. [...] Après le cours, je suis allé voir le prof. [...] Après, la conversation, elle est venue sur le Coran, sur la Bible, le prof il m'a dit que, effectivement, il y avait plusieurs exemplaires de la Bible et seulement un Coran. Ça plus Jésus, j'étais chamboulé. »

Auteur : « Et quand est-ce que tu t'es dit que maintenant, ça y est : “Je suis salafi” ? »

Adnan : « À l'été 2001, je me rappelle, des Chouyoukh [pluriel de Cheikh qui est le titre honorifique donné au clerc] sont venus à la mosquée d'Aulnay-sous-Bois. Je m'en rappelle, dix-sept jours de cours, bien franchement, la Tradition enseignée, bien. [...] J'en ai super profité, j'ai pu poser plein de questions et tout. [...] Surtout, là-bas y'avait deux recruteurs saoudiens qui nous disaient qu'il y avait des bourses et des possibilités d'aller étudier en Arabie Saoudite, alors après moi qui étais attiré par la religion, je me suis dit : “Il faut à tout prix que j'y aille”. [...] En 2001-2002, je tenais plus. Je pouvais plus faire autre chose. J'voulais plus aller à la Fac, j'foutais plus rien, j'étais trop attiré par les bouquins, j'avais la tête tout le temps dans les bouquins. Je disais à ma mère : “J'veux aller au Yémen” ! Là-bas, comme c'est le pays de Cheikh Muqbil⁷, c'était c'que j'voulais. [...] Ma mère était en panique mais après elle m'a dit : “C'est ta vie, si t'es sûr de toi ?” Après, donc, je me suis donné du temps. J'ai bien réfléchi, je me suis donné entre septembre 2001 et janvier 2002 pour

7. Cheikh Muqbil Ibn Hadi al-Wadi'i al-Yamani (mort en 2001) est un clerc salafiste yéménite parmi les plus influents de notre époque. Il est également connu pour avoir dirigé un centre d'études religieuses où de nombreux musulmans du monde sont venus se former : le *Dar al-Hadith* [la Maison du Hadith] dans la ville de Dammaj (Burgat 2005 ; Bonnefoy, 2012).

trouver du boulot et mettre de l'argent de côté mais... tonton Ben Laden est passé par là. L'ambassade du Yémen a commencé à refuser les visas sauf pour les touristes. [...] Et un jour ? La surprise, je reçois une lettre : je suis pris à Médine. La demande que j'avais faite avec les recruteurs du Golfe à Aulnay avait été acceptée.»

Les propos d'Adnan sont intéressants à plusieurs titres. Sa trajectoire salafiste fait d'abord écho à son initiation en milieu musulman diffus du point de vue des origines ethnoculturelles et des degrés de pratique religieuse des amis qu'il côtoie. On voit ici comment la religiosité des musulmans s'étend aux non-musulmans. Le converti est d'abord inséré dans un système d'interrelations faisant de l'islam une religion acceptable et, au sens premier du terme, aimable, avant même d'être consciemment devenu musulman. Il est socialisé et préparé au quotidien à accepter la légitimité de ce cadrage existentiel et social. Puis, dans un second temps, la conversion au salafisme d'Adnan est le fruit d'une intégration dans un espace social balisé et normé par une interprétation spécifique de l'islam. La conversion au salafisme se fait de manière « horizontale » entre musulmans par héritage et musulmans « par adoption » ; elle concerne l'ensemble des individus évoluant au sein d'un milieu partagé, instaurant un passage collectif du statut d'« ignorant » à celui d'« élu ». Adnan va ainsi se sentir uni à l'ensemble des autres initiés salafistes (d'héritage musulman ou non) avec qui il partage un sentiment d'élection.

Adnan établit une différence entre les musulmans « initiés » et les musulmans qui, malgré leur foi nominale, n'ont pas de réelle connaissance des implications de l'islam et adhèrent à une vision trop vague de la croyance. De manière générale, les enquêtés réprouvent d'autres formes d'islam, telles que celles prisées au sein des anciennes générations (parents venus du Maghreb notamment), par d'autres mouvements piétistes missionnaires tel le Tabligh (réfractaire aux interactions avec les non-musulmans), ou encore par des cercles plus militants désireux de faire valoir la référence musulmane dans les débats publics comme les proches de Tariq Ramadan ou de l'Union des organisations islamiques de France. Les salafistes font alors valoir le fait qu'ils pratiquent selon des règles clairement stipulées et s'identifient à des clercs bien précis. Ils sont, à ce titre, des musulmans exclusifs et exclusivistes, leurs coreligionnaires étant eux, clairement, des « déviants ».

Afin de devenir salafiste, se définir comme musulman ne suffit plus, puisqu'à cette profession de foi doit succéder l'allégeance revendiquée aux premières communautés musulmanes historiques (*al-Salaf al-Salih*). En cela, toute personne n'appartenant pas initialement aux communautés salafistes peut se reconnaître dans une démarche de conversion, à commencer par les fidèles pourtant socialisés principalement en contexte familial et/ou social musulman. Si les enquêtés ne font pas usage du terme « converti » pour se définir, ils se positionnent en rupture avec d'autres coreligionnaires dont ils se distancient à mesure qu'ils s'inscrivent dans un cheminement « orthodoxe ». Ainsi, c'est le contenu de la pratique religieuse, et non la foi nominale, qui importe lorsqu'il est question de définir la condition de musulman.

La socialisation salafiste entre continuités et transformations

Une volonté de transformer radicalement son être

Adnan s'est mis au service d'un « islam total » en ce que sa socialisation religieuse obéit ainsi à une logique d'inversion. Autrement dit, sa progression sur la voie du salafisme doit signifier une prise de distance vis-à-vis de l'ordre social et symbolique ambiant. En quête d'une pureté religieuse fondée sur la critique de l'époque actuelle, ce cheminement religieux se construit autour du nécessaire endiguement de toute « souillure » caractérisant le mode de vie des non-salafistes. Dès lors, il est question d'un renversement radical de représentation et de mode de vie, synonyme d'une acculturation à l'islam d'autant plus forte que la distanciation par rapport aux normes « françaises » (car « impies ») et aux traditions culturelles de musulmans immigrés se veut irrévocable.

Si le discours des convertis salafistes laisse entrevoir des thèmes structurants tels que l'égalitarisme, la rupture avec le milieu familial, la césure avec les valeurs de la société dominante et la distanciation envers les musulmans non-initiés, il est intéressant d'observer que la similarité entre ces différents éléments tient à l'inversion de normes. La conversion au salafisme est une inversion en ce qu'elle recherche un renversement total des normes et valeurs au nom du religieux (Puzenat, 2015). Elle concerne l'ensemble des sphères personnelles et sociales où le converti avait pour habitude d'évoluer. C'est ainsi qu'outre la désaffiliation familiale et culturelle, celui-ci en vient à glorifier, tant sur le plan pratique que symbolique, l'Orient (arabe notamment), le Golfe plus spécifiquement.

Comme l'illustrent de nombreux salafistes occidentaux convertis, l'imaginaire s'oriente désormais vers « la terre d'islam », et plus particulièrement vers les sociétés se présentant comme les plus intransigeantes en matière de respect des principes religieux, au premier rang desquelles l'Arabie Saoudite. La césure symbolique à laquelle ce changement de repères fait écho trouve également une traduction empirique lors de la migration salutaire entreprise par de très nombreux salafistes vivant en France, la *Hijra*. Elle constitue une étape majeure de leur trajectoire religieuse puisqu'elle incarne le parachèvement physique de la rupture morale et sociale recherchée. Cette trajectoire puritaine figure bien dans ce cas une « socialisation de conversion » (Darmon, 2006), au sens où elle est synonyme de renversement sociologique radical (changement de nature de l'être social selon les principaux concernés en raison d'une nouvelle affiliation religieuse). Comme l'illustre Adnan, l'acteur répond à une forme de « vocation spirituelle » (Suaud, 1978), en se considérant comme doté d'une personnalité « naturellement » favorable à accepter pareil discours (l'explication de la conversion est en soi, pas dans les conditions extérieures); et son cheminement n'a d'autre but que la mutation intégrale et totale du mode de vie et de l'imaginaire⁸.

8. Processus que Bourdieu et Passeron nomment par le mot grec *metanoïa* et qui concerne le changement total.

Un processus continuuel d'opposition à la société

L'analyse des trajectoires menant au salafisme laisse toutefois entrevoir une certaine constance et non le seul renversement des normes et des valeurs. Elle permet d'envisager les continuités qui se dessinent avec les postures d'opposition préalables à la socialisation salafiste. L'engagement salafiste perpétue sous une forme religieuse des positionnements contestataires plus anciens. En effet, l'observation comparative des similarités sociologiques unissant la grande majorité des salafistes français met en évidence une présentation de soi empreinte d'hostilité à l'égard de la société environnante. Le changement induit par l'entrée dans la socialisation salafiste fait ainsi écho à l'adoption d'un nouvel ordre symbolique, sans que la nature de nombreux liens au reste de la société en soit fondamentalement modifiée.

Nous le voyons clairement avec Souleymane (anciennement François), originaire de Seine-Saint-Denis et installé en Égypte dans le cadre de sa *Hijra* en terre d'islam. Vivant au Caire depuis plusieurs années, établi dans le quartier de *Rehab*⁹, il est originaire de la cité des Francs-Moisins de Saint-Denis, près du Stade de France. Il explique son adhésion au salafisme par son caractère structuré et surtout « punitif ». Issu d'une famille chrétienne ivoirienne, il affirme avoir choisi la foi musulmane après avoir lu le Coran qu'il jugeait clair et logique quant à ce qu'il convenait de faire à celles et ceux qui enfreignaient les prescriptions divines, à l'inverse notamment du catholicisme, religion de sa famille qu'il juge trop « laxiste ». À ces yeux, une religion doit être prescriptrice de normes et de morale. Au Caire, Souleymane s'implique avec un ami égyptien dans une association sur laquelle il ne nous délivrera que peu d'informations. Il délivre également des cours de français, tout en poursuivant pour sa part l'apprentissage de l'arabe. La vie en Égypte lui paraît moins « hypocrite » qu'en France, même si tout n'y est pas parfait. Il incrimine notamment l'État français pour sa manière d'entretenir un rapport jugé laxiste à la jeunesse française. Il insiste sur le paradoxe qu'il observe entre un contrôle souple de la délinquance et un contrôle rigide des musulmans désireux de pratiquer « sérieusement » leur religion (Khosrokhavar, 2014).

Auteur : « Tu dis que la France est hypocrite, qu'est-ce que tu entends par là ? »

Souleymane : « Je déteste ça. Je dé-tes-te ça, c'est carré. Quand dans une société, on dit on est libre, on est ceci, on est cela, je déteste ça, on dit ça et on fait le contraire. On fait la morale aux autres et on discrimine, je peux pas accepter ça. »

9. Situé à la sortie de la mégapole égyptienne, vers l'aéroport, ce quartier est un grand quartier « français » de la capitale égyptienne dans la mesure où il n'est pas rare d'y croiser des salafistes hexagonaux, seuls ou en famille, se promenant ou faisant leurs courses au centre commercial. Changées en livres égyptiennes, les économies des salafistes leur permettent de « changer de catégorie sociale » du fait de la différence de niveaux de vie entre la France et l'Égypte. C'est ainsi que, lorsqu'on s'entretient avec certains d'entre eux habitant le quartier, on est frappé de la distinction entre leur lieu de vie en France, par exemple la banlieue parisienne, et en Égypte, où ils investissent les quartiers de la classe moyenne en phase de promotion sociale.

Auteur : « Par exemple tu trouves qu'on n'est pas libre en France ? »

Souleymane : « Bah, attends, qu'est-ce qu'on vient de dire tout à l'heure ? À propos de la loi sur le niqab [l'auteur et lui, quelques instants auparavant, avaient eu un échange sur le débat français sur le voile intégral], comment est-ce qu'on peut comprendre ça ? On dit qu'on est pour la liberté mais on veut interdire à une femme de se voiler comme elle veut. C'est hypocrite, c'est ce genre de choses que je reproche à la France : dire une chose et faire le contraire. »

Auteur : « Pour toi, c'est dû à quoi alors ce double discours ? »

Souleymane : « Je... Je sais pas... Je... Je, je vais te dire en France, on est pas logique, on dit des choses mais on fait comme son intérêt. Pour les belles phrases oui, mais quand il faut agir, c'est une autre histoire. »

Auteur : « Et pour toi, ça aussi, c'est un signe qu'en France, on est dans le double discours ? »

Souleymane : « [Rire] Ouais, presque. En France, on voit que t'es sur la bonne voie, on te met des bâtons dans les roues. Enfin bon, je vais pas trop m'attarder là-dessus, voilà, c'est comme ça, bon, on est... On est hypocrite. On dit... Un exemple, en France, je me dis souvent un truc : on a pas transmis aux jeunes la peur de l'uniforme, c'est pour ça, par exemple, ils commettent des actes qui sont... On a laissé la liberté quand il fallait pas, maintenant, les jeunes, ils sont trop dans leur... Ils font des actes délictueux. Ils sont pas logiques. Ils ont laissé la liberté là où il fallait pas. »

Auteur : « Et ici en Égypte, ta vie se passe comment alors ? »

Souleymane : « J'aime les mosquées. Ici, par exemple, pendant le Ramadan [la voix est pleine d'émotion et l'œil brillant] lorsque les prières se terminent, les *dou'at* [« invocations »], elles sont... C'est magnifique. Je me rappelle, les gens pleuraient. [...] Bon là, c'était pas pendant le Ramadan, c'était pendant la guerre à Gaza, je me rappelle très bien, les gens pleuraient, c'était émouvant, vraiment, j'étais... »

Auteur : « Et pendant Gaza [Opération Plomb durci], tu faisais les invocations avec l'imam ? »

Souleymane : « Oui, bien sûr. »

Auteur : « Mais je croyais que pour les salafis, le fait de ne pas faire de la politique, le fait de ne pas encourager à prendre des positions, etc., c'était, comment dire, important, dans la religion ? »

Souleymane : « Non. J'ai fait les *Dou'at* mais je n'appelle pas aux manifestations. Voilà, c'est clair. Je ne dis pas qu'il ne faut pas prier et appeler au bien, par exemple avec les habitants de Gaza, non là y'a eu un crime, là, on parle pas de ça. Non, on appelle pas aux manifestations, parce que ça peut être dangereux. Mais quand on tolère pas quelque chose, on le dit. On prie, on fait des prières, on fait des invocations, on demande à Allah de nous venir en aide. »

La méfiance à l'égard de l'État, ou la difficulté à se dire Français et partie intégrante de la Nation, sont des thématiques qui laissent entrevoir un fort sentiment de marginalisation sociale et politique. Le cas de Souleymane est représentatif de la grande majorité des salafistes que nous avons rencontrés.

Le rapport à l'État est problématique, la défiance vis-à-vis du système électoral a précédé la conversion. C'est également le cas pour des convertis issus de familles immigrées, qui nous ont confié ne jamais s'être considérés comme Français et s'être senti appartenir au pays d'origine de leurs parents, nuanciant ici certaines explications « islamisantes » en vertu desquelles seuls les jeunes musulmans refuseraient de faire allégeance à la France. Nombreux sont, en effet, les exemples d'une connexion entre l'identification au salafisme et la préexistence d'une relation distendue entre l'acteur et le sentiment d'appartenance nationale, politique et symbolique. En ce sens, la fréquentation de pairs musulmans qui vont élargir l'espace d'acceptabilité de l'islam comme possible et légitime ressource identitaire, avant même la confrontation à des salafistes prêchant l'authenticité et la supériorité de leurs vues religieuses, sont autant de faits qui sont certes des facteurs de rupture par rapport à l'héritage familial des convertis, mais également les conséquences d'un mode de vie qui a préalablement fait d'eux des marginaux par rapport au reste du corps social. Si ces éléments ne sont naturellement pas exclusifs à ces milieux sociaux, la concentration de dynamiques de « périphérisation » physique et mentale apparaît plus que jamais comme l'un des facteurs majeurs des constructions identitaires en rupture.

Conclusion

L'étude des convertis à l'islam se reconnaissant dans le salafisme fait ressortir la part importante qu'ils prennent au sein de ces communautés puritaines de plus en plus visibles en France. S'il convient de mener des travaux (pour le moment inexistant) sur les taux de présence des personnes socialisées principalement en dehors de l'islam ainsi que sur les facteurs qui poussent ces derniers à s'identifier à cette forme religieuse plutôt qu'à une autre, on peut néanmoins voir dans la socialisation auprès de musulmans une variable clé pour qui veut se saisir de la question des conversions à l'islam au sein des jeunes générations résidant en banlieue. Souvent, l'appropriation du salafisme se présente comme une nouvelle manière de contester la marginalisation, entretenant un positionnement antagoniste vis-à-vis de la société majoritaire qui préexistait à la conversion. Les acteurs adoptent cette offre religieuse parce que, souvent, elle leur permet de reformuler en termes sacrés nombre de griefs qu'ils entretenaient au préalable. L'existence de liens lâches avec le reste de la société, la relégation sociale et territoriale, confortent un espace d'opportunités identitaires se caractérisant par la réappropriation locale d'éléments salafistes globalisés issus d'ancrages historiques autres. À ce sentiment d'exclusion sociale se combine ainsi la mondialisation des offres identitaires. En cela, les évolutions du paysage du croire au sein de la société française s'inscrivent de manière croissante dans une dialectique entre tensions sociales locales et opportunités d'identification globale.

Mohamed-Ali ADRAOUI

Edmund A. Walsch School of Foreign Service, Université de Georgetown
ma.adraoui@gmail.com

Bibliographie

- ABOU Selim, 2006, « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales*, 135, p. 79-91.
- ADRAOUI Mohamed-Ali, 2013, *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 2017, « La hijra au service d'un projet de rupture intégral dans le salafisme français », *Ethnologie française*, 168, 4, p. 639-648.
- ALLIEVI Stefano, 1998, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.
- AMGHAR Samir, ZEGNANI Sami, 2019, *Le salafisme en dix questions*, Paris, Michalon Éditions.
- AMIRAUX Valérie, 2001, *Acteurs de l'islam en Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques Politiques ».
- BAUBÉROT Jean, 2004, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Éditions du Seuil.
- BEAUCHEMIN Cris, HAMEL Christelle, SIMON Patrick, 2010, *Trajectoires et origines : enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, INED-INSEE.
- BERGER Peter, LUCKMAN Thomas, 1992 [1966], *La Construction sociale de la réalité*, traduit de l'anglais par P. Taminiaux, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BOBINEAU Olivier, TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- BONNEFOY Laurent, 2012, *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*, New York, Oxford University Press.
- BOURDIEU Pierre, 1980a, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- , 1980b, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, p. 2-3.
- , 2011, « Champ du pouvoir et division du travail de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 190, p. 126-139.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, 1970, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit.
- BURGAT François, 2005, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda. Réislamisation, modernisation, radicalisations*, Paris, La Découverte.
- CAVATORTA Francesco, MERONE Fabio, 2016, *Salafism After the Arab Awakening. Contending with People's Power*, New York, Oxford University Press.
- DARMON Muriel, 2006, *La socialisation*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 ».
- DONEGANI Jean-Marie, 1993, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de Sciences Po.
- DUBET François, 2018, *Trois jeunesses. La révolte, la galère, l'émeute*, Lormont, Le bord de l'eau, coll. « Crescendo ».
- DURKHEIM Émile, 1990 [1938], *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 2009 [1894], *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot.
- DUVIGNAUD Jean, 1986, *L'anomie. Hérésie ou subversion*, Paris, La Découverte.
- GALONNIER Juliette, DE LOS RIOS Diego, 2016, « Teaching and Learning to be Religious: Pedagogies of Conversion to Islam and Christianity », *Sociology of Religion*, 77, 1, p. 59-81.
- GODARD Bernard, Taussig Sylvie, 2007, *Les musulmans en France. Courants, institutions et communautés*, Paris, Robert Laffont.

- GOFFMAN Erving, 1968 [1961], *Asiles. Étude sur la condition sociale des maladies mentales*, Paris, Éditions de Minuit.
- GRANJON Marie-Christine, 1985, *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*, Paris, Presses de la FNSP.
- GRANNEC Christophe, MASSIGNON Berengère (dir.), 2012, *Les religions dans la mondialisation. Entre acculturation et contestation*, Paris, Karthala.
- HAAS Peter M., 1992, "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination", *International Organization*, 46, 1, p. 1-35.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, WILLAIME Jean-Paul, 2001, *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 2014, *Radicalisation*, Paris, Éditions de la MSH.
- KILBOURNE Brock, RICHARDSON James T., 1989, "Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories", *Sociological Analysis*, 50, 1, p. 1-21.
- LAHIRE Bernard, 2005, « Prédispositions naturelles ou dispositions naturelles », *L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte, p. 261-307.
- LAPEYRONNIE Didier (avec Laurent COURTOIS), 2008, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont.
- LAURENCE Jonathan, VAÏSSE Justin, 2007, *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob.
- LAUZIÈRE Henri, 2015, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press.
- LE PAPE Loïc, 2015, *Itinéraires de conversions en France. Juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-en-Provence.
- MARZOUKI Nadia, ROY Olivier (ed.), 2013, *Religious Conversions in the Mediterranean World*, Basingstoke, Palgrave Mcmillan.
- MAYER Jean-François, 2008, « Mondialisation, religions et politique au XXI^e siècle », *Hermès*, 51, p. 177-181.
- , 2011, « Suisse: des conversions à l'islam par osmose? », www.mayer.im/suisse-des-conversions-a-lislam-par-osmose/ (consulté le 15 avril 2019).
- MEIJER Roel, 2009, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London, Hurst, Oxford University Press.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2013a, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- , 2013b, « La conversion. Retour à l'identité », *Théologiques*, 21, 2, p. 7-16.
- MOULINE Nabil, à paraître, *Histoire du salafisme*, Paris, Flammarion.
- POULAT Émile, 1986, *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiologie*, Paris, Éditions du Cerf.
- PUZENAT Amélie, 2015, *Conversions à l'islam. Unions et séparations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- ROY Olivier, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2005, *La laïcité à l'épreuve de l'islam*, Paris, Stock.
- , 2008, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- SAÏD Edward, 1980 [1978], *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil.

- SIMMEL Georg, 1981, *Sociologie et épistémologie*, traduit de l'allemand par L. Gasparini, Paris, Presses universitaires de France.
- SINGLY François de, 2005, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris, Armand Colin, 2005.
- SUAUD Charles, 1978, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Éditions de Minuit.
- TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- TAPIA Stéphane de, 2009, « Permanences et mutations de l'immigration turque en France », *Hommes et migrations*, 1280, p. 8-20.
- TAYLOR Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press.
- VITRAY-MEYEROVITCH Eva de, 1995 [1978], *Anthologie du Soufisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes ».

Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion

Cet article explore les trajectoires de Français de parents non musulmans convertis au salafisme. À la croisée d'une approche subjectiviste et déterministe, il cherche autant à mettre en lumière le sens que les acteurs masculins donnent à leur trajectoire, que les logiques sociales inhérentes à ce choix. Si les convertis décrivent leur choix comme une vocation spirituelle, l'article fait également ressortir l'importance et le rôle des sociabilités locales préexistantes à l'entrée dans le salafisme. Cette conversion « par osmose » (Mayer, 2011) et « par frottement » (De Singly, 2000) reflète une forme d'engagement religieux où l'éthique intransigeantiste s'alimente de discours et de représentations observables chez de nombreux jeunes de banlieue. L'inscription résidentielle au sein d'espaces territoriaux relégués, les zones périphériques ethnicisées et racisées des grandes villes, vient entretenir un rapport d'opposition à la société majoritaire. La conversion au salafisme se présente comme une transformation en langage islamique d'une situation marginale par rapport au monde environnant.

Mots-clés : salafisme, conversions, socialisation, rupture, continuité.

Trajectories of converts to Salafism in France: marginalization, socialization, conversion

This article sheds light on the trajectories of some French people who have converted to Salafism but whose parents are no Muslims. Mixing a subjectivist as well as more deterministic approach, this contribution highlights how some actors interpret their evolutions, as well as the social logics influencing their choices. Even though the converts explain their choices as the result of a

spiritual vocation, the article does also show the importance of and the role of a preexisting local sociability. This conversion “by osmosis” (Mayer, 2011) and “by friction” (De Singly, 2000) reflects a type of religious commitment in which their uncompromising ethics is fed with discourses and representations that we can frequently observe beyond the Salafist youth. Living in some relegated territories, i.e. the outlying suburban ethnicized and racialized areas, does feed a relationship with the society made of antagonism. Conversions to Salafism echoes to how Islam is used by some people to redefine a situation of social marginalization in their favor at the detriment now of the rest of the society.

Keywords: salafism, conversions, socialisation, rupture, continuity.

Trayectorias de los conversos al salafismo en Francia: marginalización, socialización, conversión

Este artículo explora las trayectorias de franceses de padres no musulmanes convertidos al salafismo. En el cruce de un enfoque subjetivista y determinista, busca poner de relieve el sentido que los actores masculinos dan a su trayectoria, así como también, las lógicas sociales inherentes a dicha elección. Si bien los conversos describen su elección como una vocación espiritual, el artículo destaca asimismo la importancia y el rol de las sociabilidades locales preexistentes a la entrada en el salafismo. Esta conversión “por osmosis” (Mayer, 2011) y “por fricción” (De Singly, 2000) refleja una forma de compromiso religioso donde la ética intransigente se alimenta de discursos y representaciones observables en muchos jóvenes de los suburbios. La inscripción residencial en el seno de espacios territoriales relegados, las zonas periféricas étnica y racialmente arraigadas de las grandes ciudades, teje un vínculo de oposición frente a la sociedad mayoritaria. La conversión al salafismo aparece como una transformación en lenguaje islámico de una situación marginal respecto al medio circundante.

Palabras claves: salafismo, conversiones, socialización, ruptura, continuidad.