



Tracés. Revue de Sciences humaines

30 (2016)
L'expérience minoritaire

Solène Brun et Juliette Galonnier

Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Solène Brun et Juliette Galonnier, « Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 30 | 2016, mis en ligne le 15 avril 2018, consulté le 15 avril 2016. URL : <http://traces.revues.org/6400> ; DOI : 10.4000/traces.6400

Éditeur : ENS Éditions
<http://traces.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://traces.revues.org/6400>
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Cet article a été téléchargé sur le portail Cairn (<http://www.cairn.info>).



Distribution électronique Cairn pour ENS Éditions et pour Revues.org (Centre pour l'édition électronique ouverte)
© ENS Éditions

Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration

SOLÈNE BRUN
JULIETTE GALONNIER

Dans un article récent, Éric Fassin (2014) revient sur la « débâcle » française dont la Coupe du monde 2010 a été le théâtre, et en particulier sur l'opposition très médiatisée entre les joueurs Franck Ribéry et Yoann Gourcuff¹. Selon lui, la manière dont les médias ont présenté cette opposition doit se comprendre comme une opposition raciale, où Ribéry se voit « déchu » de sa blanchité² – blanchité dès lors incarnée de manière paradigmatique par

1 Les auteures remercient tout particulièrement Mirna Safi pour ses remarques et suggestions. Les recherches pour cet article ont été financées par l'École doctorale de Sciences Po ainsi que par le Sociology Department, la Graduate School et le Buffett Center de Northwestern University (USA).

2 La « blanchité » comme concept a d'abord été élaborée dans le contexte étasunien sous le nom de *whiteness* (DuBois, 2005), pour désigner l'appartenance au groupe majoritaire « blanc ». Cela a donné lieu à un courant de recherche, les *whiteness studies*, dont le courant critique (*critical whiteness studies*) est issu plus largement de la *critical race theory*, qui se développe à la fin des années 1970 à partir des influences des *legal studies*, de la sociologie critique, du néo-marxisme et de la philosophie postmoderne (Delgado et Stefancic éd., 1997). Se fondant sur la nécessité de nommer et d'étudier les Blan-ch-es comme avaient été nommé-e-s et étudié-e-s jusque-là les non-Blanc-he-s, cette littérature s'articule autour du concept central de « privilège blanc » (Frankenberg, 1993; McIntosh, 1989, 1997; Lopez, 1996; Rothenberg éd., 2004), défini par Richard Delgado et Jean Stefancic comme le « faisceau invisible des attentes et des courtoisies qui vont avec l'appartenance à la race dominante » (1997, p. xvii), l'une d'entre elles étant précisément l'« avantage de n'être pas "nommé-e", catégorisé-e » (Kebabza, 2006). Le but est alors d'examiner comment la catégorie « blanche » a été historiquement, socialement et culturellement construite, et de mettre au jour les rapports de pouvoir qui y sont liés. Ces travaux mettent en évidence le fait que les frontières de la blanchité ne sont pas statiques mais sujettes à de multiples ajustements et négociations. Ainsi, des groupes comme les Irlandais-e-s, les Italien-e-s ou les Juifs et Juives aux États-Unis, qui n'étaient pas perçu-e-s comme blanc-he-s au début de leur immigration, ont progressivement été incorporé-e-s au sein du groupe majoritaire (Ignatiev, 1995; Jacobson, 1999; Brodtkin Sacks, 1998). Si la littérature anglo-saxonne des *whiteness studies* est aujourd'hui extrêmement riche et fournie, les études sur la « blanchité » en France connaissent un développement beaucoup plus récent (Cervulle, 2013; Kebabza, 2006; Laurent et Leclère éd., 2013). Pourtant, le concept n'est pas juste une importation exogène au contexte français, et il y trouve une pertinence propre. Comme l'écrit Maxime Cervulle, le concept de

Gourcuff. Si Fassin mobilise les questions relatives à la classe et à la sexualité pour rendre compte d'une opposition qui apparaît codée en termes raciaux³, l'élément déterminant d'un tel codage demeure la conversion de Ribéry à l'islam en 2006. Pour Fassin, c'est d'abord cette conversion qu'il faut comprendre comme le « franchissement d'une ligne clairement racialisée dans la société française contemporaine » (*ibid.*, p. 247). Dans cet exemple, il semble que la conversion d'un Blanc à la religion musulmane suppose une déchéance du statut majoritaire et le renoncement aux privilèges qui lui sont associés. Que recouvre dès lors le devenir minoritaire des converti-e-s à l'islam et que révèle-t-il sur la nature de la frontière entre groupes majoritaire et minoritaire ? Le présent article explore cette question de manière comparative, en examinant le cas de la France et des États-Unis, deux contextes nationaux dans lesquels l'islam a été construit comme une religion minoritaire.

Dans *La condition noire*, Pap Ndiaye écrit préférer la notion de « minorité » à celle de « communauté » en ce que la première permet de « délimiter minimalement un groupe en fonction du critère de l'expérience sociale partagée selon [un] marqueur socialement négatif [...], sans impliquer l'existence de liens culturels communs ou d'une reconnaissance institutionnelle » (2008, p. 65). En cela, il se réfère à une acception de la notion de minorité qui se développe aux États-Unis autour de l'école de Chicago. Louis Wirth (1945) définit ainsi la minorité comme un groupe soumis à des discriminations particulières, et ayant conscience des discriminations qu'il subit en tant que groupe. La notion de minorité n'est pas ici numérique : en prenant notamment l'exemple de la situation coloniale, Wirth pense la possibilité de minorités statistiquement majoritaires. Ainsi, ce qui fonde prioritairement la minorité n'est pas tant un sentiment d'appartenance commune ou d'infériorité numérique au sein d'une société, qu'un processus d'essentialisation et d'infériorisation des individus. La minorité ainsi comprise est indissociable de la notion de minoration, en tant qu'assignation à une « identité subalterne ». Par identité subalterne, nous nous référons au sens qu'ont donné à cette notion les auteur-e-s des *Subaltern Studies* qui, après

blanchité est utile pour l'analyse en cela qu'il « permet d'introduire une conception relationnelle systémique du pouvoir dans l'appréhension des rapports sociaux de race : il s'agit de contester l'idée selon laquelle les actrices et les acteurs socialement perçus comme blancs échapperaient à l'emprise de la racialisation » (2013, p. 49). Ici, ce concept nous permet d'approcher l'expérience du vécu des Blanc-he-s en France et aux États-Unis, qui appartiennent dans les deux cas au groupe majoritaire dominant, c'est-à-dire dont l'appartenance à la nation n'est jamais remise en cause.

- 3 Ribéry est issu de la classe ouvrière, Gourcuff de la classe moyenne. Des rumeurs circulaient alors sur les préférences homosexuelles de Gourcuff, ainsi que sur l'homophobie de Ribéry.

Gramsci, la définissent comme fondée par l'existence d'une subordination, qu'elle soit de classe, de caste, d'âge, de genre, de race, de langue ou de culture (Guha, 1982). La subalternité est pensée en tant que position relationnelle dans une relation de pouvoir : cette notion permet donc de clarifier celle de minorité, en ce qu'elle évacue la question de la taille des groupes et s'attache à celle des rapports de pouvoir.

La subalternisation de l'islam en France et aux États-Unis

Ainsi, il convient de parler d'individus ou de groupes minorisés plutôt que minoritaires. Cette nouvelle terminologie nous encourage à interroger les processus qui conduisent à la mise en minorité. Dans la littérature, ces interrogations se sont souvent traduites par une attention portée aux conditions historiques de construction des minorités, notamment par les pouvoirs étatiques, en contexte colonial et impérialiste (Memmi, 1957 ; Said, 1978). Ces travaux mettent en lumière comment des populations sont progressivement construites comme minoritaires « par le haut » en vertu de critères spécifiques, souvent liés à des enjeux de pouvoir et de domination. En France comme aux États-Unis, la religion musulmane a connu un tel processus de subalternisation, bien que les conditions sociales et historiques de la construction du stigmaté lié à l'identité musulmane diffèrent d'un pays à l'autre (Galonier, 2015). Ainsi, si les événements géopolitiques des ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles ont mené à une homogénéisation des stéréotypes sur l'islam autour de la figure du « terroriste », cette convergence transatlantique récente ne doit pas masquer les spécificités nationales de la France et des États-Unis dans leurs rapports plus anciens avec l'islam. La France se distingue par une histoire longue et conflictuelle avec des pays à majorité musulmane, depuis le mythe de la bataille de Poitiers et les croisades (Michaud et Sénac, 2006 ; Tolan, 2002) jusqu'à la période de fascination orientaliste avant la conquête et la colonisation de l'Algérie commencée en 1830 (Thomson, 2005). Les indigènes colonisé-e-s de confession musulmane se voient alors maintenu-e-s dans un statut d'infériorité permanente qui relève d'une distinction plus raciale que religieuse (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 170-171 ; Weil, 2003). La période coloniale se termine avec la guerre d'Algérie qui laisse dans son sillage de lourds traumatismes de part et d'autre de la Méditerranée (Stora, 2005). Les années 1950 et 1960 voient l'arrivée massive d'immigré-e-s d'Afrique et du Maghreb, relégué-e-s dans des quartiers périphériques (Safi, 2009). Leur concentration territoriale les associe alors durablement aux stigmatés de la délinquance et de la pauvreté.

Le thème de l'islam comme menace pour la nation française – et notamment pour sa laïcité – resurgit avec les grèves de 1982-1983 avant d'atteindre son apogée avec l'« affaire du foulard », qui génère de multiples débats sur l'insolubilité supposée de l'islam dans la République (Bowen, 2006 ; Deltombe, 2007 ; Gay, 2012).

Les relations entre les États-Unis et l'islam ont elles aussi été dominées par la conflictualité, mais pour des raisons différentes. Le premier conflit international dans lequel s'engage la toute jeune République américaine (1801-1805) l'oppose à la régence musulmane de Tripoli, en raison de la capture massive de navires américains en Méditerranée. L'opinion publique américaine découvre alors la « piraterie barbaresque » (Lewis, 1990) : dans l'imaginaire collectif, les « barbares musulmans » sont appréhendés à travers les stéréotypes racialisants déjà présents à propos des Amérindien-ne-s (Matar, 1999). L'islam se retrouve très vite pris dans les entrelacs du système de stratification raciale américain. Au xx^e siècle, des mouvements afro-américains (le *Moorish Science Temple*, puis la *Nation of Islam*) utilisent un référent islamique pour promouvoir la fierté noire et lutter contre la suprématie blanche de l'Amérique chrétienne. La figure de Malcolm X participe alors de la réputation sulfureuse de l'islam, qui se trouve durablement associé au radicalisme noir dans l'imaginaire du groupe majoritaire blanc et chrétien. À cette composante afro-américaine s'ajoute une composante immigrée. Notons que jusqu'en 1952, la naturalisation américaine ne peut être octroyée qu'aux personnes catégorisées comme « blanches ». Or, les débats juridiques de l'époque indiquent que les immigré-e-s arabes de confession musulmane sont nettement moins susceptibles d'être perçu-e-s comme « blanc-he-s » par rapport à leurs compatriotes chrétien-ne-s, car elles et ils sont jugé-e-s inassimilables au creuset américain et donc indésirables (Bayoumi, 2006). L'islam joue là encore un rôle déterminant dans les opérations de classification raciale qui viennent délimiter l'appartenance au corps national. Si, après 1965, l'immigration de classes supérieures très diplômées venues du Moyen-Orient et d'Asie du Sud infléchit l'image de la minorité musulmane américaine vers le mythe de la « minorité modèle », cette aspiration est toutefois brisée par la période post-11-Septembre qui voit se développer la surveillance policière massive de tous les individus de confession musulmane et entraîne leur caractérisation comme menace sécuritaire (Cainkar, 2011).

Ce bref aperçu permet d'explicitier comment, en France et aux États-Unis, l'islam a progressivement été construit comme extérieur aux frontières du groupe majoritaire, voire comme extérieur à la nation elle-même (Hajjat, 2012), notamment par le droit et les politiques étatiques. Cependant, les mécanismes par lesquels les musulman-e-s font l'expérience de

cette assignation minoritaire restent sous-théorisés. Notre article recourt à une approche microsociologique, « par le bas », et accorde une place essentielle à la notion d'expérience individuelle. Afin de donner toute sa force au concept de minoration comme processus et comme passage plutôt que comme statut, nous abordons l'expérience des minorisés à travers un cas quasi expérimental : celui des converti-e-s blanc-he-s à l'islam. Il s'agit ici de se pencher non pas sur une population minoritaire comme le fait par exemple Ndiaye lorsqu'il étudie la « condition noire », mais sur des individus qui ont toujours été perçus comme appartenant au groupe majoritaire et qui, à partir de leur conversion religieuse, se retrouvent, plus ou moins brutalement, minorisés, en raison de l'héritage historique susmentionné. Ces cas que l'on pourrait qualifier d'« atypiques » introduisent une dimension dynamique dans l'étude de la minoration, ce qui rend notre approche inédite. Notre propos n'est donc pas tant centré sur l'expérience minoritaire que sur l'expérience de la mise en minorité, en d'autres termes sur le devenir minoritaire, compris comme passage de la majorité à la minorité.

Après un exposé du dispositif méthodologique employé, nous montrons que l'expérience minoritaire des converti-e-s est multidimensionnelle et se décline de différentes façons selon les contextes. On explorera d'une part la façon dont les converti-e-s font l'expérience du devenir minoritaire en tant qu'assignation à la minorité, avant de décrire la multiplicité de leurs devenirs minoritaires compris comme l'ensemble des stratégies de négociation de la nouvelle identité subalterne. Nous proposons ainsi d'étudier la tension entre minoration et négociation de la minorité, dès lors que les minorisé-e-s ne sont pas passifs et passives vis-à-vis de leur mise en minorité.

La conversion comme cas d'étude

Décrite par Arthur D. Nock comme une « réorientation de l'âme » (1933, p. 6), la conversion renvoie plus spécifiquement à un « 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 différents de ceux de leur naissance » (García-Arenal, 2001, p. 7), le phénomène de conversion venant ainsi signaler la fin des identités religieuses héritées (Hervieu-Léger, 1999).

Si la notion de « changement » comme essence de la conversion fait d'abord consensus parmi les chercheurs et les chercheuses, un débat s'engage toutefois sur la nature de ce changement, et sur ce qui fait précisément la conversion, afin de pouvoir la circonscrire en tant qu'objet spécifique

(Gooren, 2007). Il s'agit notamment de déterminer « ce qui change quand on change de religion » (Le Pape, 2009a). Alors que cette question du changement a longtemps été pensée dans une perspective principalement religieuse et spirituelle (avec une attention forte portée aux processus de transformation religieuse et de développement de la piété)⁴, des travaux récents se sont penchés sur ce qui changeait plus largement pour les converti-e-s dans leur quotidien, leurs interactions et leur expérience du monde social. La conversion à l'islam, en particulier, a récemment été traitée sous l'angle de la vie conjugale et de l'éducation des enfants (Puzenat, 2015), de la renégociation des normes de genre (Van Nieuwkerk, 2006) ou à travers la question du rapport à la société et à la communauté musulmane (Mossière, 2014). D'autres auteur-e-s se sont aussi intéressé-e-s à la façon dont les converti-e-s musulman-e-s font face à des enjeux identitaires et raciaux (Franks, 2000; Özyürek, 2014; Jensen, 2008; Moosavi, 2015). C'est dans cette ligne de travaux, peu développés en France, que cet article se situe. En décidant d'aborder la question de la conversion en nous intéressant non pas à son sens religieux à proprement parler, mais à son sens extra-religieux, vis-à-vis des dynamiques ethno-raciales en particulier, nous considérons donc les critères religieux de la conversion comme secondaires pour notre analyse.

Au-delà de la nature du changement engendré par la conversion, c'est la recherche de ses causes en amont qui a occupé la plus grande partie de la littérature sur le sujet (Richardson, 1985). De nombreux paradigmes se trouvent dès lors en débat : les causes sont tantôt cherchées dans les prédispositions des individus, tantôt dans ce que les différentes religions ont à « offrir » aux potentiel-le-s converti-e-s, tantôt dans l'environnement socio-culturel des individus, qui les pousse à chercher dans la conversion la solution aux problèmes auxquels elles et ils font face, et tantôt à une combinaison de ces facteurs. À ce sujet, Stefano Allievi et Felice Dassetto notent que, s'agissant d'études sur la conversion en général ou sur la conversion à l'islam en particulier, les chercheurs et chercheuses ont mis « surtout l'accent sur ce qui advient *avant* la conversion, et qui serait à son origine [...] ; sous-évaluant donc l'expérience de la conversion [...], et négligeant, entre autres, ses implications concrètes » (1999, p. 287). Plutôt que d'approcher la conversion comme un événement unique et précisément daté dans le temps dont il s'agirait d'identifier les causes, il est possible de l'analyser comme

4 Notons en effet que la conversion comme objet d'étude appartient en premier lieu à la sociologie de la religion. L'intérêt pour la conversion religieuse se développe d'ailleurs à la toute fin des années 1960, de manière concomitante à l'apparition de « nouveaux mouvements religieux » (Snow et Machalek, 1984), et se focalise largement sur les groupes religieux minoritaires et les sectes.

une bifurcation (Bessin *et al.*, 2009), c'est-à-dire une réorientation importante et difficilement réversible dans les trajectoires individuelles ou les processus collectifs, liée à une séquence d'action partiellement imprévisible. En effet, pour Loïc Le Pape, « la conversion religieuse entraîne des conséquences au-delà des transformations de l'individu » (2009b), ce qui rend la notion de bifurcation utile (car plus englobante) pour penser le « phénomène dans sa singularité, mais aussi dans son contexte lorsqu'on s'intéresse à ce qui change en amont et en aval de la conversion ». Nous avons choisi ici de nous concentrer plus spécifiquement sur la question de l'aval et de développer une approche de la conversion par ses conséquences, en lien avec le contexte social plus large dans lequel elle prend place. Ainsi, nous aborderons la question de la conversion à l'islam par le biais des réactions qu'elle suscite, dans la confrontation avec le reste de la population majoritaire d'une part, et avec la population musulmane d'autre part. Cette perspective permet ainsi de déplacer le regard, et de s'intéresser à la constitution de l'acte lui-même comme un acte « hors normes »⁵. Par ce renversement, il devient alors possible de mettre en lumière la manière dont l'acte de conversion est perçu et jugé, et les conséquences de ces catégorisations pour les individus convertis qui deviennent le sujet d'étude privilégié.

Dans cet article, la conversion est donc approchée en tant qu'elle constitue un cas empirique intéressant pour l'analyse des mécanismes de catégorisation, de dynamique des frontières (symboliques et matérielles), et d'appartenance aux groupes. Notre objet dans cet article n'est donc pas tant la conversion en tant que telle, mais ce qu'elle fait aux individus, et ce qu'elle dit de nos structures et groupes sociaux, et de leurs frontières.

Deux enquêtes ethnographiques en dialogue

Cet article se fonde sur le dialogue entre deux enquêtes de terrain menées par les auteures, dans le cadre de deux recherches distinctes mais complémentaires.

La première enquête, menée entre 2013 et 2014, s'est intéressée exclusivement au cas des femmes converties à l'islam en France, toutes origines confondues. Elle a consisté en 24 entretiens semi-directifs avec des femmes

5 Si l'on admet que la religion musulmane est non seulement minoritaire mais aussi subalternisée en France et aux États-Unis, alors le choix de cette religion par des membres de la population majoritaire est littéralement « hors normes ». L'acte de conversion opéré peut donc être interprété, au moins sous forme d'hypothèse de recherche, comme celui d'une déviation à la norme dominante.

françaises converties à l'islam résidant en région parisienne. Les entretiens portaient sur l'expérience des femmes « post-conversion », vis-à-vis de leur entourage et de leurs nouveaux et nouvelles coreligionnaires, sur les expériences de discrimination, de sentiment d'appartenance communautaire et sur le rapport à leur identité de genre en lien avec leur choix de conversion religieuse. Ce corpus d'entretiens a ensuite été complété par une étude de sources écrites, sous la forme de témoignages produits pour des blogues, forums et sites Internet (n = 51). L'ensemble des témoignages qui ont été exploités ont été postés en ligne entre 2006 et 2013.

La seconde enquête, menée entre 2013 et 2015, a consisté en une série d'entretiens semi-directifs réalisés avec des hommes et des femmes converti-e-s à l'islam aux États-Unis (n = 42) et en France (n = 18), recruté-e-s au moyen d'un échantillonnage par réseau. Un nombre égal d'hommes et de femmes ont été interrogé-e-s. Bien que l'analyse se concentre prioritairement sur les converti-e-s « blanc-he-s », des individus s'identifiant à d'autres groupes ethno-raciaux (afro-américains, latinos, amérindiens et indiens aux États-Unis ; antillais et enfants de couples mixtes en France) ont également été inclus dans l'échantillon. Enfin, les terrains de recherche ont pu être diversifiés par la réalisation d'entretiens dans plusieurs villes : Chicago (n = 27), Saint Louis (n = 6) et Détroit (n = 9) aux États-Unis ; Paris (n = 11) et Marseille (n = 7) en France. Les entretiens portaient sur le parcours de conversion, les rapports avec les autres musulmans, la mise en place de nouvelles pratiques religieuses, et les expériences de discrimination. Ce matériau narratif a ensuite été complété par l'analyse textuelle d'un corpus de textes autobiographiques produits par des convertis à l'islam sous forme d'articles de blogues ou d'ouvrages (Knight, 2006). Enfin, dans les deux pays, à Chicago et à Paris, des observations participantes de 18 mois auprès d'associations et de mosquées offrant du soutien aux nouveaux et nouvelles converti-e-s ont été réalisées.

Devenir minoritaire : l'assignation à une identité subalterne

La minoration comme racialisation : l'islamophobie de tous les jours

Tant en France qu'aux États-Unis, l'annonce d'une conversion à l'islam provoque quasi systématiquement des réactions d'hostilité, de rejet voire de rupture de la part de l'entourage des converti-e-s. Il n'est ainsi pas rare qu'elles et ils s'exposent à des soupçons ou des accusations directes de radicalisation, voire de terrorisme, et se voient fréquemment sommé-e-s de

répondre de leur « libre arbitre », supposément mis à mal par un prétendu « lavage de cerveau ».

Si les nouveaux et nouvelles musulman-e-s doivent apprendre à gérer le rejet de leur entourage, celles et ceux qui choisissent de revêtir les signes d'appartenance à l'islam⁶ sont aussi confronté-e-s au fait de devenir des musulman-e-s « visibles » dans les espaces publics français et américain. En cela, elles et ils partagent avec leurs coreligionnaires de nombreuses expériences de frustrations et discriminations. Les interactions dans le monde professionnel en sont notamment un exemple privilégié. Toutes les femmes françaises interrogées formulent ainsi le même constat : il est en France quasi impossible de pouvoir travailler avec un foulard (*hijab*)⁷, dans le public ou le privé, quel que soit le domaine d'activité ou le poste occupé. Brimades au travail, licenciements, mise « au placard » sans espoir de promotion, démissions forcées, sont le lot commun de nombreuses converties dont l'« islamité » est rendue visible par le port du foulard. De telles expériences sont aussi rapportées par des converti-e-s américain-e-s. Hasan, un employé administratif américain de 35 ans, converti à l'islam depuis 15 ans, explique ses difficultés à conserver un travail aux États-Unis, malgré l'idéal de liberté religieuse prôné par son pays, qui s'applique, selon lui, à « toutes les religions sauf à l'islam ». Aux discriminations rencontrées dans le monde

6 Notons toutefois que la visibilité des converti-e-s est loin d'être systématique. Nombre des converti-e-s interrogé-e-s ne modifient ni leur apparence extérieure (voile, garde-robe, barbe, etc.) ni leur prénom à la suite de leur conversion. Invisibles dans l'espace public, elles et ils restent toutefois sujet-te-s aux conflits familiaux du fait de la simple annonce de leur nouvelle foi, du changement de leurs habitudes alimentaires ou de la pratique de la prière par exemple.

7 Dans cet article, nous emploierons de manière indifférenciée les termes « foulard », « voile » et *hijab* pour faire référence au tissu que revêtent certaines femmes musulmanes pour couvrir leurs cheveux et qui passe sous le menton, laissant le visage visible (également *hijab* ou *headscarf* ou *veil* en anglais). De l'« affaire des foulards » de Creil en 1989 – aussi appelée « affaire des *tchadors* », terme qui renvoie directement au voile chiite iranien, beaucoup plus couvrant, et dont Thomas Deltombe (2007, p. 101) montre que l'emploi donne au foulard une « connotation “intégriste” » – à la « loi sur le voile » en 2004, le vocabulaire utilisé en France pour désigner le couvre-chef des femmes musulmanes est fortement connoté politiquement et médiatiquement. Dans son ethnographie des procédures de naturalisation en France, Abdellali Hajjat montre ainsi comment l'administration se donne pour mission, dans la perspective de l'« intégration » des candidates à la naturalisation, de distinguer entre le « bon foulard » et le « mauvais voile » (2012). Ainsi, analysant une circulaire du Conseil d'État sur le sujet, il explique que « pour des raisons qui restent à éclaircir [...], le premier est relié à une “tradition” [...] [a]lors que le second, plus facilement associé aux termes exotiques de *hijab* et *tchador*, est perçu comme une menace à la fois politique et culturelle et comme un signe d'appartenance à un “islam fondamentaliste” » (Hajjat, 2010, p. 443). Face à ces diverses connotations politiques, l'auteur affirme alors préférer le terme *hijab* en ce qu'il est pour lui « le plus neutre ». Pour autant, dans nos entretiens, les enquêtées utilisaient elles-mêmes assez indifféremment les termes « voile », « foulard » et *hijab*. Pour cette raison, en nous distanciant des interprétations politiques de ces termes, nous emploierons ici les trois.

du travail s'ajoutent des expériences négatives dans l'espace public. Celles-ci vont des insultes, telles que « pauvre merde » (Alice, 28 ans, France), « enlève ton voile, salope! » (Julie, 23 ans, France), « sale bougnoule » (Sandrine, 47 ans, France) et son équivalent anglais *sand nigger* (Victoria, 29 ans, États-Unis), « nègre » (*nigger* : Bill, 30 ans, États-Unis), aux agressions physiques (voile arraché ou crachats, comme le raconte par exemple Fahima, 60 ans, France), en passant par des vexations plus subtiles comme des soupirs ostensibles, des regards ou attitudes agressives, ou des « blagues » désobligeantes.

Ici, l'expérience de la conversion à l'islam se révèle dans sa dimension de subalternisation⁸ : en devenant musulman-e-s, mais surtout en étant identifié-e-s comme tel-le-s, les converti-e-s blanc-he-s font une expérience de la minorité en tant qu'expérience subalterne⁹, dans la mesure où, comme nous l'avons expliqué en introduction, les deux pays qui font l'objet de notre étude se caractérisent par une islamophobie bien ancrée historiquement, qui essentialise les musulman-e-s comme groupe inférieur et indésirable.

On le voit, certaines insultes sont explicitement racistes : les données empiriques que nous avons réunies mettent en effet en exergue une dimension corporelle – c'est-à-dire incorporée – du processus de minoration. Ainsi, quand bien même leurs traits phénotypiques (certain-e-s des enquête-e-s sont blond-e-s, aux yeux clairs) pourraient être interprétés comme signalant une appartenance à la population majoritaire aussi bien française qu'étasunienne, le fait d'être perçus ou reconnus comme musulmans rend ces individus étrangers aux yeux des autres. Autrement dit, l'appartenance à l'islam s'inscrit sur les corps, et modifie dès lors la manière dont ces corps sont perçus, indépendamment des traits phénotypiques. Fahima, Française convertie à l'âge de 23 ans, raconte par exemple qu'il lui est arrivé plusieurs fois que des gens croisés dans l'espace public lui intiment de « rentrer chez elle » ou s'étonnent de sa très bonne maîtrise du français, tandis que des membres de sa famille lui reprochent de « devenir arabe ».

8 Notre étude révèle que dans l'immense majorité des cas, la conversion à l'islam est bel et bien vécue comme une expérience de subalternisation et d'infériorisation qui entraîne des effets négatifs pour le statut social des converti-e-s. Une exception doit cependant être mentionnée : il s'agit du cas des Afro-Américain-e-s pour qui la conversion à l'islam a historiquement été perçue comme un moyen d'échapper à leur assignation raciale stigmatisante dans le contexte américain en leur permettant de s'inscrire dans une tradition islamique plus ancienne, globale et prestigieuse.

9 Soulignons la spécificité de l'expérience des converti-e-s blanc-he-s par rapport aux non-blanc-he-s. Les premières et les premiers embrassent en effet l'islam depuis une position dominante dans la société et découvrent donc le racisme avec stupéfaction, tandis que les second-e-s ont souvent déjà fait l'expérience de la subalternisation et ont été socialisé-e-s au racisme dès leur enfance. Ainsi, l'islamophobie que subissent les converti-e-s antillais-e-s peut être mise en parallèle avec leur rapport à la question noire (Larisse, 2013), ce qui n'est pas nécessairement le cas pour les converti-e-s blanc-he-s qui font pour la première fois l'expérience du racisme dans leur chair.

On remarquera ici la charge proprement raciale du renvoi à l'altérité. Il est en effet frappant de constater que la conversion à l'islam produit ce phénomène tout à fait particulier, en raison duquel des personnes qui ont toute leur vie été considérées (et se sont considérées) comme « blanches » se voient soudainement traitées de « bougnoules » ou de « nègres » dès lors qu'elles affichent des signes d'appartenance à la religion musulmane. Nous souhaitons avancer ici que ce phénomène est en réalité caractéristique d'un processus de racialisation auquel sont soumis-es les converti-e-s à l'islam, processus lui-même révélateur de la racialisation de l'islam qui devient, dans les sociétés occidentales, le marqueur privilégié d'un « nouveau racisme », plus culturel que biologique (Balibar, 1997 ; Meer, 2008 ; Selod et Embrick, 2013).

Cette racialisation se révèle plus explicite, parce qu'immédiatement codée en termes de race, dans le contexte étasunien que dans le contexte français. Ainsi, Lisa à Chicago explique qu'elle est perçue comme une « femme de couleur » du fait de son *hijab* :

Je suis clairement perçue comme une femme de couleur, ce qui est une expérience complètement étrange. Je pense que très peu de Blanc-he-s ont déjà fait cette expérience. C'est vraiment étrange parce que parfois, quand je discute avec des personnes un peu plus âgées, elles se persuadent elles-mêmes que j'ai un accent [*rives*]. (Lisa, 22 ans, institutrice, Chicago)

Dans cet extrait, Lisa, qui se définit elle-même comme une femme blanche, explique que son apparence physique produit une altération du son de sa voix aux oreilles de ses interlocuteurs et interlocutrices, qui se persuadent alors de son accent étranger, révélant des mécanismes cognitifs complexes, sinon surprenants, dans la production des catégories raciales. Le foulard de Lisa la renvoie à une extranéité : elle qui a grandi dans une banlieue de Chicago devient soudainement l'étrangère, celle qui, n'étant pas ou plus reconnue comme blanche, n'appartient pas pleinement à la nation américaine et n'en maîtrise pas les codes.

La minoration comme trahison du groupe majoritaire

L'expérience minoritaire est ainsi caractérisée par un déni explicite du statut majoritaire fait aux converti-e-s. Cela se retrouve notamment dans la question de la « trahison », qui ponctue, plus ou moins explicitement, de nombreux témoignages que nous avons recueillis tant en France qu'aux États-Unis. Les converti-e-s, une fois reconnu-e-s comme tel-le-s, sont accusé-e-s d'avoir trahi le groupe majoritaire. La référence à la trahison se fait néanmoins multiple : elle est tantôt nationale, tantôt explicitement raciale.

Ainsi, Lisa, réfléchissant à son expérience de femme américaine convertie et aux réactions de son entourage, affirme : « C'est comme si j'avais trahi quelque chose de l'Amérique. » De même, Julie, Française de 23 ans convertie depuis quatre ans, confie en entretien :

Je suis même plus entre les deux, je fais plus partie des Français, hein ! Ah quand t'es musulmane et que t'es française, tu fais plus partie de chez eux, hein ! C'est une trahison pour tout le monde ! (Julie, 23 ans, aide-soignante, Paris)

Ici, la perte du statut majoritaire s'exprime donc d'abord en termes nationaux : ce qui est dénié aux converti-e-s est leur appartenance à la nation, dès lors que leur conversion est considérée – et dénoncée – comme une trahison faite au corps national. Dans ces accusations, la France et les États-Unis se révèlent dans leur « non-islamité » intrinsèque : ce qui est musulman ne saurait être français ou américain, ce qui est musulman est donc nécessairement exogène – partant, celle ou celui qui choisit de devenir musulman trahit la francité ou l'américanité. Mais les contours de la francité et de l'américanité ne sont pas dénués d'une dimension raciale. Ainsi Roxanne, Française convertie à l'âge de 28 ans, explique-t-elle à propos des converti-e-s en France qu'elles et ils sont perçu-e-s « comme des traîtres » : « Ça y'est, c'est fini, c'est plus des Blancs », ajoute-t-elle. Ainsi, ce n'est pas seulement la francité qui est trahie par la conversion à l'islam, mais la francité construite comme blanchité. Des résultats similaires apparaissent dans les entretiens menés aux États-Unis. Monica, convertie de 35 ans d'origine irlandaise et mexicaine, qui vit à Chicago et porte le voile intégral, affirme que la conversion à l'islam a pour conséquence la perte de la blanchité comme privilège : « Tu perds ta carte de Blanc (*white card*) ! » dit-elle en riant. La perte du statut majoritaire est ainsi une perte de privilège : l'expérience de la minoration se confirme bien dans sa dimension de subalternisation, dans la perte d'un statut privilégié autrefois garanti par le fait d'être identifié comme Blanc, et qui ne l'est plus dès lors que l'appartenance à la communauté musulmane se fait visible.

Parce que l'islam est non seulement altérisé, mais également racialisé, l'expérience de la conversion se traduit par un déni d'appartenance à la communauté majoritaire exprimé à la fois en termes nationaux et en termes raciaux.

La double expérience minoritaire des converti-e-s

Désormais minoritaires aux yeux de la population majoritaire française ou étasunienne parce que musulman-e-s, les converti-e-s se retrouvent également minoritaires dans leur nouvelle communauté religieuse, parce que blanc-he-s.

Certain-e-s enquêté-e-s évoquent ainsi le sentiment de ne pas se sentir « à leur place », voire d'être mis-es en doute en tant que musulman-e-s, du fait de leur blancheur. Mary, une jeune femme de 35 ans, chef de projet à Saint Louis, l'exprime ainsi de manière particulièrement explicite lorsqu'elle affirme qu'« étant blanche », elle sait qu'elle n'est « pas entièrement acceptée ». D'autres enquêté-e-s racontent comment leur position de converti-e-s fait porter un soupçon d'inauthenticité sur leur statut de musulman-e-s, et comment leurs coreligionnaires se proposent fréquemment de leur « apprendre » comment bien pratiquer leur islam en leur donnant des « conseils », quand bien même elles et ils seraient plus jeunes et moins expérimenté-e-s. Les converti-e-s blanc-he-s font alors l'expérience d'être minoritaires (au sens numérique) au sein de la minorité (au sens subalterne). Elles et ils ont ainsi le sentiment d'un double déplacement, d'une double dissonance, à la fois au sein du groupe d'origine non musulman et du nouveau groupe d'appartenance musulman.

Il faut ici noter que si l'expérience minoritaire est parmi les non-musulmans l'expérience d'une identité subalterne, elle peut parfois, au sein du groupe des coreligionnaires, conduire à l'expérience d'une identité « favorisée ». En effet, la conversion peut parfois susciter des réactions valorisantes voire glorifiantes à l'égard des converti-e-s, qui auraient été « guidé-e-s par Dieu » et auraient de fait une « proximité » plus grande avec Lui. Dans ce cas, les converti-e-s font l'objet d'une admiration particulière chez leurs coreligionnaires, et l'acte de conversion est considéré comme « un peu plus sacré » (Aurore, 30 ans, Paris), notamment parce que les converti-e-s sont souvent reconnu-e-s comme fournissant un « effort supplémentaire » de connaissance de leur religion. Cette logique se trouve elle-même codée racialement : Abdullah, converti depuis 20 ans et devenu aumônier dans une université de Chicago, exprime par exemple son malaise à l'idée qu'il aurait pu être survalorisé en raison de sa peau blanche : « Est-ce que les gens me privilégient ou me font paraître plus important parce que je suis un converti blanc ? » s'interroge-t-il avec appréhension. Cette mise sur piédestal peut en effet induire une recomposition des relations de pouvoir à l'intérieur de la communauté musulmane, avec pour conséquence un réinvestissement du privilège blanc dans les relations intracommunautaires¹⁰.

L'expérience minoritaire des converti-e-s blanc-he-s à l'islam se décline donc de multiples façons, avec des effets ambivalents voire contradictoires

10 Notons que les convertis non blancs ne font pas l'objet d'une telle admiration. Les convertis afro-américains notamment se sentent souvent marginalisés et victimes de racisme dans la communauté musulmane d'origine immigrée (Jackson, 2005).

selon les contextes : tantôt assigné-e-s à une identité musulmane racialisée et stigmatisée dans la société majoritaire, tantôt renvoyé-e-s à leur identité blanche dominante (qu'elle soit vilipendée ou encensée) au sein de la communauté musulmane, les converti-e-s sont ballotté-e-s d'un univers à l'autre. Dans les deux cas, elles et ils perdent la maîtrise de leur présentation de soi (Goffman, 1973), et sont dépossédé-e-s du monopole de la définition de leur identité : les converti-e-s sont altérisé-e-s, réduit-e-s à leur apparence extérieure (signe religieux distinctif, couleur de peau) – apparence qu'elles et ils contrôlent en partie seulement.

Souvent vécue de façon violente et douloureuse, la mise en minorité favorise toutefois le développement de nouvelles formes de réflexivité voire de résistance à l'assignation identitaire. Alors que le propre de la blanchité est précisément d'échapper aux questionnements et aux remises en cause (McIntosh, 1989), les converti-e-s blanc-he-s à l'islam sont parfois contraint-e-s de s'interroger de manière profonde sur les identités raciales diverses qui leur sont assignées. Ces questionnements, inédits pour certain-e-s de nos enquêté-e-s qui évoluaient jusqu'alors sans encombre dans la société majoritaire, débouchent sur des stratégies de négociation complexes, plus ou moins conscientes.

Devenirs minoritaires : stratégies de négociation de la nouvelle identité minoritaire

L'analyse de nos entretiens a mis en lumière l'existence de différentes stratégies de négociation de la nouvelle appartenance minoritaire par nos enquêté-e-s, que nous proposons de regrouper en trois idéaux-types. Les converti-e-s blanc-he-s à l'islam mobilisent ces stratégies de façon plus ou moins consciente et articulée en fonction des contextes, de leur trajectoire personnelle et des répertoires culturels et symboliques qui sont à leur disposition (Lamont et Thévenot éd., 2000).

Refuser sa blanchité et tenter de « passer »

Dans la mesure où l'islam est souvent associé dans les imaginaires collectifs français et américain à une appartenance ethno-raciale non blanche (maghrébine en France, arabe, afro-américaine ou indo-pakistanaise aux États-Unis), il est fréquent que les converti-e-s à l'islam s'approprient les codes vestimentaires, linguistiques et culinaires de ces cultures dans un souci d'affirmation de leur authenticité islamique. Cette mise en conformité

avec les codes du groupe ethno-racial majoritaire au sein de la communauté musulmane s'accompagne d'une mise à distance de l'identité blanche : en adoptant des noms « musulmans », en modifiant leur garde-robe, leur *hexis* corporelle et leur langage, les converti-e-s à l'islam tentent de « passer » pour « musulman-e-s ». Elles et ils opèrent ainsi un retournement du stigmate en embrassant pleinement les attributs ethnoculturels implicites attachés à la foi musulmane. Cette transformation fait souvent l'objet de plaisanteries au sein de la communauté : les converti-e-s sont décrit-e-s comme des « chocolats blancs » (*white chocolate*), blancs à l'extérieur et noirs à l'intérieur, victimes de « convertite », une obsession malade pour la reconnaissance de leurs coreligionnaires qui se traduit par des comportements ostentatoires (Jensen, 2006 ; Moosavi, 2012).

Dans certains cas, cette appropriation culturelle fait partie d'une stratégie politique consciente visant à abdiquer la blancheur et les privilèges qui lui sont attachés. Ainsi à Chicago, Abdullah, fervent lecteur de Malcolm X, très impliqué dans la lutte antiraciste et les droits des Noir-e-s, voit sa conversion à l'islam comme une manière de « fuir » sa propre blancheur et d'« essayer de ne pas être blanc ». Toujours à Chicago, Stephan, 25 ans, gardien dans un foyer pour sans-abris et militant de la cause palestinienne, se plaît quant à lui à envisager les converti-e-s à l'islam comme des « hérétiques de la blancheur ». Ces converti-e-s musulman-e-s revendiquent alors fièrement le fait d'être des « traîtres à leur race » (Ignatiev et Garvey éd., 1996), la trahison apparaissant comme un moyen de se distancer d'un passé raciste et colonial. La mise en minorité opérée par la conversion à l'islam est ici assumée et revendiquée.

Revendiquer sa blancheur et endosser le rôle de « passeur »

Par contraste, plusieurs de nos enquêté-e-s n'expriment pas le besoin d'embrasser une identité ethno-raciale non blanche mais revendiquent fièrement leur appartenance à la culture majoritaire française ou américaine. Lisa, institutrice à Chicago, qui s'est un temps essayée à la stratégie d'« arabisation » explique ainsi en être revenue il y a peu, et vouloir désormais être « elle-même » : « Je suis cette fille blanche qui vient d'ici. Je suis musulmane mais genre, je suis pas arabe. » De la même façon, Mélanie, 36 ans, qui travaille dans le domaine social en région parisienne explique : « On a une culture française, j'y tiens, en fait, par exemple, je vais pas manger tous les jours des couscous. » Les converti-e-s engagé-e-s dans la préservation de leur identité d'origine et sa conciliation avec leur nouvelle foi opèrent ainsi une distinction très nette entre le cultuel et le culturel : elles et ils assument leur

identité et la présentent comme compatible avec l'islam, une religion *color-blind*¹¹ qui s'est toujours accommodée des cultures locales dans lesquelles elle s'est implantée. En affirmant que l'islam n'a pas de race, les converti-e-s blanc-he-s tentent ainsi de légitimer leur présence au sein de la communauté musulmane. Elles et ils mettent aussi l'accent sur leur rôle de « passeur » et leur volonté de faire dialoguer les cultures. Fahima, 60 ans, travailleuse sociale en région parisienne, affirme ainsi fièrement : « On est la preuve vivante de la compatibilité entre l'islam et l'identité française ! » Ce faisant, les converti-e-s s'opposent aux tentatives de racialisation et d'essentialisation de la religion musulmane et rappellent que la mise en minorité liée à la conversion n'a rien d'inéluctable : en revendiquant fièrement la dissonance qu'elles et ils incarnent en tant que « blanc-he-s » et « musulman-e-s », elles et ils refusent toute mise en conformité aux stéréotypes racialisants, tant au sujet de l'islam que des identités nationales française et étasunienne. Les associations de converti-e-s étudiées lors de notre enquête ethnographique à Paris et Chicago investissent particulièrement ce type de discours : elles prônent un islam « américain » ou « français », encouragent les converti-e-s à ne pas rompre avec leur famille, à conserver leurs habitudes culturelles et vestimentaires tant qu'elles sont conformes aux prescriptions islamiques et traduisent systématiquement en français ou en anglais les expressions arabes courantes en milieu musulman. Ces converti-e-s réfutent ainsi la minoration de la religion musulmane et proposent d'intégrer l'islam dans le giron majoritaire.

*Moduler sa blancheur par l'endossement d'une identité ethnique
alternative ou d'une appartenance de classe*

Enfin, certain-e-s des converti-e-s que nous avons interrogé-e-s recourent à des stratégies plus complexes qui mobilisent des identités ethniques alternatives, distinctes à la fois de l'identité blanche majoritaire et de l'identité dominante au sein de la communauté musulmane d'appartenance. Ainsi, consciente des connotations négatives attachées à sa peau blanche au sein de la communauté musulmane qu'elle côtoie, Olga, 22 ans, habitant à Chicago, préfère mettre en avant ses origines migratoires polonaises, ce qui lui permet de se rapprocher de ses coreligionnaires qui sont, elles et eux aussi, pour la plupart issus de l'immigration. Elle montre

11 Le terme anglais *color-blind*, qui n'a pas de traduction exacte en français, désigne littéralement le fait d'être « aveugle aux couleurs », c'est-à-dire de ne pas reconnaître les différences ethno-raciales, ou de prétendre ne pas les reconnaître.

ainsi qu'elle n'appartient pas à une blancheur hégémonique. Cette stratégie hybride vise à la fois à mettre à distance une blancheur jugée aliénante mais aussi à résister aux injonctions à l'ethnisation « musulmane » : Olga ajoute ainsi que l'islam « n'efface pas » son identité polonaise ou slave, mais la rend au contraire « plus excitante » et « authentique ». De la même façon, Abdullah a choisi de puiser dans le lointain héritage irlandais de ses arrière-grands-parents et se présente comme un musulman irlandais (*Irish Muslim*) : selon lui, l'identité irlandaise a une dimension tiers-mondiste, liée à la lutte contre le colonialisme anglais, qui lui permet d'établir des ponts avec la mémoire collective de ses coreligionnaires issus du monde postcolonial. Les identités polonaise et irlandaise sont ainsi perçues par Olga et Abdullah comme plus « islamo-compatibles » que leur blancheur, trop lourde à porter. En jouant la « carte ethnique » (Waters, 1990), l'un-e comme l'autre minimisent leur exceptionnalité au sein de la communauté musulmane. Bien que les stratégies « ethniques » ne soient pas aussi présentes dans les répertoires symboliques à disposition des converti-e-s français-es pour des raisons historiques liées à la formation de l'État français et à l'idéologie prégnante d'« indifférence aux différences », certain-e-s enquêté-e-s ont toutefois recours à des stratégies similaires. Esther, 32 ans, mère au foyer de la région parisienne, explique ainsi qu'elle a du mal à s'identifier comme française en raison du passé colonial de la République : elle préfère mettre en avant son identité « occitane », et a d'ailleurs renoué avec son héritage languedocien à la suite de sa conversion à l'islam. La mise à distance de la blancheur peut également passer par l'affirmation d'une appartenance aux classes populaires. Les converti-e-s qui adoptent cette stratégie insistent sur leur condition sociale précaire pour établir des ponts avec leurs coreligionnaires de milieux populaires. Marc, étudiant en histoire à Paris, met ainsi en avant son héritage ouvrier et l'engagement communiste de sa famille pour expliquer sa proximité avec les musulman-e-s français-es, au-delà des assignations raciales. Hasan, un Américain blanc de 35 ans qui a grandi dans un quartier afro-américain très pauvre et s'est converti à l'islam à la suite d'un séjour en prison, rappelle quant à lui qu'il n'a eu aucun problème à s'intégrer dans la communauté musulmane afro-américaine, car il possédait la même « culture urbaine » (*street culture*) que ses coreligionnaires, selon lui très différente de celle de la classe moyenne blanche dont il cherche à se distancer.

Discussion

Notre étude croisée des expériences des converti-e-s blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis a permis de mettre en lumière le caractère multidimensionnel du processus de minoration auquel elles et ils sont soumis-e-s. La minoration est d'abord une racialisation : les converti-e-s franchissent une frontière qui n'est pas seulement religieuse mais aussi raciale, comme le montre le caractère raciste des insultes et discriminations auxquelles elles et ils se retrouvent subitement exposé-e-s. Parce qu'elle découle d'un choix conscient, cette minoration est aussi interprétée sur le registre de la trahison au groupe majoritaire. Elle s'exprime alors dans sa dimension de subalternisation : la trahison a un coût et entraîne une perte des privilèges associés au statut majoritaire. Au sein de la communauté musulmane cependant, d'autres processus ont cours : la mise en minorité y est seulement numérique et n'entraîne pas une minoration au sens de subalternisation, les converti-e-s blanc-he-s étant au contraire parfois survalorisé-e-s par leurs coreligionnaires. Dans tous les cas, la nouvelle position des converti-e-s peut être comprise comme une objectivation : leur identité est désormais définie par les autres, de l'extérieur. Alors que leur présence allait auparavant de soi dans les sociétés française et américaine, ce qui leur permettait de développer leur personnalité sur d'autres plans, les converti-e-s minorisé-e-s sont désormais sommé-e-s de se positionner par rapport aux identités raciales qu'on leur assigne : une identité « musulmane » stigmatisée dans la société majoritaire ; une identité « blanche » perçue tantôt comme supérieure, tantôt comme un obstacle à l'authenticité musulmane au sein de la communauté musulmane.

Dans un ouvrage fondateur, le sociologue William E. B. DuBois a forgé la métaphore du « voile » pour caractériser la ligne de couleur qui sépare les Blanc-he-s des Noir-e-s aux États-Unis (1994), le voile opérant comme une ligne de démarcation raciale qui rend l'expérience des Noir-e-s impénétrable par les Blanc-he-s, incommensurable à leur propre expérience. Cette métaphore peut être étendue aux converties blanches : celles qui choisissent de porter le *hijab* passent ainsi « sous le voile » au sens propre comme au sens figuré, et découvrent une réalité nouvelle, de l'autre côté du clivage racial. À cet égard, cet article peut être lu comme une contribution à la littérature sur le *passing*¹². Très présente aux États-Unis, cette littérature

12 Le terme de *passing*, qui n'a pas de traduction satisfaisante en français, désigne le mécanisme historique selon lequel des Afro-Américain-e-s se faisaient « passer » pour des Blanc-he-s au

s'est surtout concentrée sur les cas d'Afro-Américain-e-s qui tentent de passer pour Blanc-he-s (Hobbs, 2014), c'est-à-dire des individus minorisés qui tentent de passer pour des membres du groupe majoritaire. Nos recherches se concentrent ici sur la posture inverse, qui consiste à passer du groupe majoritaire au groupe minoritaire. Si elle est rare, cette modalité de *passing* n'en est pas moins importante au vu de ses implications théoriques (Dreisinger, 2008). Le *passing* d'individus blancs en non-Blancs peut s'effectuer selon plusieurs modalités et pour plusieurs raisons : soit dans un but d'appropriation culturelle (Roediger, 2003 ; hooks, 1992) ; soit dans un but de moquerie et de mascarade (Gubar, 1997) ; soit dans un but de connaissance et d'empathie (Griffin, 1961 ; Wallraff, 2013) ; soit enfin comme une stratégie artistique (Hammou, 2013 ; Hess, 2005). Le cas des converti-e-s blanc-he-s à l'islam, s'il peut être compris comme un cas de *passing* similaire, présente toutefois cette particularité de ne pas nécessairement relever d'une stratégie de minoration délibérée, mais d'être surtout la conséquence d'un choix spirituel¹³. La minoration raciale des converti-e-s à l'islam doit ainsi être plutôt comprise comme un effet secondaire et non anticipé de la conversion, induisant des assignations raciales souvent mal maîtrisées. Face à ces dernières, les converti-e-s recourent à des stratégies de négociation plurielles. La mise en minorité est tantôt revendiquée dans un souci de mise à distance de l'identité blanche ; tantôt rejetée par la réaffirmation de la blancheur majoritaire comme compatible avec la foi musulmane ; tantôt complexifiée par la formation d'identités hybrides (ethniques ou de classe).

L'importance du contexte : la visibilité de la race en question

Nous avons insisté sur le mécanisme de racialisation qui fait franchir aux converti-e-s la ligne raciale qui sépare, dans les deux pays, les Blanc-he-s des non-Blanc-he-s. Pour autant, si un processus de racialisation a été mis au jour dans les deux cas, il convient d'être attentif aux particularités des contextes français et étasunien et de s'attarder sur ce que les répertoires culturels nationaux (Lamont et Thévenot éd., 2000), et notamment le contexte discursif autour de la notion de « race », font à l'analyse des

temps de l'esclavage et de la ségrégation, pour échapper au traitement fait aux Noir-e-s et pouvoir jouir des privilèges des Blanc-he-s. Le concept de *passing* renvoie par ailleurs au travail d'Erving Goffman, pour qui il est une stratégie identitaire de négociation du stigmaté : il oppose ainsi le *passing*, qui consiste à « cacher le stigmaté », au *covering*, qui consiste à « gérer le caractère intrusif du stigmaté » (Goffman, 1963).

13 Sauf dans quelques cas particuliers, à l'instar d'Abdullah, pour qui le choix de la visibilité musulmane découle directement d'une stratégie consciente d'abdication de la blancheur.

mécanismes de minoration raciale. Il s'agit ainsi de s'interroger sur l'influence des idéologies, *color-conscious*¹⁴ d'une part (Omi et Winant, 1994), et *color-blind* de l'autre (Noiriel, 2009), sur la mobilisation ou non du registre ethno-racial par les converti-e-s lorsqu'elles et ils mettent en mots leur expérience minoritaire.

Nos données montrent que les converti-e-s aux États-Unis sont beaucoup plus prompt-e-s à parler explicitement de « race », et à se référer directement à des catégories raciales pour « coder » leur expérience. Cela se comprend aisément dans la mesure où l'idéologie *color-conscious* toujours dominante aux États-Unis rend disponible un lexique ethno-racial. Au contraire, en France, l'idéologie dominante *color-blind* étant caractérisée par l'affirmation de l'inanité de la « race » en tant que catégorie, les enquêté-e-s n'en parlent que très rarement explicitement. Ce serait toutefois une erreur de considérer qu'elles et ils n'en parlent pas implicitement. En effet, il est primordial d'identifier les manières euphémisées ou détournées de parler de race dans les entretiens. Eduardo Bonilla-Silva parle à ce sujet d'un « langage codé » qui permet de se référer à la race sans la nommer, particulièrement dans les contextes *color-blind* (2014). Dans nos entretiens menés en France, les converti-e-s interrogé-e-s utilisent ainsi « Français-e » (parfois même « Français-e de souche ») comme un synonyme de Blanc-he – pratique qui, pour Fassin, révèle à la fois l'existence d'un langage codé pour la race et la racialisation de la nation française elle-même (Fassin, 2014, p. 241). La différence contextuelle dans les pratiques discursives ne tiendrait donc pas tant à ce que les converti-e-s étasunien-ne-s parleraient de race tandis que les converti-e-s français-e-s n'en parleraient pas, mais bien aux différentes manières d'en parler, et de nommer ou non la race. Ainsi, si les manières de l'exprimer sont différentes, la minoration dont les converti-e-s font l'expérience se révèle dans les deux cas en tant que minoration raciale – dont les implications dépendent ensuite des systèmes de stratification nationaux détaillés en introduction.

Limites et pistes de réflexion futures

Cette contribution aborde la question de la minoration à l'aune d'un cas original et particulièrement fertile pour la réflexion : l'analyse du passage du groupe majoritaire au groupe minoritaire facilite en effet une compréhension

14 Au contraire de l'idéologie *color-blind* dont on a proposé une définition plus haut, l'idéologie *color-conscious* se définit par une prise en compte des différences ethno-raciales et une attention portée à celles-ci.

dynamique de l'expérience minoritaire. Notre attention portée aux récits biographiques a ainsi permis d'observer ce passage à l'échelle de la vie d'un individu. Comme toute histoire de vie, ces récits présentent cependant le risque de l'« illusion biographique » (Bourdieu, 1986). Celui-ci est d'autant plus élevé dans le cas des récits de conversion que ces derniers font partie intégrante du processus de conversion lui-même : l'« histoire » de la conversion n'est pas seulement la « reconstitution personnelle d'un cheminement, d'une vie », mais un récit suscité et produit pour les autres (la famille ou les coreligionnaires), qui doit répondre à certains canons et normes de codification pour pouvoir être considéré comme authentique (Le Pape, 2005). Dans le cas présent, il nous semble qu'un tel risque est en partie minimisé par notre choix d'analyser les conséquences plutôt que les causes de la conversion. Il semble toutefois qu'une enquête plus systématique (impliquant une collecte de données à plus grande échelle) sur les discriminations subies par les converti-e-s à l'islam éclairerait opportunément la présente étude.

Enfin, il serait nécessaire de se pencher sur la façon dont les différences de genre structurent les expériences minoritaires des converti-e-s. Nous n'avons pas ici la place de développer cette question, mais souhaitons néanmoins ouvrir quelques pistes de réflexion. La question du genre intervient d'abord au niveau de la visibilité de la conversion. Alors que la pratique du port du foulard chez certaines femmes musulmanes opère comme un facteur particulièrement efficace de racialisation, la visibilité de la conversion est souvent moindre chez les hommes, dont le changement vestimentaire est moins fréquent, ou porteur de plus d'ambiguïtés. Si dans certains cas, l'association barbe et couvre-chef opère comme un marqueur ethno-racial assez semblable au foulard pour les femmes, plusieurs convertis expliquent aussi qu'ils sont souvent pris pour des juifs, ou des Amish aux États-Unis, voire même pour des « hipsters ». L'ambiguïté raciale qui naît de la combinaison de leur peau blanche avec des marqueurs religieux islamiques permettrait ainsi aux convertis masculins d'échapper aux assignations identitaires trop rigides. Dans la mesure où la visibilité est déterminante dans le processus de racialisation, on pourrait confronter de tels résultats aux rapports sur les actes islamophobes dans les deux pays étudiés, qui indiquent que les femmes musulmanes sont bien souvent les premières victimes de l'islamophobie¹⁵. En outre, il nous semble que les biais privilégiés par lesquels

15 Pour la France, voir les rapports annuels du Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF) : en 2013, près de 85 % des victimes de l'islamophobie étaient des femmes. Les rapports sur l'islamophobie aux États-Unis sont moins précis à ce sujet, car ils se concentrent surtout sur les actes commis contre des institutions. Toutefois, le caractère genré de l'islamophobie est avéré dans le contexte britannique (Allen, 2014).

la racialisation opère sont également à lire en termes genrés. Dans le cas des femmes converties, il est ainsi apparu que, si le voile était le vecteur privilégié de la racialisation, c'était aussi en vertu d'une division opérée entre la féminité occidentale (prétendument « libérée ») et la féminité musulmane (prétendument « opprimée »). Au contraire, le renvoi à l'altérité pour les hommes emprunte plus souvent le vecteur du soupçon de terrorisme, trope fréquent de la racialisation des musulmans (Gotanda, 2011). Il faudrait dès lors se pencher sur les discours différenciés qui fondent la racialisation, et étudier la manière dont les ressorts genrés de cette racialisation influencent différemment les expériences des converti-e-s.

Bibliographie

- ALLEN Chris, 2014, « "Maybe we are hated" : the experience and impact of anti-Muslim hate on British Muslim women » [en ligne], Institute of Applied Social Policy, University of Birmingham, [URL : <http://tellmamauk.org/wp-content/uploads/2013/11/maybewearehated.pdf>], consulté le 17 décembre 2015.
- ALLIEVI Stefano et DASSETTO Felice, 1999, « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, vol. 43, n° 3, p. 283-300.
- BALIBAR Étienne, 1997, « Y a-t-il un "néo-racisme" ? », *Race, nation, classe*, E. Balibar et I. Wallerstein éd., Paris, La Découverte, p. 27-41.
- BAYOUMI Moustafa, 2006, « Racing religion », *The New Centennial Review*, vol. 6, n° 2, p. 267-293.
- BESSIN Marc, BIDART Claire et GROSSETTI Michel éd., 2009, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.
- BONILLA-SILVA Eduardo, 2014, *Racism Without Racists : Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, New York, Rowman and Littlefield.
- BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, p. 69-72.
- BOWEN John R., 2006, *Why the French Don't Like Headscarves : Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press.
- BRODKIN SACKS Karen, 1998, *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- CAINKAR Louise, 2011, *Homeland Insecurity : The Arab-American and Muslim American Experience after 9/11*, New York, Russell.
- CERVULLE Maxime, 2013, *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*, Paris, Amsterdam.
- DELGADO Richard et STEFANCIC Jean éd., 1997, *Critical White Studies : Looking Behind the Mirror*, Philadelphie, Temple University Press.
- DELTOUBE Thomas, 2007, *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte.
- DREISINGER Baz, 2008, *Near Black : White-to-Black Passing in American culture*, Amherst, University of Massachusetts Press.

- DuBois William E. B., 1994 [1903], *The Souls of Black Folk*, New York, Dover.
- 2005 [1920], « The souls of white folks », *Darkwater : Voices from Within the Veil*, p. 22-36.
- FASSIN Éric, 2014, « (Sexual) whiteness and national identity : race, class and sexuality in color-blind France », *Theories of Race and Ethnicity : Contemporary Debates and Perspectives*, K. Murji et J. Solomos éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 233-250.
- FRANKENBERG Ruth, 1993, *White Women, Race Matters : The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FRANKS Myfanwy, 2000, « Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear hijab in Britain today », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n° 5, p. 917-929.
- GALONNIER Juliette, 2015, « The racialization of Muslims in France and the United States : some insights from white converts to Islam », *Social Compass*, vol. 62, n° 4, p. 570-583.
- GARCÍA-ARENAL Mercedes, 2001, « Introduction », *Conversions islamiques : identités religieuses en Islam méditerranéen*, M. García-Arenal éd., Paris, Maisonneuve et Larose, p. 7-15.
- GAY Vincent, 2012, « Ouvriers ou musulmans ? L'altérisation des ouvriers immigrés dans les grèves du début des années 1980 », séminaire « Islamophobie : la construction du problème musulman », Paris, EHESS.
- GOFFMAN Erving, 1963, *Stigma : Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- 1973 [1959], *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1, *La présentation de soi*, Paris, Minuit.
- GOOREN Henri, 2007, « Reassessing conventional approaches to conversion : toward a new synthesis », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, n° 3, p. 337-353.
- GOTANDA Neil, 2011, « The racialization of Islam in American law », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 637, p. 184-195.
- GRIFFIN John H., 1961, *Dans la peau d'un Noir*, Paris, Gallimard.
- GUBAR Susan, 1997, *White Skin, Black Face in American Culture*, New York, Oxford University Press.
- GUHA Ranajit, 1982, *Subaltern Studies*, Delhi, Oxford University Press.
- HAJJAT Abdellali, 2010, « Port du *hijab* et “défaut d'assimilation” : étude d'un cas problématique pour l'acquisition de la nationalité française », *Sociologie*, vol. 1, n° 4, p. 439-456.
- 2012, *Les frontières de l'identité nationale : l'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte.
- HAJJAT Abdellali et MOHAMMED Marwan, 2013, *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte.
- HAMMOU Karim, 2013, « Y a-t-il une question “blanche” dans le rap français ? », *De quelle couleur sont les Blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*, T. Leclère et S. Laurent éd., Paris, La Découverte, p. 190-196.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HESS Mickey, 2005, « Hip-hop realness and the white performer », *Critical Studies in Media Communication*, vol. 22, n° 5, p. 372-389.
- HOBBS Allyson, 2014, *A Chosen Exile : A History of Racial Passing*, Cambridge, Harvard University Press.

- HOOKS bell, 1992, « Eating the other », *Black Looks : Race and Representation*, Boston, South End Press, p. 21-39.
- IGNATIEV Noel, 1995, *How the Irish Became White*, New York, Taylor and Francis.
- IGNATIEV Noel et GARVEY John éd., 1996, *Race Traitor*, New York, Routledge.
- JACOBSON Sherman, 2005, *Islam and the Blackamerican : Looking Toward the Third Resurrection*, Oxford, Oxford University Press.
- JACOBSON Matthew F., 1999, *Whiteness of a Different Color : European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, Harvard University Press.
- JENSEN Tina Gudrun, 2006, « Religious authority and autonomy intertwined : the case of converts to Islam in Denmark », *The Muslim World*, vol. 96, p. 643-660.
- 2008, « To be “Danish”, becoming “Muslim” : contestations of national identity? », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, n° 3, p. 389-409.
- KEBABZA Horia, 2006, « “L’universel lave-t-il plus blanc?” : “Race”, racisme et système de privilèges » [en ligne], *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, [URL : <http://cedref.revues.org/428>], consulté le 5 novembre 2014.
- KNIGHT Michael Muhammad, 2006, *Blue-Eyed Devil : A Road Odyssey through Islamic America*, Brooklyn, Soft Skull Press.
- LAMONT Michèle et THÉVENOT Laurent éd., 2000, *Rethinking Comparative Cultural Sociology : Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARISSE Agathe, 2013, *Bifurcation et subjectivation politique : les originaires des Antilles converti-e-s à l’islam en Île-de-France*, mémoire de master en sociologie, EHESS.
- LAURENT Sylvie et LECLÈRE Thierry éd., 2013, *De quelle couleur sont les Blancs? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*, Paris, La Découverte.
- LE PAPE Loïc, 2005, « Les récits de conversion : d’une histoire personnelle romancée à l’analyse sociologique d’un engagement religieux », *Alfa, Maghreb et sciences sociales*, vol. 1, p. 77-87.
- 2009a, « Qu’est-ce qui change quand on change de religion? » [en ligne], *Sciences humaines*, n° 205, [URL : http://www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-qui-change-quand-on-change-de-religion_fr_23800.html], consulté le 28 décembre 2015.
- 2009b, « Tout change, mais rien ne change. Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations? », *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l’événement*, M. Bessin, C. Bidart et M. Grossetti éd., Paris, La Découverte, p. 212-223.
- LEWIS James R., 1990, « Savages of the sea : barbary captivity tales and images of Muslims in the early Republic », *American Culture*, vol. 13, n° 2, p. 75-84.
- LOPEZ Ian F. Haney, 1996, *White by Law : The Legal Construction of Race*, New York, New York University Press.
- MATAR Nabil, 1999, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press.
- MCINTOSH Peggy, 1989, « White privilege : unpacking the invisible knapsack », *Independent School*, vol. 49, n° 2, p. 1-4.
- 1997, « White privilege and male privilege : a personal account of coming to see correspondences through work in women’s studies », *Critical White Studies : Looking Behind the Mirror*, R. Delgado et J. Stefancic éd., Philadelphie, Temple University Press, p. 291-299.
- MEER Nasar, 2008, « The politics of voluntary and involuntary identity : are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority? », *Patterns of Prejudice*, vol. 42, n° 1, p. 61-81.

- MEMMI Albert, 1957, *Portrait du colonisé*, Paris, Buchet-Chastel.
- MICHAUD Françoise et SÉNAC Philippe, 2006, « La bataille de Poitiers, de la réalité au mythe », *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, M. Arkoun éd., Paris, Albin Michel, p. 7-15.
- MOOSAVI Leon, 2012, « British Muslim converts performing authentic Muslimness », *Performing Islam*, vol. 1, n° 1, p. 103-128.
- 2015, « The racialization of Muslim converts in Britain and their experiences of islamophobia », *Critical Sociology*, vol. 41, n° 1, p. 41-56.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2014, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- NDIAYE Pap, 2008, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.
- NOCK Arthur D., 1933, *Conversion*, New York, New York University Press.
- NOIRIEL Gérard, 2009 [2006], « "Color blindness" et construction des identités dans l'espace public français », *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, D. Fassin et E. Fassin éd., Paris, La Découverte, p. 166-182.
- OMI Michael et WINANT Howard, 1994, *Racial Formation in the United States : From the 1960s to the 1990s*, New York, Routledge.
- ÖZYÜREK Esra, 2014, *Being German, Becoming Muslim : Race, Religion and Conversion in the New Europe*, New York, Princeton University Press.
- PUZENAT Amélie, 2015, *Conversions à l'islam : unions et séparations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- RICHARDSON James, 1985, « The active vs. passive convert : paradigm conflict in conversion/recruitment research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, n° 2, p. 163-179.
- ROEDIGER David R., 2003, « Elvis, wiggers and crossing over to nonwhiteness », *Colored White : Transcending the Racial Past*, Berkeley, University of California Press, p. 212-239.
- ROTHENBERG Paula S. éd., 2004, *White Privilege : Essential Readings on the Other Side of Racism*, New York, Worth Publishers.
- SAFI Mirna, 2009, « La dimension spatiale de l'intégration : évolution de la ségrégation des populations immigrées en France entre 1968 et 1999 », *Revue française de sociologie*, vol. 50, n° 3, p. 521-552.
- SAID Edward, 1978, *Orientalism*, New York, Random House.
- SELOD Saher et EMBRICK David G., 2013, « Racialization and Muslims : situating the Muslim experience in race scholarship », *Sociology Compass*, vol. 7, n° 8, p. 644-655.
- SNOW David A. et MACHALEK Richard, 1984, « The sociology of conversion », *Annual Review of Sociology*, vol. 10, p. 167-190.
- STORA Benjamin, 2005, *La gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte.
- THOMSON Ann, 2005, « L'Europe des Lumières et le monde musulman : une altérité ambiguë », *Cromohs*, vol. 10, p. 1-11.
- TOLAN John, 2002, *Saracens : Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press.
- VAN NIEUWKERK Karin, 2006, *Women Embracing Islam : Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press.
- WALLRAFF Günter, 2013 [1986], *Tête de Turc*, Paris, La Découverte.
- WATERS Mary C., 1990, *Ethnic Options : Choosing Identities in America*, Berkeley, Uni-

versity of California Press.

WEIL Patrick, 2003, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale : une nationalité française dénaturée » [en ligne], EUI Working Paper, Badia Fiesolana, [URL : <http://diana-n.iue.it:8080/bitstream/handle/1814/1353/HECo3-03.pdf?sequence=1&isAllowed=y>], consulté le 19 décembre 2015.

WIRTH Louis, 1945, « The problem of minority groups », *The Science of Man in the World Crisis*, R. Linton éd., New York, Merz Press, p. 347-372.