
Pascal Bacuez

Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion

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

Pascal Bacuez, « Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 131-132 | juillet - décembre 2005, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 11 février 2012.
URL : <http://assr.revues.org/3260> ; DOI : 10.4000/assr.3260

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :
<http://assr.revues.org/3260>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Pascal Bacuez

Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion

Pagination de l'édition papier : p. 101-121

- 1 Une sociologie de la conversion suppose presque toujours l'idée d'une représentation linéaire des lieux traversés par le converti. Empreint d'une religion-source, le sujet religieux n'aurait guère d'autre choix, pour embrasser une confession-cible, que de se renier. C'est l'idée de trajectoire, de parcours qui, dans une perspective homogénéisante, fournirait le modèle théorique d'un phénomène pensé dans son adéquation à une forme originale (la religion d'adoption). Il n'est guère étonnant que le récit de vie ait retenu l'attention des observateurs. Celui-ci permet en effet de rabattre la question des enjeux sociopolitiques de la conversion sur celle des motivations premières et de l'expérience personnelle (et douloureuse) du monde : trauma, expérience de la mort, moment de doute profond. En d'autres termes, la saisie de la conversion dans le cadre d'un récit suffirait à en énoncer le sens et la raison d'être. Souvent présenté comme un document à l'état brut, il donnerait à voir un vécu où s'exprime la fascination de l'oralité, de l'intimité et de la sincérité. Cette approche, qui repose souvent sur un programme implicite (diachronie, référentialité, intériorité) ¹, est attachée à la qualité unique et individuelle du sentir. Le converti raconte sa vie comme s'il se connaissait et savait une fois pour toutes qui sont ses interlocuteurs, et donc ce qu'ils attendent de lui. Pour lui, la connaissance de soi passe par un examen de conscience, une descente dans la subjectivité. En accréditant le récit du converti, ne risque-t-on pas d'accepter cette illusion qu'il est possible d'accéder directement à la maîtrise intégrale de la personne du converti, organiquement isolée et incarnée dans un discours introspecté ? Considéré en lui-même, ce postulat est pour le moins discutable et semble défier le bon sens. Que le converti se présente comme un être achevé, cela ne fait aucun doute. Mais ce moi, dans lequel l'ethnographe souhaiterait voir la réalité originelle et principielle de la conversion, est défragmenté par un discours qui se veut memorandum. Mettre sa vie en récit, c'est en effet vouloir lui donner une cohérence *a posteriori*.
- 2 Dans cet article, il sera question de conversion à l'islam de résidents étrangers d'origine chrétienne dans la société de Zanzibar. Foyer important de la civilisation swahili, cette région s'est islamisée dès les premiers siècles qui ont suivi l'hégire. C'est dire que la société est aujourd'hui majoritairement musulmane. Bénéficiant de conditions réputées agréables par rapport aux standards de vie de la Tanzanie continentale, les îles attirent de nombreux migrants. Certains ont la chance d'y trouver un emploi et décident souvent de rester. Les années passant, ils embrassent l'islam. Ceux que j'ai rencontrés et dont j'ai suivi le parcours ont accepté de me livrer leur récit de vie. À l'examen, il m'a semblé que cette parole tendait *vers* quelque chose ; autrement dit, qu'elle exprimait une attente, une durée suspendue. Prendre en considération cette dimension temporelle change la perspective dans laquelle nous appréhendons la conversion. Elle suppose que l'on *devient* toujours musulman et que l'on se convertit en se racontant. Il me semble, en effet, que le récit de vie n'est qu'un des moyens, pour le converti, de chercher une direction. Deux arguments viendront étayer mon propos : en changeant de religion, le converti ne trouve pas seulement un *langage* mais également une manière de ressentir à la fois le *monde* et le *moi*. Autrement dit, toute conversion est un acte audible, visible et ostensible dont le sens est inséparable des rapports du converti avec son passé, les gens et les choses parmi lesquels sa vie trouve progressivement sa place.

Quand dire, c'est se convertir

- 3 Parmi tous les entretiens que j'ai réalisés, trois présentent un intérêt particulier, tant ils montrent à quel point le récit de vie peut cacher une grande diversité de points de vue. Dans une société majoritairement musulmane, l'islam est accueilli bien moins comme un corpus de normes contraignantes que comme le moyen de suivre, au jour le jour, le mouvement ambiant en

inscrivant toute sa conduite dans un cadre social déterminé. Ce que la conversion fait advenir, c'est une sensation du temps : celui de la prière (cinq fois par jour), des fêtes religieuses, des grands rassemblements du vendredi, de tous ces moments où chacun se reconnaît à chaque instant soi-même, à l'unisson avec l'autre. Bien sûr, la conversion n'intervient pas uniquement sur le plan temporel. Elle est également facteur de segmentation et d'articulation de l'espace : différenciation occasionnée par la circoncision, par le port de signes et de vêtements religieux (« calotte » *kofia*, chapelet *kanzu* pour les hommes, grand voile pour les femmes, etc.), par les soins apportés au corps (ablution, barbe, coiffure rasée des circoncis). Il faut ajouter l'ensemble des édifices religieux (mosquées, écoles coraniques et *madarasa*), dont la ville de Zanzibar est entièrement parsemée. Des préférences dans la fréquentation se font autour des agrégations citadines : quartiers et *baraza* dessinent des foyers de sociabilité² ; les pratiques mondaines (palabre, rite du café, etc.) influent sur la fréquentation des mosquées. Seuls les grands prêches du vendredi ont un pouvoir d'attraction qui transcende les localismes et les dynamiques centripètes (le charisme théologique ou politique de certains imams ou sheikhs y est pour beaucoup).

4 Le récit de vie fait l'économie des conditions réelles qui président à la conversion. Composées pour l'essentiel des échanges interindividuels, les uns vécus au jour le jour dans la rue, dans des assemblées délibératives ou lors de rencontres fortuites, les autres relevant du registre de l'imaginaire et de l'affabulation, ces conditions produisent des écarts et des inégalités entre groupes sociaux, sur la base desquels se cristallisent les sentiments religieux. La conversion n'est pas indemne de ces différences pertinentes, qui ne sont jamais définies par avance et dont les combinaisons possibles sont toujours fonction du point de vue adopté. En d'autres termes, si se convertir c'est adopter les marques et les formes à l'aide desquelles la société musulmane décline son identité, c'est indiquer qu'on assume aussi le fait d'y appartenir et donc qu'on aimerait en faire partie. Les efforts que fournit le converti pour être à l'unisson avec son hôte ne témoignent-ils pas de cette volonté d'éprouver le monde selon des modalités temporelles fixées par le groupe ?

5 Les convertis ont tout à apprendre de cet ordre spatio-temporel où chaque élément revêt toujours des propriétés signalétiques et distinctives : certaines mosquées sont ibadites, d'autres fréquentées par les « arabes » *waarabu*, d'autres sont des lieux de rassemblements pour les soufis, etc., l'islam zanzibari ne leur appartient pas, car il ne peut exister indépendamment d'un système social de goûts et d'opinions. Dans ce monde différencié, le converti doit donner un sens, c'est-à-dire une valeur et une interprétation, à ce qui lui advient. Il se voit exister, vivre, changer au contact de ses coreligionnaires qui, eux-mêmes, n'ont pas tous les mêmes dispositions ni les mêmes préférences que lui. Dans ce contexte, tout laisse supposer que le récit de vie n'est dit que pour rendre compte d'un changement d'état : ce faisant, le converti s'oppose à lui-même dans le temps (le converti est devenu musulman, il n'est plus l'homme de son récit) comme il s'oppose aux autres dans l'espace (sa foi n'est pas celle des mystiques ou d'un islam plus politique). Ainsi Yusuf, installé de longue date à Zanzibar, a une conscience douloureuse de la distance qui le sépare de ses origines. Son récit est empreint d'une certaine solennité, comme s'il disait avec Montaigne : « il t'avertit que je ». Et l'on se prend à douter : mettrait-il tant de conviction pour déclarer sa foi s'il n'avait conscience qu'elle fait problème ? Mainama, jeune illettré semble vivre sa nouvelle religion dans ce qu'elle lui permet de comprendre maintenant, dans l'immédiat. À la différence de Yusuf, son vocabulaire est court, sa syntaxe est sommaire, son rapport au sens est maladroit. Quant à Hassan, né à Zanzibar dans une famille swahili anglicane, il ignore tout des fastidieuses finesses de son homologue Yusuf. Son style est fait de retenue et de pondération ; son attitude est distancée en toute circonstance comme si tout son être se tenait à l'écart de la multitude des convertis qui se « donnent des airs » *kujiona* (ou *kujiecti*). Tout l'enjeu est de se mettre au diapason avec la société d'accueil, d'être en quelque sorte agréé dans une relation qui n'est pas seulement d'ordre rationnel mais aussi et surtout d'ordre affectif.

6 Yusuf

Je suis né en 1952 dans une famille catholique. Mon père était paysan. J'ai grandi au Rwanda jusqu'en 8^e (CM1). Mon grand-père était prêtre et responsable de 25 églises. Après la guerre qui

appauvrit considérablement ma famille, je décide de m'installer à Bukoba, où je trouve un emploi dans une fabrique de thé. Je n'ai pas gardé beaucoup de souvenirs de ce premier séjour. À l'âge de 17 ans, je m'installe à Mwanza, où je vis d'expédients avant de reprendre l'agriculture. Dès mon entrée en Tanzanie, ma vie a changé car j'avais fui la guerre. Pourtant la vie était dure. C'est pourquoi j'ai pris la route de Zanzibar avec des amis d'origine Sukuma et des Nyamwezi. Beaucoup de gens étaient attirés (« désir » *tamaa*) par Zanzibar. C'était un endroit à la fois plaisant et paisible où les gens faisaient du commerce. Tout le monde pouvait s'y enrichir. Comme j'étais jeune, il fallait que j'y vienne. Mais pour mettre en œuvre ce projet, je dus d'abord m'installer à Dar-es-Salaam. J'y demeurai quelques mois avant de venir à Zanzibar. Puis vinrent les années 1970. C'était une période difficile, de marasme économique et de disette. C'était l'époque de Karume. J'avais trouvé un logement à Kinduni, puis j'allai m'installer à Ngenihaji (à peu près deux ans). Lorsqu'en 1972 le vieux Karume meurt, ce fut le tour de Jumbe. C'est cette année-là qu'on construisit « l'usine à sucre » *shirika ya sukari* de Mahonda. J'y fus embauché en 1975. J'y ai fait toutes les tâches dans diverses *sections* (mot anglais). J'ai d'abord travaillé comme mécanicien dans le garage de l'usine, ceci pendant six ans. Puis j'ai été affecté pendant deux ans dans une équipe de travailleurs dans les champs de canne à sucre. Ensuite, on m'a demandé si je pouvais faire de la maçonnerie, ce que j'ai accepté de faire pendant trois ans. Finalement, je suis passé à l'atelier de menuiserie, je coupais le bois, je clouais, etc. pendant deux ans. La majorité des travailleurs étaient zanzibari mais il y avait beaucoup de continentaux. Les formateurs étaient chinois. D'ailleurs, parmi ceux-ci, certains étaient sans considération pour nous et nous empêchaient de progresser dans nos apprentissages. Certains domaines de compétences, comme le maniement de la grue, nous étaient interdits... Je me suis marié en 1989 avec une locale, qui m'a donné trois enfants. Un enfant est mort à l'âge de quatre ans, d'une pneumonie. Aujourd'hui, j'ai deux filles et un garçon. Je précise que c'est mon deuxième mariage. J'ai répudié ma première épouse, elle aussi zanzibari, après cinq ans de mariage car nous ne pouvions pas avoir d'enfant.

- 7 Ce premier extrait n'est que le préambule d'un entretien extrêmement long. Yusuf est bavard. Il a l'autorité du converti de longue date, qui plus est, installé à Zanzibar depuis longtemps. Ici c'est la forme qui doit retenir notre attention. Celle-ci n'apparaît pas à la transcription, elle est ressentie dans le moment de la rencontre. En passant d'un souvenir à un autre, en recherchant les traces de son passé, Yusuf s'efforce d'immobiliser les flux de sa conscience et de figer la présentation qu'il fait de sa personne. Cet effort vise à unifier les multiples facettes et les fragments de son moi en un tout ³. À y regarder de plus près, les moments les plus hétérogènes de son passé paraissent par morceaux. Ils s'agencent tant bien que mal. D'ailleurs, Yusuf se reprend, il surcharge comme s'il voulait corriger un passé qui déborde de son lit d'origine. La vision unitaire qu'il veut donner de sa vie ne résiste pas au style interrompu de son propos. On retrouve ici les caractéristiques hétérologiques de la narration orale (Bakhtine, 1984, p. 87-88) ; son récit (totalisant plus de quatre heures d'enregistrement) est émaillé de nombreuses digressions, de formes de déclamation rhétorique, de descriptions multiples, de propos rapportés, de récits directs, de mascarade verbale, de parler allusif, etc. Ces agrégats stylistiques hétérogènes sont intégrés dans l'unité suprême de sa narration faisant ainsi accéder son récit à la dignité d'un genre légitime, reconnu et capable d'orchestrer cette diversité des voix ; il faut bien que sa voix soit reconnue comme une des unités compositionnelles du récit de conversion (au même titre que d'autres genres intercalaires : hagiographie, parole de personnages importants...) pour que son récit soit reconnu, sinon accepté.

Lorsque je me suis converti le cinq septembre 1977, je n'ai pas eu peur de vexer (*sikuogopa kuwaudhi*) mes parents. Ce qui m'importait était de ne pas vexer le Seigneur. Dans cette histoire, ceux qui pouvaient se vexer ne comprenaient rien ; il en fut ainsi pour certains membres de ma famille. C'est pourquoi *notre loi à nous* les musulmans (*sheria yetu sisi waislamu*) suggère de donner des explications à tous ceux qui ne comprennent pas (le sens de la conversion) ⁴.

- 8 À l'évidence, les dispositions qu'il éprouve en évoquant son passé ne sont plus celles qu'il ressentait lorsqu'il était encore chrétien. Ce faisant, le risque est grand de découvrir un passé qu'il n'a pas vécu (celui qui apparaît dans le prisme de ses propres mots, de ses dispositions actuelles c'est-à-dire de ce qu'il est devenu) et de faire revivre des moments passés avec des impressions actuelles ; les choses qu'il ne sentait pas ou qu'il ne pensait pas à l'époque sont évoquées de manière inédite.

Beaucoup de gens ont été contrariés. Celui qui a été le plus touché fut mon grand-père car il était prêtre et avait une bonne position sociale. Quand nous nous sommes vus en 1984 lors des

funérailles de mon père, il m'a carrément posé la question « pourquoi t'es tu converti à l'islam, pourquoi t'es tu égaré ? ». Je lui ai répondu « écoute, grand-père, je ne me suis pas égaré. J'ai simplement renoncé à "associer la Providence" *kushirikisha Mwenyezi Mungu*. J'ai pris la mesure des choses et j'ai réalisé que Dieu n'avait pas engendré et qu'il n'avait pas été engendré. Dieu n'a pas d'image mais vous autres vous prétendez que Dieu a mis au monde, que son fils s'appelle Jésus et que Jésus est Dieu. Cela signifie que Dieu a engendré, dans ce cas Dieu est à l'image des créatures qui mettent au monde, voilà qui est incompréhensible. C'est à ce moment que j'ai commencé à comprendre que Dieu ne pouvait être représenté parce qu'il est l'Éternel. Tout ce qu'Il a créé est exemplaire et possède un aspect visible (Dieu est invisible). Jésus était juif, il avait un visage, il avait des besoins, ce qui montre bien que c'était un être humain, il mangeait et dormait comme tout le monde. Il m'était devenu impossible de penser les choses autrement. J'ai l'impression aujourd'hui que les chrétiens offensent le Seigneur. Voilà pourquoi je ne suis plus chrétien, parce que j'estime que mon temps sur terre est court, même si le Tout Puissant me donnait mille ans de plus à vivre, ce n'est rien par rapport à ce qui m'attend si je fais partie des élus, mais à condition de ne pas associer Dieu... »

- 9 Certes, l'île de Zanzibar lui sert de passage entre un monde passé et le monde musulman qu'il désire intégrer. Pour faciliter cette quête, le converti devient l'acteur de sa propre histoire ; il reprend et répète la totalité de son passé depuis qu'il a quitté son village natal, mais en le transformant, séquence par séquence, dans un récit qu'il produit lui-même pour les autres.

Je me dis qu'il vaut mieux mourir musulman même si dans ma famille je suis entouré de chrétiens. Je ne peux pas dire que mes coreligionnaires m'aident quand j'ai besoin d'argent. Sur le continent de nombreux membres de ma famille sont riches et possèdent des troupeaux, des parcelles de terres, de l'argent, certains ont fait des études et ont des postes à responsabilité dans la fonction publique. Ils peuvent tous m'aider si j'étais dans le besoin... mais qui m'aidera le jour dernier ? Si je ne suis pas la voie du prophète Mohamed, qui viendra à mon secours ? Surtout que la vie est courte ! Voilà pourquoi il faut être « fort » (*kujikaza*) et se rappeler que Dieu nous a jetés sur terre. Fais ta vie avec les moyens que Dieu te donne sans prêter attention aux gens qui ne vivent pas selon la loi divine. Accorde toi et partage ta vie avec ceux qui vivent selon les voies fixées par la Providence. Si quelqu'un a réussi matériellement mais que par ailleurs il ne respecte pas les décrets divins, c'est une faute que de vouloir s'entendre avec lui pour ses biens. C'est la raison pour laquelle on ne doit pas se convertir par intérêt, c'est-à-dire pour se marier avec une jolie fille ou pour gagner de l'argent ; c'est comme si on se moquait de Dieu. Il faut se convertir pour « sauver son âme » *kuokoa nafsi yako* en aimant le Seigneur et en considérant « qu'Il est unique » *umpwekeshe Mwenyezi Mungu*. Yusuf, 1999.

- 10 Le fait de se raconter suppose de pouvoir prendre de la distance à l'égard de son passé, de ce que l'on a été (le fait que l'on est venu s'installer à Zanzibar pour des raisons économiques, pour y rechercher un emploi, une épouse, etc.). Il faut donc se faire autre que soi, car c'est à cette condition que le converti parvient à constater les changements qui ont jalonné son existence narrée. Il constate qu'il n'est plus le même parce qu'il a été autre. Pour rassembler ces bribes d'identités, le converti s'accroche aux mots, comme si la parole seule pouvait suffire à en garantir l'existence alors qu'elle l'éloigne plus de lui-même. C'est une parole inquiète qui se déploie toujours plus à mesure qu'elle fait apparaître d'autres personnages. Ce n'est que par son accession à un dialogue que le converti a quelque chance de poser son existence par rapport à quelqu'un qui lui dit « tu »⁵. Le dialogue occupe le lieu central d'un rapport qui est tendu vers l'accomplissement de soi dans la foi⁶.

- 11 Changer de religion, ce n'est pas seulement prendre position devant les choses qui changent ; c'est aussi choisir une manière déterminée de vivre son devenir avec les autres ; c'est insister pour que les autres acceptent d'être partie prenante et témoins du déroulement de son histoire vécue. C'est effectivement, à ce prix, que les souvenirs relatifs aux déchirements, aux conflits et traumatismes antérieurs à la conversion parviennent à se décharger, au moins en partie, dans une mémoire collective régulatrice du souvenir individuel. « Pour que notre mémoire s'aide de celle des autres, il ne suffit pas que ceux-ci nous apportent leurs témoignages : il faut encore qu'elle n'ait cessé de s'accorder avec leurs mémoires et qu'il y ait assez de points de contact entre l'une et les autres pour que le souvenir qu'ils nous rappellent puisse être reconstruit sur un fondement commun » (Halbwachs, 1950, p. 12). Pour le dire autrement, se convertir, c'est affirmer son existence propre (ce n'est pas tant « mourir un peu » que changer le sens de sa propre vie). Mais dans la révélation de sa vie c'est l'hôte (*hostis*, en latin c'est aussi l'ennemi)

qui reste le médiateur de cette profération. Un malentendu risque donc de se produire à ce niveau. Le swahili attend que le converti montre tous les signes d'une conversion authentique. On attend qu'il se comporte de manière à reconnaître cette vérité gravée en lui-même, à savoir que la connaissance du divin est prénatale (*fitra*), inscrite au plus profond de la conscience de chacun. Il peut paraître inutile de vouloir produire les preuves de sa bonne foi par une surcharge de commentaires et une pléthore de récits. À quoi bon, disent les swahili, puisque la Providence a mis les signes de sa présence en nous comme une marque indélébile. Les souvenirs fourmillent de tant d'histoires, de terres et de tant d'époques ; cette surabondance de temps et de lieux n'est pas sans provoquer un déséquilibre, par la prédominance abusive de l'intériorité sur l'extériorité. Yusuf comprend comment ses coreligionnaires vivent leur religion ; réciproquement les musulmans de Zanzibar savent qu'il est possible de se convertir. Pour autant, Yusuf semble dire que le moi dont il nous entretient lui appartient et qu'il est indicateur de son engagement dans la foi et le monde.

12 Le passé raconté est précisément ce qui jette une ombre sur le bien fondé de cette quête introspective, la part trop active qu'il prend à se définir pouvant être interprétée comme le signe d'un orgueilleux narcissisme. Se connaître soi-même est une entreprise vaine puisque l'homme est déjà le signe visible de la présence invisible de Dieu. Paradoxalement, les swahili laissent entendre que cet effort pour atteindre à la connaissance totale de soi est voué à l'échec s'il ne reconnaît pas la nécessité d'une certaine infidélité à soi-même. Il ne suffit pas de se raconter, comme si le problème de la conversion était d'avance résolu. Il faut encore apprécier, critiquer, remettre en ordre, recomposer la personne, autrement dit, recourir à des formes qui trouvent leur justification en dehors de soi. L'entreprise intime est donc à resituer dans des servitudes objectives : le temps du calendrier (qui n'est pas le temps vécu), le parti pris d'unité qui impose le modèle du personnage à la place de la personne, le contenu du récit, subordonné à l'exigence du sens des événements vécus dont l'emprise est extérieure à l'individu.

13 Il est évident que Yusuf vit sa nouvelle religion dans la plus grande proximité des forces centripètes qui l'animent. Sa conversion est vécue comme un dispositif intégrateur : l'islam ne peut être que soumission, observance scrupuleuse du dogme, respect littéral du Coran, quitte à répudier toutes les formes d'expressions au contenu instable, marquées par l'ambiguïté et la plurivocalité. Il produit un monologue dont le style épouse les tendances unitaires du modèle dogmatique. Sur le plan thématique, aussi bien que sur celui de la forme, il n'est pas de meilleure voie que de s'inspirer des récits édifiés lors des premiers moments de l'islam. Cette littérature, fondée sur les principes d'identité, de stabilité et d'antériorité privilégie l'ordre et l'origine. Elle met en œuvre une conception primordiale de la foi où les notions de fondement et de pureté prennent une part active dans l'élaboration d'une vision légitime du monde. S'il est question de foi ou de croyances dans ces récits, c'est aussi en référence à une histoire particulière, celle des premiers prophètes.

La vraie foi s'obtient lorsqu'on s'intéresse à la vie des prophètes. Par exemple, prenons le cas de Jacob. Ce prophète a été mis à l'épreuve par le Seigneur ; il a beaucoup souffert et pourtant on sait qu'il aimait Dieu plus que tout. On doit se poser la question : pourquoi sa foi n'a-t-elle pas faibli ? Plus tard, pourquoi Dieu lui a-t-il ôté ses blessures, pourquoi lui a-t-il restitué ses épouses et ses biens au point de retrouver une vie saine et normale. Après tant d'années de persécution et de peines comment a-t-il fait pour rester aussi ferme et fort ? Seule la foi en Dieu, qui était immense chez lui, a pu le sauver. Prenons le cas d'un autre prophète, par exemple Abraham, qui a accepté de passer par le feu ; qui, de toi ou moi, pourrait supporter une telle épreuve ? Si tu n'as pas la foi, tu ne peux pas accepter d'être martyrisé de la sorte, mais Abraham, lui, n'a pas hésité, il s'est dit « peu importe que je sois brûlé, Dieu viendra à mon secours ». Comment se fait-il que le feu s'éteignit ? Et donc qu'Abraham fut sauvé ? Seule la volonté de Dieu en décida autrement. Le Seigneur estima qu'Abraham ne devait pas encore quitter la vie terrestre. Il le tira du feu, pas un de ses cheveux ne brûla. Ces faits doivent nous servir d'exemple et de leçon et affermir notre foi. Voilà pourquoi nous devons nous intéresser à la vie de ces prophètes, de tous les prophètes, car tous ont connu des difficultés dans leur vie. À commencer par Mohamed, qui a été lapidé, battu à sang. S'il n'avait pas eu la foi, il n'aurait pas pu continuer. Par exemple, lors de la bataille de Parani et Temeni, ce fut terrible. Cette guerre avait été annoncée par le prophète Josué (Yoshua), dans la Bible. On doit se poser la question : qu'est ce qui a poussé ces prophètes à accepter de souffrir, à opposer une résistance toujours plus forte ? C'est que leur foi ne cessait de grandir. Ils savaient qu'à leur mort ils iraient au paradis pour l'éternité. Yusuf, 1999.

- 14 Informé par des structures narratives privilégiant des séquences principales (les premiers moments de l'islam) et un schéma déterministe, le récit de vie du converti s'inspire toujours d'un modèle préconstitué.

Ce n'est pas que le Seigneur ne me met pas à l'épreuve, non ! Car il m'arrive de pleurer. En fait, je pleure souvent car les moments difficiles sont courants. Le paradis coûte cher, voilà pourquoi Dieu nous rend la vie difficile. Tu ne peux pas rester trois jours de suite sans éprouver la faim et pleurer parce qu'on ne boit que de l'eau. Tu ne peux pas faire un long voyage sans te dire que tu ne peux pas emprunter les transports en commun, alors tu marches tellement que tu en as mal aux pieds. Il faut se rappeler que ces souffrances, je les affronte pour le temps que j'ai à vivre sur terre. Mais qu'est ce que c'est par rapport aux souffrances qui me seront infligées si je vais en enfer ? Les souffrances du dernier jour ne sont que temporaires, avant que nous soyons jugés ou condamnés pour l'éternité. Le Très Haut a déjà dit que l'homme peut rester éternellement en enfer si son comportement sur terre est contraire à ses Volontés, mais s'il est obéissant, à lui le paradis. À nous de réfléchir au mot d'éternité. Il y a combien d'années dans le mot éternité ? Depuis qu'Adam est né jusqu'à aujourd'hui, le temps a été très court. Alors quand tu seras chez toi, essaie de calculer le temps de l'éternité... Yusuf, 1999.

- 15 Les conventions et les modèles ne suffisent pas car c'est par la médiation du langage que la conversion opère les transformations les plus accomplies et les plus durables de l'être. Ainsi, l'explicitation des motifs de la conversion n'aura pas le même impact si le converti maîtrise plus ou moins bien la langue de sa communauté d'accueil, précisément parce que prendre la parole crée une situation qui modifie les enjeux de la conversion. Autrement dit, dire sa conversion suppose des talents oratoires pour rehausser, surcharger, dramatiser un récit qui en soi ne comporte rien. Mais le risque (notamment pour Yusuf) est d'en faire trop, d'être dans « l'affectation » *kujidai* au point de dépasser le « natif » dans sa croyance par la qualité du style et la puissance de « l'émotion » *hisia* (en fait *wasiwasi*). Le converti passe alors pour un « excité » *mapepe*. La conversion a beau être légitime, il n'en reste pas moins qu'elle apparaît souvent comme une usurpation. L'assimilation religieuse doit par conséquent se doubler d'un autre travail, qui consistera à dissimuler les étapes de la conversion. Cette dimension esthétique resitue la parole dans le champ de l'expression et de l'intentionnalité. Deux cas de figures se présentent ici à l'enquête : la dissimulation par ignorance (le récit de vie se fait alors simple confession, suspect parce qu'incapable de fonder une relation) ; c'est le cas de Nainama, originaire du Burundi et converti en 1984 ; la dissimulation que l'on peut appeler civile, sur laquelle nous nous attarderons lorsque j'aborderai le cas de Hassan parce qu'elle mobilise des ressources (litote, censure de l'expression, langage oblique, énigme, silence) qui s'acquièrent par l'éducation et l'expérience swahili du monde.

- 16 Nainama

Q : Qu'est-ce qui t'a motivé dans le fait de changer de religion ; quelle était ta religion avant que tu te convertisses ? **R** : « Avant j'étais catholique, catholique romain » *kabla niko dini Kristo, roman katolic*. **Q** : Quel était ton rôle dans l'église ? Tu étais simplement pratiquant ou tu avais des responsabilités ? **R** : Je suivais mes coreligionnaires. **Q** : Lorsque tu as pris la décision de quitter la religion catholique, qu'est-ce qui t'attirait dans l'islam ? **R** : « J'étais attiré par l'islam, les musulmans croient beaucoup en Dieu, il n'y a pas de problème » *mimi kuvutiwa na uislamu, wanaamini MM sana, haina matatizo yoyote*. **Q** : Pourquoi dans la religion catholique, qu'est-ce qui ne va pas ? **R** : C'est une escroquerie, voilà tout ! en plus on n'en ressent pas les signes. **Q** : Qu'est-ce que tu veux dire ? **R** : Eh bien... par exemple, on dit que le Seigneur a été engendré, alors que ce n'est pas vrai, n'est-ce pas ? les musulmans ont vraiment la foi, il font le jeûne. Dieu est avec eux, il leur donne la « bienveillance » *heri*, et puis la prière, il ne faut pas désobéir, c'est interdit... **Q** : Pourquoi, les chrétiens n'interdisent pas ? **R** : Ils font semblant, ils entrent dans les églises avec leurs chaussures, on peut même vesser à l'intérieur. pourquoi l'islam est mieux ? Parce qu'on fait ses ablutions et qu'on laisse ses chaussures dans un coin. À l'église, c'est le contraire, c'est comme si on se moquait de Dieu. On fait ce qu'on veut, la religion chrétienne est fausse (*si ya kweli* « n'est pas vraie »).

- 17 Les phrases de mon interlocuteur comportent plusieurs anomalies : une forme irrégulière (certains swahili diraient continentale) du verbe être, tenue par beaucoup pour un barbarisme. Son swahili est approximatif, ses tournures d'une grande simplicité. Or, la maîtrise du langage est un élément primordial dans le domaine du savoir-vivre swahili. Cette exigence repose sur la « bonne éducation » ⁷ *adabu* qui s'associe à l'idée répandue que l'on apprend bien sa

langue avec les siens dans la plus tendre enfance, en suçant le lait de la mère. Le langage est un vecteur essentiel de cette qualité dans le domaine des relations sociales. Il ne s'agit pas simplement d'une étiquette mais d'une conscience linguistique développée en profondeur. Il n'est pas inutile de rappeler qu'un des passe-temps favoris de la vie mondaine en *baraza* est justement de débattre de questions de langage : importance de la prononciation correcte ⁸, distinction entre parole urbaine et parole de la campagne, entre parole des aînés (ancienne) et parole « moderne » *ya kisasa*, voire « argotique » *ya kihuni*, etc. Ces questions de style sont aussi le reflet de la place que l'on occupe dans la société. Les discontinuités sociales et culturelles ont pour corollaire immédiat des phénomènes de distinctions grammaticales et lexicales.

18 Le langage est le lieu par excellence de la reconnaissance sociale car il est, ici comme ailleurs, indicateur d'un savoir-vivre ⁹. Celui-ci repose d'ailleurs sur la notion de bon usage, corrélative de l'acquisition de ce tour insinuant (*kuzunguka* « tourner autour », par extension « embrouiller ») et de cette rhétorique de la déception qui permet la mise en place d'une atmosphère enjouée dans le plaisir complice de l'illusion et de la distanciation partagée. Tout l'art de la conversation obéit à des objectifs pragmatiques : ne pas dire les choses directement, savoir esquiver les vérités désagréables, parler à demi-mot en privilégiant l'expression cryptée, dire plus qu'on ne semble dire, savoir flatter sans flagorner, s'effacer pour se soumettre à l'autre, savoir recourir à des signes de connivence, à un langage de double entente dont le groupe seul à la clé ¹⁰.

19 Dans la conversion comme dans la vie de tous les jours, il ne suffit pas d'entrer dans les intérêts de son interlocuteur (dont on cherche un appui pour un emploi, un logement, une épouse etc.) mais d'entrer dans ses dispositions et ses plaisirs. Yusuf veut plaire, mais il n'est pas complaisant (plaire avec, au sens de respect de l'amour-propre d'autrui). Quant à Mainama, ses manières sont trop rudes (*mshamba* « paysan, rustique ») et exemptes de ce tact qui est constitutif de l'honneur swahili. Des trois convertis présentés ici, seul Hassan possède ce « je-ne-sais-quoi » de dissimulation honnête. Ce converti euphémise son propos par l'utilisation de périphrases pudiques, manifestant ainsi toute sa capacité à dépasser la règle tout en continuant à en respecter la teneur. L'entretien se déroule comme une simple conversation. Hassan parle avec aisance, son assurance est visible, sans le style emprunté de Yusuf ni les hésitations et les barbarismes de Mainama.

20 Hassan

Je suis né dans une famille anglicane en 1968. Mon oncle est évêque, mon père est prêtre. Beaucoup de gens dans ma famille ont des responsabilités cléricales. On peut dire que ma famille a largement contribué à faire l'histoire de l'Église anglicane à Zanzibar (...). Cela dit, j'ai rencontré beaucoup de problèmes après ma conversion. Un jour, ma tante (sœur du père) m'a carrément mis à la porte de la maison que j'occupais car elle appartenait à feu mon grand-père paternel. C'est mon frère aîné qui m'a alors hébergé chez lui. Cela signifie que ma famille a énormément de pouvoir au sein de l'Église anglicane. Quand je suis arrivé ici pour la première fois, je dois avouer que tous mes amis étaient musulmans et qu'ils ont tout fait pour me convaincre de me convertir, mais à ce moment là j'ai refusé catégoriquement. Pourtant, « il y a certaines choses qui déjà m'animaient » *lakini kulikuwa baadhi ya vitu vilikuwa vinaniongoza*, par exemple, en me levant le matin, il m'arrivait de vouloir lire le Coran, ou bien dans mes rêves je me voyais aller à la mosquée. Finalement, c'est ainsi que je me suis mis à suivre certains de mes amis. Je leur ai d'abord demandé de me montrer les ablutions. Ils m'ont alors fait remarquer « en te comportant ainsi tu es toujours chrétien, ce qui veut dire que tu es toujours dans le "péché" *dhambi* ». Jusqu'au jour, un 25 décembre, j'ai rencontré quelqu'un qui m'a dit « fais comme ça », mais non, je voulais prendre la décision seul, en suivant ma propre foi. Je m'aperçus que ma foi était du côté de l'islam. Je ne sais pas si c'est Dieu qui en a voulu ainsi, en tout cas, « ma foi se tournait vers l'islam » *imani yangu ilikuwa kwenye uislamu...* En fait, j'ai vécu longtemps sur la côte car mon père était médecin. Toutes les régions côtières sont musulmanes. « J'en suis venu tout naturellement à faire des comparaisons » *mimi mwenyewe nikaja kukaa nikilinganisha*, par exemple le déroulement liturgique à l'église. Jusqu'au jour où j'ai refusé d'entrer dans l'église. « J'étais arrivé au point de ne plus accepter ce qui se passait à l'église » *ilifikia staji kwamba mimi sikubaliani na mambo ya kanisa*. Il se passait quelque chose à propos de la prière, peut-être le Seigneur n'avait pas encore décidé, mais... par exemple, les femmes sont habillées en jupe... eh bien, peu après ma conversion, j'ai réalisé qu'il y avait quelque chose qui jusqu'alors m'avait guidé, car le seul fait de faire ses ablutions, c'est-à-dire être pur, et assister à toutes les prières impliquent que tu sois en permanence

conscient que...tu le fais ! tu te dis « je vais à la mosquée pour la prière » alors que ce n'est pas bien important... Hassan, 1999.

- 21 Ce récit met en circulation des formes pouvant avoir valeur de signes identitaires pour des groupes sociaux distincts les uns des autres. Car il faut bien reconnaître ici que la conversion est en fait un phénomène pluriel. Effectivement, l'enjeu de la conversion n'a pas la même signification dans le cas d'un réfugié, d'un déporté, d'un exilé, d'un natif, etc., c'est-à-dire d'un allochtone ou d'un autochtone. D'une part, parce que le natif accepte plus facilement l'acte de subordination qu'implique sa conversion. Le processus inégalitaire qui résulte de l'acceptation de la foi de l'autre est estompé lorsque les dépendances naturelles sont assouplies par des affiliations locales (données par l'appartenance à une parentèle, constitutives des affinités électives de *baraza*). D'autre part, parce que dans sa relation à l'autre, le converti étranger s'engage verbalement en brisant les cadres esthétiques d'un ethos qui, rappelons-le, s'ancre dans un code de l'honneur. J'ai montré ailleurs (Bacuez, 2001) combien ce code était coextensif d'un style de vie où les motifs de la pudeur, de la vie privée, des affaires intimes constituaient un microcosme qui résume le monde swahili. La pudeur, dont les manifestations s'inscrivent parfois dans des œuvres culturelles (poésie et musique), s'acquiert dans la famille et dans le voisinage : dans la relation autoritaire qu'ego entretient avec ses parents parallèles, placés dans un rapport d'opposition avec les parents croisés, avec lesquels on entretient une « relation à plaisanterie » *utani*. Autrement dit, la pudeur, dans laquelle il faut voir l'origine de ce code de la réticence, de la déception et de la dissimulation qui gouverne toute rencontre, s'acquiert dans la sphère des consanguins et plus généralement dans la parenté proche.
- 22 Lorsque le style adopté par le converti se fait plus intimiste, relatant dans les plus petits détails les moindres faits de la vie privée, la polémique sociale fait peser un soupçon sur l'authenticité et la véracité de ce qui est déclaré. Yusuf utilise un idiome qui n'est pas le sien, fait des efforts pour emprunter des formules qui convainquent, s'exprime avec ferveur et enthousiasme. Pour beaucoup de Zanzibari, son discours est verbeux. Autrement dit, au lieu de pratiquer un certain effacement et de se tenir en retrait, il s'épuise dans un récit à contretemps car trop direct, trop ingénu et trop transparent. Cette distorsion est ressentie par les locaux comme une affectation parce qu'elle manifeste un souci outrancier de *moraliser* un récit dont le sens ne justifie nullement un tel traitement. Ce qui n'est qu'une simple histoire de vie pour le converti est interprétée par les swahili comme la manifestation d'une forme d'irrésolution ou comme une manœuvre destinée à cacher sous un enjeu purement rhétorique un enjeu plus directement économique ou politique. Non que le converti ne puisse prétendre à la vérité, mais l'impression d'ambiguïté qui se dégage de ses longues démonstrations conduit souvent les musulmans natifs à lui reprocher une spiritualité qui n'a pas mûri dans « l'ensouchement » (*mzizi*) d'un terroir ou la viscéralité d'une parentèle¹¹. Il n'est pas étonnant qu'il faille recommencer sa conversion dans un récit qu'il faut toujours développer, compléter voire inventer.
- 23 *A contrario*, la parole de Hassan est un prodige d'économie car tout son récit démontre que ce qu'il fait et dit vient sans effort et presque sans y penser. S'il est donc possible, jusqu'à un certain point, d'affirmer que la conversion est une expérience inquiétante (parce que confrontations, heurts et disputes...) c'est aussi parce qu'elle suppose une inconnissance de soi. Tout se passe en effet comme si le converti parlait d'un autre à chaque fois qu'il évoque un épisode de sa vie, à l'instar de tous ces moments où l'on est ailleurs, comme absent. Il faut en effet que la conversion aille et revienne sans cesse de ce qu'elle a quitté à ce qu'elle embrasse, de la passivité à l'examen, vraisemblablement parce que la mémoire change dans le fait même de raconter sa conversion. En d'autres mots, la conversion exige, d'une manière ou d'une autre, une sorte d'oubli¹². La raconter laisse en tout cas apparaître la dialectique qui s'établit entre l'évocation d'une mémoire autorisée et l'intensité et la fragilité d'un sentiment religieux en devenir.

La conversion comme tension

- 24 Par le fait de se raconter, le converti risque toujours de ruiner les arguments qui fondent sa démarche. En se mettant à nu, il impose à son existence ainsi dévoilée un traitement qui la peuple « d'histoires personnelles » *mikasa*. Le paradoxe est que la conversion cesse alors d'être

« insincère » quand s'évanouit le mystère que l'existence de la personne ajoute aux épisodes de vie racontés. Le risque est grand pour lui de dégrader la transcendance (la main invisible du Très Haut) en une intériorité, une consécration personnelle. La foi n'est plus alors question de loyauté (symbole) mais de sincérité (imaginaire). Elle n'est plus le règne de l'oxymore (simulation non affectée, exhibition retenue) et de la dissimulation (il y a une dissimulation honnête de la foi qui consiste à cacher les prémisses de sa conversion, à effacer les traces de ses efforts, à oublier d'où l'on vient, à tuer le vieil homme...). Les convertis sont mis à l'index parce qu'ils sont toujours animés par le désir de produire la preuve de leur bonne foi ; mais en exhibant des témoignages de sincérité, ils se mettent en porte à faux par rapport à ce que les croyants attendent d'un bon musulman, à savoir qu'il soit fidèle à la loi ¹³). Montaigne ne le disait-il pas en rappelant sans cesse qu'il faut savoir choisir ou se décrire ?

- 25 C'est ainsi que s'instaure sur la place publique un débat social sur la question de l'authenticité ou au contraire du caractère factice qu'il convient de réserver à la conversion. La proximité de Yusuf est-elle la marque d'une foi vraiment sincère ? Ahmadi, d'extraction modeste et paysanne, âgé de 18 ans, n'est-il pas aussi un calculateur avisé et motivé par la perspective d'un mariage avec une swahili ? Hussein, dont on sait les origines nyamwezi, est certainement animé par l'appât du gain puisque son hôte l'emploie sur ses plantations. Imposteur, hypocrite, fourbe : il est clair que ces différents jugements introduisent la suspicion sur le mode de la relation que le converti entretient vis-à-vis de lui-même. Mais s'il n'était que cela, le converti ne serait pas l'objet d'une telle controverse. Qu'on lui refuse le droit d'exister tel qu'il se présente est une chose. On ne peut cependant ne pas y voir l'affirmation d'un pouvoir être soi-même à travers l'image et les manières que le converti emprunte à son hôte. D'un point de vue méthodologique, c'est reconnaître qu'aucune individualité ne peut être saisie ou se saisir par elle-même que par contraste avec ce qu'elle n'est pas. Le converti ne peut se construire en tant que figure distincte et singulière que par la médiation d'une négation. La conversion rend donc manifeste et valorise les différences qui séparent les milieux en insistant sur les critères esthétiques et éthiques propres à chaque micro-univers social considéré.

Être musulman

Le walii

- 26 La conversion à l'islam suppose implicitement la référence à un modèle, un idéal : le *walii*. C'est l'homme pieux, vivant sa foi sans affectation (c'est-à-dire de manière non ostentatoire). La figure du *walii* domine toute l'opération normative de l'institution du parfait musulman : son instruction ¹⁴, son comportement en société, sa conversation, ses attitudes physiques, ses exercices mondains, etc. font de lui un homme saint et respecté. Les swahili résument d'un mot les qualités attribuées au *walii* : *hekima* « discrétion, discernement, prudence (au sens de juste milieu, médieté) ». L'importance du rôle du *walii* se situe également dans le langage. En se plaçant sur le versant de la litote et de l'euphémisme, le *walii* s'impose une censure de l'expression, un langage retenu, une ascèse pour vaincre désirs et passions (notamment « l'envie » *husuda* ou *choyo*, la « jalousie » *wivu*). Le *walii* donne sens aux trajectoires religieuses qui gravitent dans un espace de contradictions :

Le *walii* est l'amant de Dieu. C'est quelqu'un qui s'efforce de contrôler en permanence ses actions de manière à ne pas offenser le Tout-Puissant. Ce qu'il veut, c'est faire plaisir au Seigneur en suivant les voies fixées par Lui ; il faut donc montrer qu'on l'adore en aidant les autres, en évitant les occasions de commettre des péchés, jour et nuit, en s'occupant de ses affaires personnelles, licites et incompatibles avec ce qui est interdit et mal. Tel est le *walii*. C'est quelqu'un qui désire se rapprocher du Divin en suivant de près les ordres donnés par Dieu. C'est possible, mais difficile car beaucoup de *walii* se mortifient en jeûnant beaucoup, en suivant les règles de la sunna et en priant beaucoup. Il faut également penser à partager avec les autres ; d'ailleurs un *walii* n'a pas beaucoup de biens car il sait que les biens terrestres ne sont pas grand-chose. La plupart du temps les *walii* craignent la divinité car ils ont beaucoup lu et savent ce qui se passe en enfer. Ils y pensent souvent et savent que l'homme peut y être persécuté pour l'éternité. C'est pourquoi le *walii* n'attache pas beaucoup d'importance aux richesses terrestres. Si le *walii* est un homme pieux, c'est parce qu'il a peur du Tout-Puissant. Nous autres, nous sommes tous différents devant la peur, nous ne sommes pas tous aussi forts et courageux, nous sommes différents les uns des autres. Le *walii*

est un homme saint (*baraka*) car il a peur de la Providence ; voilà pourquoi il se pose toujours les mêmes questions « si je fais ça, quel en est le coût devant Dieu ? » Hassan, 1999.

- 27 Le *walii* représente l'anthropos céleste. Il exprime les modalités d'un rapport intime avec Dieu. Pour reprendre ici la formule de Corbin, le *walii* est l'ami divin de l'homme et l'ami humain de Dieu.

Le mystique

- 28 L'expérience mystique est un cheminement vers le sens caché de la révélation (*bâtin* en arabe). C'est le sens du mot *tarik*, voie étroite empruntée par quelques personnes exercées. Les préoccupations se déplacent vers un approfondissement des états de conscience nécessaires à l'accomplissement de l'acte cultuel. L'axe théologique n'est plus le même : seuls le vouloir, la quête, la recherche de la « connaissance » salvatrice *maarif* peuvent conduire à l'expérience de la Vérité, c'est-à-dire de la dilution de l'humain dans le divin. Ce faisant, il faut avoir du discernement, du jugement (*batini* en swahili). C'est, pourrait-on dire, la position de l'exil intérieur, de la condition ancillaire. Le mystique joue le même jeu d'une insertion (dans sa communauté de prière) et d'une absence (dans les cadres officiels de la religion). Par rapport à la réalité institutionnelle, le mystique est toujours un peu suspecté ; ce n'est pas ou plus un homme de pouvoir ; c'est l'homme de la nuit (les *dhikr* ont lieu la nuit). Voici le commentaire de Yusuf :

Ils ne sont pas « très intelligents et ne comprennent pas grand-chose » *akili yao finyu ! ! ufahamu wao ni mfupi*. Si seulement les Européens étaient musulmans, ils auraient beaucoup de « récompenses » *mathawabu* car ils maîtrisent les technologies, ils savent construire des machines, des avions, des choses impérissables. Prenons l'exemple de l'agriculture ; plus personne ne cultive à la houe, tout le monde utilise des machines, voilà un grand progrès car on peut ainsi aider beaucoup de gens en peu de temps. Donc celui qui construit un tracteur est déjà récompensé car beaucoup de gens pourront en profiter... Alors que celui (c'est-à-dire le mystique) qui hurle toute la nuit « yallah ! » qu'est ce qu'il y gagne ? à qui cela profite-t-il ? non, « ce sont des arriérés » *wako nyuma*. « Construire des choses qui sont utiles à tous pour aujourd'hui et pour les générations futures, voilà qui est une façon de bien préparer sa tombe et son salut » *kaburi lako unapalilia uzuri sana, na ahera yako unazidi kuipalilia, unapata mathawabu ya kuzidi kubakia*. C'est ainsi qu'on se rend utile (*unajiepusha na mambo ya upuuzi*), on est moins méprisant vis-à-vis des autres (*unaondosha kibri kama kumpenda mwenzio*). On estime les autres comme on s'estime soi-même (*unamthamini mwenzio kama unajithamini nafsi yako*).

Le sheikh

- 29 Le sheikh incarne la loi canonique, la religion obvie. Son domaine est celui du devoir, de l'ascèse et des obligations du culte. Ses dispositions le poussent à adopter une attitude de « crainte » révérencielle *khofu*. Sous un angle théologique, le sheikh s'intéresse à la « connaissance manifeste » *zâhir*. Prompt à condamner chez ses coreligionnaires l'hétéroclite, le quiproquo, l'équivoque, l'incohérence, le sheikh est animé par un certain purisme moral. De son point de vue, l'attitude mystique est anémique et relève de la surenchère, de la cacophonie (les « séances de prières soufi » *dhikr* sont qualifiées de « rassemblements bruyants » *fujo*, on y pratique l'adultère, la fête immorale, etc.) mais ce qui est condamnable est la duplicité. La morale dissolue conduit à une débauche (comble du désordre du point de vue de la connaissance doctrinale : plus de hiérarchie, brouillage des genres et des cultures). La didactique du sheikh oscille entre une dénonciation de la contrefaçon dans les manières de certains convertis et l'acceptation d'un certain opportunisme religieux. Plus généralement, le sheikh ne transige pas avec le monde et dénonce les travers du « mensonge » *uwongo* et de « l'hypocrisie » *unafiki*.

Le natif et le converti

- 30 Il convient en effet de resituer le converti dans ses rapports à des groupes sociaux déjà institués et pourvus de préférences. En d'autres termes, la conversion doit être considérée comme se constituant et s'entretenant à travers l'appréciation et la perception des régimes de valeurs propres à différentes communautés d'appartenance. Le repérage de quelques figures types de l'islam contemporain à Zanzibar dessine les contours de styles ou de formes de croyances à travers la manipulation desquelles chaque individu (et chaque converti) se pose et s'oppose en

se différenciant de ses coreligionnaires. À un certain niveau de généralité, le comportement du converti, tel qu'on peut l'observer à la faveur de ses engagements sociaux, doit veiller à ne pas exprimer sa foi de manière trop animée pour ne pas être affecté. Le risque pour lui est d'être importun, par défaut d'usage du monde. Yusuf étale son savoir. Mainama le retient. Du coup, l'un et l'autre entretiennent avec le sens un rapport naïf et direct. Ils croient en ce qu'ils disent. Or, il faut bien de la *désinvolture* pour montrer que sa conversion n'est que le point d'aboutissement d'un cheminement naturel vers le Très Haut. La raison de la conversion doit être recherchée non dans un contenu mais dans une *forme* ; une forme de vie que l'on retrouvera dans toutes ses façons d'être, dans toutes les manifestations de son existence : dans sa manière de marcher, de se présenter devant les autres, de s'habiller, de parler, de rire, de plaisanter (à l'instar de ce musulman qui se moque de ses coreligionnaires trop pointilleux dans l'observance du rite, dont on dira qu'ils « se frappent la tête » (en se prosternant) *wanajigonga* ou de ces femmes complètement voilées appelées ironiquement « petite zoro » *kizoro*). La foi est ici une expérience somatique et langagière.

Tout ce que tu peux comprendre dans ta propre langue a plus de force que si tu utilises la langue de tes hôtes car notre propre langue nous construit jusque dans nos os (*lugha ya mtu inamjenga mpaka ndani ya mifupa*). Vous êtes nés avec, donc votre compréhension est meilleure. De plus, il est plus facile de comprendre ce que voulaient les prophètes, par exemple la parole du prophète qui a utilisé l'arabe, on comprend mieux ses intentions, il est plus facile de le suivre et de l'aimer et donc de mieux connaître le Seigneur. Cependant, à y regarder de plus près, lire un texte qu'on ne comprend pas a son importance car il permet de saisir la langue du prophète en « l'apprenant par corps » (*kujifundisha ile lugha ikakujenga ndani ya kiwiliwili*). Nous savons qu'il s'agit d'une langue de vérité, alors nous pouvons en comprendre le sens que plus tard. Une fois que nous savons la prononcer, nous pouvons en rechercher le sens. À ce moment-là, la traduction tonifie notre foi (*tafsiri inazidi kuwapa imani*). Hassan, 1999.

31 Le rapport au langage est primordial dans la mesure où c'est par ce biais que sont explorés les méandres de la foi. Mais le langage de la conversion n'est pas qu'opératoire ; il est balisé par une rhétorique qui, par définition, tire sa signification et sa valeur moins de critères moraux ou de critères de vérité que de sa pertinence sociale et de sa capacité de persuader, de plaire, d'émouvoir, d'infléchir les volontés et de pénétrer les consciences. La rhétorique swahili est une rhétorique citadine, une urbanité et désigne tout ce qui est marque de civilité, de politesse, de bon goût, par opposition aux mœurs et aux manières rudes des « étrangers » *wageni* (continentaux, convertis non natifs). On ne juge pas les convertis d'après leurs actes mais aussi à leurs manières. Il faut comprendre l'incrédulité du swahili à l'égard du converti dans la mesure où son discours du corps trahit son discours parlé. Bref, le converti manque de « grâce » *fahari* (non pas cette vertu intrinsèque par laquelle l'homme est appelé à partager l'intimité de Dieu mais comme qualité sociale reconnue par les autres) laquelle représente ce qu'il doit acquérir pour s'attirer la reconnaissance de l'autre. Dans la conversion, la relation établie avec le natif n'est pas réciproque, elle suppose au contraire une différence de niveau, une hiérarchie acceptée.

32 De fait, le converti se sent pris en tenailles entre des qualités contraires. Il ne peut, comme le *walii*, occuper la position de l'équilibre, celle qui autorise la relation détendue et maîtrisée à la religion. Le converti est dans l'entre-deux, dans l'inconfort ; les contraires se rencontrent sans jamais s'accorder. Peut-être parce qu'il lui manque la raison ingénieuse du natif qui peut se permettre l'ironie et la négligence diligente (la *subtilis oratio* de Cicéron) caractéristique du swahili né dans la religion. Il n'a pas non plus les stigmates et les gestes de l'orant assidu : la cale frontale, les pieds qu'il ne convient pas de croiser lorsque l'on est en position assise (il ne faut pas s'asseoir sur le pied droit), la « calotte » *kofia* élimée, le geste délié du natif qui a le sens de l'économie de l'eau d'ablution. En bref, il manque au converti une éducation swahili¹⁵ ; son identité ne parvient à se construire que par une projection obstinée, parfois désespérée dans une parole volubile et discordante. Nécessité est faite pour lui d'examiner ses mobiles profonds d'une manière plus exigeante que ce qui est demandé au Zanzibari (qui est un être public et civique). Le « je » du converti est toujours contraint de se diversifier : tantôt extérieur (il est témoin de sa conversion grâce à celle des autres) tantôt intérieur (il évoque ses propres souvenirs de la conversion : il a éprouvé, senti et pensé). En comparaison, le natif

est dans le juste milieu, l'honnêteté, la maîtrise (pudique) de soi (valeurs attribuées au *walii*), autrement dit la médiocrité (du latin, *mediocritas*, juste milieu).

33 Cet espace de contradictions laisse entendre que les convertis n'ont aucune légitimité. À y regarder de plus près, les choses ne sont pas si simples. Force est de constater en effet que le converti, en tentant de restituer littéralement la lettre du Coran (il n'a pas cette vision littéraire, c'est-à-dire oblique, de la religion à l'instar de beaucoup de pratiquants swahili), impose aux musulmans qui l'accueillent une *étrange* expérience. La façon de certains convertis produit une série de manifestations ; en premier lieu, elle fait surgir de nouvelles interrogations et impose parfois une (re)lecture plus pure des écritures sacrées. Beaucoup de swahili avouent alors l'étrangeté de leurs propres comportements : parce que la prière est, pour eux, devenue pratique ordinaire et irréfléchie, elle n'a pas le caractère absolu et profond que veulent lui donner certains convertis. En prenant au sérieux la religion de ses hôtes, le converti produit un discours, des pratiques, c'est-à-dire une présence, qui est l'occasion pour les musulmans swahili d'examiner leur religion de plus près et avec un nouveau regard. En acceptant la conversion des résidents étrangers, les Zanzibari exposent leur religion à se pourvoir d'étrangeté.

34 Mais il y a plus : ce sont les deux religions en contact (la plupart du temps, christianisme et islam), qui apparaissent aux limites d'elles-mêmes. Cette confrontation peut faire pivoter l'ethos des swahili, en rendant manifeste les structures cachées des pratiques religieuses routinières. Quelque chose de l'original apparaît qui n'apparaissait pas. Les commentaires dénoncent en effet ce que l'on pourrait appeler des incongruités mondaines : affectation, exagération, visibilité, un certain maniérisme ¹⁶. Inversement, c'est l'effort, la peine (et donc le manque pour cause de rusticité, de défaut, d'ignorance) qui caractérisent le converti intéressé. Peut-on parler de simples manquements à l'étiquette ? Ce serait faire des formes religieuses de simples signes de différenciation. Or tout laisse penser au contraire que l'ethos de cette différenciation promeut, dans la société swahili, l'idéal éthique d'un perfectionnement conçu comme un accomplissement de soi dans la religion. Cet accomplissement requiert une distanciation symbolique par rapport aux pratiques rituelles collectives (rassemblements confrériques, fêtes religieuses *maulid*) ; il prend également ses distances à l'égard d'une religion de demande, par l'incantation ou l'intercession, de bienfaits et de protection (« ordalie » *albadiri*, « esprits locaux » *mizimu*). Ces formes de religiosité jugées triviales, naïves et résiduelles, n'en ont pas moins pour caractéristiques essentielles d'être le fait de toutes les couches de la société (la participation à des cellules confrériques n'est pas plus un phénomène rural qu'urbain ; il y a des versions savantes et citadines du recours aux « invitations » confrériques).

35 En d'autres termes, la conversion révèle une autre dimension de la religion qui peut être préjudiciable au rapport natif. On peut se demander d'ailleurs si certaines interprétations (« le converti est intéressé ») ne sont pas le produit de l'autodifférenciation des clercs. On se trouverait dans un de ces cas de dissociation religieuse occasionnés par le désir de garder le monopole de la définition et du maniement des codes symboliques religieux. Il ne fait pas de doute que la production de cet imaginaire joue un rôle idéologique et une fonction de contre-identification pour tous ceux qui désirent rester à l'écart de ces formes « élémentaires » de religion. À cet égard, la parole du converti forme les contours d'une apologétique de la conversion qui consomme le divorce entre deux modes religieux : un mode populaire, aux manifestations multiples, mais toujours territorialisé (les swahili parlent d'ensouchement des pratiques) ; une maîtrise des outils de la pensée symbolique conduisant à une interprétation littérale et obvie de la foi (représentée de façon archétypique par la position du sheikh).

36 Finalement, le converti n'est pas seul dans un mouvement qui le déporte vers l'autre ; ce qu'il dit est toujours fragmentaire mais ouvert sur une altérité (la sienne) qu'il méconnaît. Ce déplacement conduit à une translation des positions respectives du converti et du natif dont les singularités n'en sont pas pour autant abolies. Il ne peut y avoir acculturation (ni syncrétisme) mais bel et bien apparition d'un espace de métissage religieux : christianisme d'un côté, islam de l'autre, mais unis dans leur pure différence. Peut-on dire pour autant que la conversion vient renforcer l'élément non musulman, c'est-à-dire chrétien, dans l'islam ? Certains musulmans swahili avouent que le rapport littéral ou juxtaposé des convertis est

toujours un abus. La critique ne dit jamais que le converti blasphème ou qu'il ne comprend pas ce qu'il fait (logique de la déperdition) ; ce qu'on lui reproche, c'est de faire effraction (par la surenchère ou la dissimulation) dans un monde qui ne lui appartient pas... et d'introduire une espèce d'intranquillité. En définitive, si le natif conduit le converti à faire un retournement (le Verbe est ramené à lui-même, dans sa version originale et primordiale) le converti pousse le natif à un détournement ou tout simplement une défamiliarisation (pouvant conduire à une (dé)substantialisation symbolique : le banal devient étrange). Autrement dit, si le converti irrite, agace alors qu'il est la preuve de l'universalité de l'islam, c'est peut-être parce qu'il force les Zanzibari à se défaire de leurs dispositions à l'autochtonie, l'enracinement, c'est-à-dire à l'insularité. La conversion n'est pas médiocrité (*walii*), elle n'opère pas une synthèse ou une fusion (logique syncrétique). Elle est tension, contradiction, possibilité d'un scandaleux métissage religieux.

Bibliographie

- Bacuez Pascal, De Zanzibar à Kilwa. Relations conflictuelles en pays swahili, Louvain-Paris, Peeters, 2001.
- Bakhtine Mikhaïl, Esthétique de la création verbale, Paris, Gallimard, 1984 (1924).
- Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale (2 vol.), Paris, Gallimard, 1966 et 1974.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, Mille plateaux, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Garssen Joop, Haji Mohamed Haji, « Statistical tables for health planners and administrators ». Zanzibar: Report of the Statistical Unit, Zanzibar Ministry of Health, 1989.
- Halbwachs Maurice, La mémoire collective, Paris, PUF, 1950.
- Passeron Jean-Claude, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », Revue française de sociologie, XXXI, 1989, p. 3-22.
- Trimingham J. Spencer, Islam in East Africa, Londres, Oxford University Press, 1964.

Notes

- 1 Passeron, 1989.
- 2 *Baraza* : lieu (vestibule, véranda, portique, banc, parapet) où l'on se réunit pour causer, pour traiter des affaires, pour juger, etc.
- 3 L'économie du texte le pousse à épouser un mode d'exposition de soi qui confine à l'oubli ; en témoigne les nombreuses hésitations, les intermittences, les moments de flottements ou d'incertitude, etc.
- 4 « sikuogopa kuwaudhi kuliko kumwudhi M.M. nilihisi kwamba atakaedhika ni aliye hakufahamu kitu.. yule atakaekuja kuudhika katika familia yangu kwamba mimi nimekuwa mwislamu atakuwa ni mmoja katika wale ambae hawajafahamu, kwa hivo mtu asiyefahamu anatakiwa umwekee pahala umfahamisha.. ndio sheria yetu sisi waislamu ».
- 5 Benveniste : « c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'ego (...) Est ego qui dit ego. Nous trouvons là le fondement de la subjectivité, qui se détermine par le statut linguistique de la personne » (1974, p. 259-260).
- 6 « Être, c'est communiquer dialogiquement. Lorsque le dialogue s'arrête, tout s'arrête. En fait, le dialogue ne peut et ne doit jamais cesser » M. Bakhtine, 1984, p. 124. Force est de constater que le sujet converti n'est pas toujours fondé à dire « je » ; plus exactement, la notion de sujet est problématisée.
- 7 Nainama n'a pas été scolarisé et ne connaît pas sa date de naissance.
- 8 Les swahili ne se lassent pas de railler la prononciation des continentaux qui ont l'habitude d'accentuer et « d'appuyer » *kukata* sur certaines syllabes, et d'inventer des nouveaux vocables quitte à commettre des confusions dans le sens de certains mots (exemple : *kiwanda cha usagaji* « usine à homosexualité (féminine) » pour *usagishaji* « moulin »).

9 Ce n'est pas un moindre paradoxe de la civilisation swahili que d'avoir imposé comme langue à prétention universelle le sociolecte de la classe marchande et aristocratique de la ville de Zanzibar. La révolution de 1964 n'a rien changé à cette civilisation des mœurs.

10 C'est toute la différence qu'établissent les swahili entre *fumbo* « langage voilé, énigmatique, allégorique » et *mipasho* « langage manifeste, clair, évident ».

11 Les Swahili de Zanzibar ont une conception ombilicale du rapport au sol : un homme appartient toujours à une parentèle.

12 On se souvient de ce que disait Augustin dans le livre dixième des Confessions : « cette même mémoire contient aussi les sentiments de mon esprit, non pas de la manière dont l'esprit les voit lorsqu'il les éprouve, mais d'une autre manière très différente, selon ce qui caractérise le pouvoir de la mémoire » (Saint Augustin, Les confessions, La Pléiade, Paris, Gallimard, p. 1003.)

13 Pour dire les choses très schématiquement, l'intention du convertissant est naïve, première, intuitive (l'islam est universel) franche ; celle du converti est dérivée, idéelle, ultime, sincère.

14 Le *walii* est un *msomi*, mot que l'on pourrait traduire par l'expression classique « homme de grandes lectures ». Si le *walii* est un homme accompli, c'est aussi parce qu'il a un certain usage du monde ; son érudition ne doit jamais s'exprimer en excès (à l'opposé des sheikhs).

15 Donc une part irréductible donnée par l'ensouchement dans un terroir qui confère par le sang et la naissance l'urbanité swahili, espèce de *sprezzatura* swahili. Dans la conversion inachevée du continental, « ça sent la lampe des exercices d'école coranique », le savoir est potache...

16 *barua pepe* : email, lettre folle, qui circule vite... Analogiquement, *mapepe* traduit le mouvement, l'excitation et donc l'inconséquence. Autrement dit, c'est l'excès de zèle, de soin, de diligence, d'artifice qui est imputé au converti.

Pour citer cet article

Référence électronique

Pascal Bacuez, « Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 131-132 | juillet - décembre 2005, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/3260> ; DOI : 10.4000/assr.3260

Référence papier

Pascal Bacuez, « Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132 | 2005, 101-121.

À propos de l'auteur

Pascal Bacuez

Institut des Hautes Études Commerciales – Bruxelles

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

Résumé / Abstract / Resumen

Dans cet article, il est question de conversion à l'islam dans la société de Zanzibar (Afrique de l'est), majoritairement musulmane. On s'interroge sur le parcours de certains convertis à travers leur récit de vie, tout en considérant que cette parole exprime une attente, une durée suspendue. Deux arguments viennent étayer le propos de l'auteur : en changeant de religion, le converti ne trouve pas seulement un langage mais également une manière de ressentir à la fois le monde et le moi. Autrement dit, toute conversion est un acte audible, visible et ostensible dont le sens est inséparable des rapports du converti avec son passé, les gens et les choses parmi lesquels

sa vie trouve progressivement sa place. Se poser et exister comme converti musulman dans la société swahili suppose la capacité de se saisir soi-même réflexivement et transitivement.

Mots clés : Zanzibar, société swahili, conversion à l'islam, récit de conversion

This article is about the conversion to Islam in Zanzibar's mostly Muslim society (East Africa). We follow some new believers through the narration of their life, given that their word expresses an expectation, a suspended period. Two arguments back up the writer's paperwork : by adopting a new religion, the believer did not only find a language, but also a way to feel both himself and the rest of the world. In other words, every conversion is an audibly, visible and ostensible act which meaning is undissociable from the relations of the believer with his past, the people and the things among which he has to progressively to live with. Showing yourself and existing as a new Muslim in the Swahili society supposes an ability to understand yourself reflexively and transitively.

En este artículo abordamos la conversión al Islam en la sociedad de Zanzíbar (África del Este), mayoritariamente musulmana. Nos preguntamos sobre el recorrido de ciertos conversos a través de su relato de vida, considerando que esta narración expresa una expectativa, una duración suspendida. Dos argumentos sostienen el propósito del autor: cambiando de religión, el converso no sólo encuentra un lenguaje, sino también una manera de sentir a la vez el mundo y el yo. Dicho de otra manera, toda conversión es un acto audible, visible y ostensible, cuyo sentido es inseparable de las relaciones del converso con su pasado, la gente y las cosas entre las que su vida encuentra progresivamente un lugar. Plantearse y existir como converso musulmán en la sociedad swahili supone la capacidad de entenderse a sí mismo reflexiva y transitivamente.